



**«ПРАВДА». ДИСКУРСЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ
В РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

Выпуск **22**

«ПРАВДА»

ДИСКУРСЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ
В РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ
ИСТОРИИ

УДК 17.02:1(470+571)(091)

ББК 87.7

П68

Под редакцией *Н.С. Плотникова*

Литературный редактор *Е. Добрушина*

Рецензенты: доктор социологических наук, профессор *Г.И. Козырев*

доктор социологических наук, профессор *Е.А. Гришина*

П68 **«Правда»:** дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / [под ред. Н. С. Плотникова]. — Москва : Ключ-С, 2011. — 368 с. — (Библиотека Института «Справедливый Мир» ; вып. 22).

ISBN 978-5-93136-149-9

Сборник подготовлен в рамках исследовательского проекта «Культуры справедливости. Нормативные дискурсы в диалоге между Западной Европой и Россией», поддержанного Федеральным министерством образования и науки ФРГ.

Проект координируется Исследовательским Центром «Русская философия и интеллектуальная история» (Рурский университет Бохума, ФРГ)

УДК 17.02:1(470+571)(091)

ББК 87.7

ISBN 978-5-93136-149-9

© Институт «Справедливый Мир», 2011

© Оформление ИД «Ключ-С», 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие редактора

Николай Плотников

Дискурсы справедливости
в интеллектуальной истории России 5

I. «Правда» как «истина» и «справедливость». К истории понятий

Наталья Печерская

Справедливость: между правдой и истиной.
(История формирования концепта в русской культуре) 15

Константин Сигов

«Правда» в контексте Европейского словаря
«непереводимостей»..... 49

Катарина А. Брекнер

Об употреблении слов «правда» (правда-справедливость)
и «истина» (теоретическая правда)
в русской интеллектуальной истории XIX столетия
на примере Н.К. Михайловского и П.И. Пестеля 71

II. Описания и обсуждения справедливости в русской литературе

Райнер Грюбель

«Гордое слово: справедливость». Дискурс справедливости
в романе Л. Толстого «Война и мир» 97

Хенрике Шталь

«Правда — процесс оправдания истины в стиле со-истин».
Понятия «правды» и «истины» в «Истории становления
самосознающей души» Андрея Белого.....130

Михаил Блюменкранц

Проблемы добра, свободы и справедливости
в романе В. Гроссмана «Жизнь и судьба»158

III. Право и справедливость в русском этическом и философско-правовом дискурсе

Андреас Буллер

Понятие «совесть» в нравственной философии
Владимира Соловьева173

Майя Соболева

Правда поступка в философии Бахтина.....185

Елена Прибыткова

Человеческое достоинство и справедливость у И. Канта,
Вл. Соловьева и Дж. Ролза196

Елена Тимошина

Идея справедливости в дискурсе петербургской школы
философии права221

IV. Дискуссии о справедливости в русской политической философии XX столетия

Владимир Кантор

Федор Степун: «народная правда» против правового
сознания как явления христианской политики.....247

Регула М. Цвален

Право как путь к правде. Размышления о праве
и справедливости С.Н. Булгакова264

Эверт ван дер Звеерде

Народный подъем и политическая философия «веховцев»276

Хольгер Куссе

Описывать, призывать, говорить от имени.
Коммуникативные формы в «Вехах» (1909)
и метадискурсивные типизации320

Об авторах.....363

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

ДИСКУРСЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ РОССИИ

Николай Плотников

Одной из устойчивых самохарактеристик русского культурного и политического сознания является почти мифологическое представление об «особой чувствительности русского народа» к проблеме справедливости. Не только популярные СМИ преподносят регулярные заверения, что «понятие справедливости у русских в крови» и «оно — часть национального самосознания». Современная научная пресса также полнится многочисленными конструкциями «русской ментальности», в которых без тени сомнения с удручающей стереотипностью воспроизводится убеждение в том, что справедливость является «фундаментальной ценностью» этой самой ментальности. К этому можно добавить и пользующиеся большой популярностью указания на характерную для истории русского языка связь слов «правда», «право» и «справедливость», причем, как обычно, делаемые с особым акцентом на всеобъемлющем концепте «правды».

Этот распространенный ныне масскультовый дискурс, приписывающий русскому народу особую тягу к справедливости, возник, разумеется, не вчера, а опирается на давнюю традицию, которая идет от ранних славянофилов (И.В. Киреевского и К.С. Аксакова) с их оппозицией западной «внешней справедливости» и православно-русской «внутренней правды» и далее воспроизводится в XX веке в жанре брошюр о «русском мировоззрении» и «характере русского народа», приобретая статус «общих мест» в разысканиях Н. Бердяевым «истоков и смысла русского коммунизма». Но в еще большей степени современный дискурс справедливости наследует позднесоветскому опыту противопоставления «социальной справедливости социалистического общества» формальной справедливости обще-

ства буржуазного, опыту, который является апогеем и жанровым завершением названной традиции.

Если, однако, мы попытаемся рассмотреть основания этого столь распространенного убеждения, то обнаружим, что за редкими исключениями — относящимися преимущественно к области философии права — справедливость почти не становилась предметом специальной философской концептуализации в истории русской мысли. Мы не найдем здесь ни многочисленных трактатов «О справедливости», ни даже более или менее развернутых дискуссий о смысле этого понятия и о связанной с ним системе концептуальных различий и их возможных интерпретациях. Даже в известных суждениях Н.К. Михайловского о единстве «правды-истины» и «правды-справедливости», ставших аксиомой для философско-политического дискурса на рубеже XIX–XX столетий¹ и воспроизводимых ныне в качестве основного свидетельства сугубо русского понимания справедливости², такое единство является не результатом подробного анализа, а лишь туманной надеждой, высказанной народническим публицистом. Надеждой на некое социальное устройство, в котором знание социальных законов и следование моральным нормам смогут быть приведены в гармоническое единство.

Согласно исследованиям по истории «идейных понятий»³ сам термин «справедливость» в его моральном и правовом аспекте становится фактом широкого словоупотребления и темой рефлексии

¹ «Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий... Я никогда не мог поверить, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, в которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя» (Сочинения Н.К. Михайловского. Т. 1. СПб., 1896. С. V–VI [предисловие]). Об этом см. *Плотников Н.* Философия «Проблем идеализма» // Проблемы идеализма. М., 2002.

² См. *Степанов Ю.С.* Словарь русской культуры. М., 1997. С. 318–331.

³ См. ст. Н.В. Печерской в настоящем томе, а также: ее же. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия справедливости в русской культуре // Полис. М., 2001. № 2. С. 132–146.

сравнительно поздно. До середины XVIII в. оно встречается лишь sporadически, не попадая ни в словари, ни в нормативные тексты. До середины XIX в. доминантным остается значение справедливости как «истинности» и «правдивости» мнения или суждения, как отношения соразмерности суждения и действительности или следования истинному мнению. Еще «Словарь церковно-славянского и русского языка» Санкт-Петербургской Академии наук фиксирует в 1847 г. этот признак «истинности» в значении слова «справедливость» как преобладающий.

Отчетливой темой обсуждения и рефлексии «справедливость» становится лишь в эпоху Великих реформ в контексте модернизации судебной системы и формирования самостоятельного философско-правового дискурса в России. При этом существенно, что темой дискуссии справедливость становится преимущественно в образе «социальной справедливости». Иные аспекты этого понятия, формировавшие дискурс справедливости от Аристотеля и стоицизма до естественно-правовой мысли Нового времени и Просвещения, — сочетание справедливости с политической добродетелью, с разумностью Божественной воли или с договором самосознательных индивидов — не играют в русском дискурсе справедливости определяющей роли. Ключевым в российской дискуссии, начиная с полемики между Б.Н. Чичериным и В.С. Соловьевым⁴, становится вопрос о моральном измерении права и реализации принципов справедливости в системе положительных законов.

Наряду с философско-правовым дискурсом в России со второй половины XIX в. развивается и традиция литературной рефлексии по поводу проблем справедливости и права, в которой критика юридизации человеческих отношений занимает одно из центральных мест. Темы суда, уголовного наказания, а также внутреннего оправдания и справедливости человеческих поступков становятся той социально значимой почвой, на которой произрастает традиция русского

⁴ См. об этом споре: Доброхотов А.Л. Антиномия права и нравственности в философии Вл. Соловьева // Сущность и слово. Сб. научных статей к юбилею проф. Н.В. Мотрошиловой / под ред. М.А. Солоповой и М.Ф. Быковой. М., 2009. С. 30—40.

психологического романа (Л. Толстого и Ф. Достоевского), но также и зарождается феномен массовой литературы («пинкертоновщина»). Литературной инсценировкой суда и права, критикующей их с точки зрения этического максимализма, русские писатели внесли немало-важный вклад в революционную делегитимацию правовых отношений старого режима царской России. Со второй половины XIX в. художественная литература (вместе с расширяющейся практикой публичного обсуждения адвокатских речей на значимых судебных процессах) становится важным проводником дискурса справедливости в массовое сознание и остается по сей день (ср., например, повести З. Прилепина) одним из медиумов социальной критики, задающим критерии и образы справедливого общества.

Рубеж XIX—XX вв. вносит новую линию в дискурс справедливости, связанную с формированием в России публичного политического пространства, организуемого с периода первой русской революции политическими партиями и массовыми политическими движениями. Дискуссия о справедливости приобретает политическое измерение. И если дискуссии между марксистами и народниками в 1890-х гг. имели в основном научно-публицистическое оформление, то полемика между партиями кадетов, эсеров и социал-демократов по вопросам социальной справедливости касалась уже политических программ, содержавших образ будущего общества и определявших шаги по его достижению.

Именно из этих аспектов — семантики понятий «правда» и «справедливость», литературной рефлексии по поводу проблем справедливости, философско-правового, религиозного и политического осмысления и артикуляции этих проблем — складывается тот культурный феномен, который можно обозначить как *«дискурс справедливости»* в русской интеллектуальной истории последних двух столетий. В силу многослойности и гетерогенности этого феномена предпочтительнее, поэтому, говорить о «дискурсах» во множественном числе, поскольку каждый из них имеет свою тематическую доминанту, свой специфический набор понятий и свои способы экспликации того комплекса проблем, которые связываются с понятием «справедливость». Поиски перевода с одного дискурса на

другой и прояснение исторических условий их взаимодействия друг с другом составляют основную задачу интеллектуальной истории в исследовании «дискурса справедливости».

Анализу и обсуждению некоторых ключевых вопросов истории дискурсов справедливости была посвящена конференция, организованная исследовательским центром «Русская философия и интеллектуальная история» Рурского университета в Бохуме совместно с исследовательской группой «Русская философия». Конференция прошла 29–30 октября 2009 г. в Рурском университете в рамках междисциплинарного проекта исследовательского центра на тему «Культуры справедливости. Нормативные дискурсы в диалоге между Россией и Западной Европой», поддержанного Федеральным министерством науки и образования ФРГ. В симпозиуме приняли участие специалисты по русской интеллектуальной истории из Германии, России, Украины, Швейцарии и Нидерландов, которые представили современный уровень осмысления проблематики справедливости в традиции русской мысли. Доклады конференции легли в основу настоящего издания.

Обсуждение на конференции было сконцентрировано вокруг четырех тематических блоков, представляющих основные линии развития дискурсов справедливости в русской интеллектуальной истории и в целом способствующих демифологизации этих дискурсов. Первый раздел книги (статьи Н. Печерской, К. Сигова и К. Брекнер) посвящен исследованию семантики русских понятий «правда» и «справедливость» и ее историческим трансформациям. Особое внимание в статьях уделяется как раз вопросу о лексических и семантических заимствованиях из других языков, а также связанной с ними проблеме (не)переводимости этих идейных и философских понятий.

Второй раздел объединяет статьи (Р. Грюбеля, Х. Шталь, М. Блюменкранца), посвященные анализу литературно-философского дискурса справедливости, так как он представлен в классической русской литературе (Л. Толстой), литературе и философии модерна (А. Белый) и литературе советского периода (Л. Гроссман). Литературное повествование делает возможным совмещение описания и оценки, развертывание идеи справедливости и столкновение ее

с описанием фактических событий. Так литературным нарративом порождается диалектика идеи и реальности справедливости (не-справедливости), преломленная в сознании персонажей и в позиции автора.

В центре внимания статей третьего раздела (А. Буллера, М. Соболевой, Е. Прибытковой, Е. Тимошиной) — ключевая в русском философско-правовом и этическом дискурсе проблема соотношения морали и права. Идея справедливости в рамках этого отношения приобретает, в зависимости от принимаемых исходных принципов, различные смысловые измерения. В философии М. Бахтина «правда» индивидуального этического поступка трансцендирует нормативные порядки права и обыденной морали, у В. Соловьева она, напротив, выступает как принцип морального «оправдания» права, его легитимной роли в организации социальной жизни, тогда как Л. Петражицкий рассматривает ее исключительно как правовой феномен, отграничиваемый им от этического идеала любви.

Статьи четвертого раздела (В. Кантора, Р. Цвален, Э. ван дер Зверде, Х. Куссе) посвящены различным аспектам справедливости как темы политического дискурса. В России рубежа XIX–XX вв. в процессе формирования публичной политики доминирующую роль начинает играть дискурсивное противостояние «интеллигенции» и «народа», становящееся, наряду с «государством», «властью» и «церковью», ведущим фактором организации политических движений. При этом, данное противопоставление оказывается не только предметом обсуждения и анализа в различных версиях политической философии, возникающих в этот период, но и дискурсивным инструментом «идейного» самоопределения нарождающихся политических партий. «Народная правда» в ее соответствии или противопоставлении правде «интеллигентской» — это ключевое понятие политического дискурса справедливости начала XX века, с помощью которого участники и комментаторы публичной политики описывают происходящие процессы и, одновременно, рисуют в форме социальных идеалов мобилизирующий образ желаемого будущего. Сборник «Вехи» занимает в этой дискуссии особое место. В своей критике интеллигенции и самого дискурсивного различия

«интеллигенции» и «народа» он обнаруживает, с одной стороны, болевые точки нарождающегося публичного политического дискурса в России. Но самым характером интеллектуального мессиджа, претендующего на право говорить от имени всего «общества», а также противопоставлением интеллигентскому дискурсу некоего «целостного мирозерцания» он содействует, с другой стороны, утверждению авторитарной модели политического, также препятствующей пониманию политики как демократически организованного публичного действия. Идея справедливости как составная часть позитивной программы, развивавшейся «веховцами» после революции и в эмиграции, переставала быть в рамках такой модели политическим выражением баланса интересов и прав автономных публичных субъектов, а представляла реализацией некоего надполитического социального идеала, имеющего метафизическую санкцию.

Редактор приносит благодарность руководству Института «Справедливый мир», оказавшего поддержку, сделавшую возможной выход этой книги.

Бохум — Москва, декабрь 2010 г.

I
«ПРАВДА» КАК «ИСТИНА»
И «СПРАВЕДЛИВОСТЬ». К ИСТОРИИ ПОНЯТИЙ

СПРАВЕДЛИВОСТЬ: МЕЖДУ ПРАВДОЙ И ИСТИНОЙ, (ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПТА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ)

Наталья Печерская

Справедливость относится к числу базовых ценностных оснований любого общества. Стандарты справедливости выступают критериями легитимности как уже существующих социальных отношений и институтов, так и векторами эволюции (или революции) основных преобразований. Особо важное значение проблемы справедливости приобретают в периоды крупных общественных изменений и социального напряжения. Именно поэтому современная эпоха, отмеченная как серьезными трансформациями геополитического пространства, а именно размытием уже сложившихся границ национальных государств и культур и образованием новых, так и неуклонно нарастающими процессами глобализации, а также глубоким мировым экономическим кризисом, характеризуется повышенным вниманием к проблемам справедливого общественного устройства.

Предполагает ли справедливость неравенство в доходах и собственности, требует ли справедливость компенсаторных действий со стороны государства для исправления этих неравенств, должны ли более удачливые сограждане обеспечивать минимально приемлемое существование тех, кто оказался «за бортом», справедлива ли смертная казнь и если да, то в каких случаях, и т.д.? Незавершенность и неразрешимость дебатов по этим проблемам определяются разнообразием и несоизмеримостью *представлений о справедливости*, укорененных в различных культурах, сталкивающихся в новых геополитических условиях.

Некоторые представления о справедливости основываются на признании индивидуальных заслуг, тогда как иные выдвигают на первый план принцип равенства; одни апеллируют к стандарту полезности, другие не допускают мысли, что принесение в жертву интересов отдельных людей можно компенсировать благодеянием

общества в целом; одни отводят решающую роль в поддержании справедливого правопорядка государству, другие залог справедливости видят в минимизации его функций и т.д.

В повседневной жизни эти различные значения справедливости сосуществуют и взаимодействуют в некотором равновесии. В переходные исторические эпохи это равновесие нарушается, происходит переопределение экономической и политической системы. Этот процесс требует оправдания, основанного на новой системе ценностей, создающей идеологическую поддержку инновациям, что предполагает апологетику одних значений справедливости и забвение других, а иногда и ориентацию на кардинально новые для данной социокультурной общности представления о справедливом. И чем больше этот контраст, тем выше будут транзакционные издержки переходного периода, что в пределе может привести к невозможности сосуществования в новом фрейме общего дома.

1. Методологические основания¹

Философия, в которой справедливость вот уже более 2000 лет является объектом перманентного вопрошания, пытается предложить свои ответы на вызовы времени.

Политико-философский дискурс последних десятилетий характеризуется повышенным вниманием к проблемам справедливости².

¹ Поскольку предлагаемый в этой статье подход к рассмотрению справедливости отличается от сложившегося в современном философском дискурсе мейнстрима, автор считает необходимым обратить внимание читателя на методологические основания данного исследования.

² См. например: *Nozick R. Anarchy, State and Utopia*. N.Y., 1974; *Schaffer J. Justice or Tyranny? A Critique of J. Rawls' Theory of Justice*. N.Y., 1979; *Levental G.S. What Should be Done with Equity Theory?* N.Y.: Social Exchange, 1980; *Perelman Ch. Justice, Law, and Argument*. Dordrecht, 1980; *Lerner M.J. The Belief in a Just World*. N.Y.: A Fundamental Delusion, 1980; *Dworkin R. The Original Position // Reading Rawls Critical Studies of a Theory of Justice*. Oxford, 1985; *Rawls J. A Theory of Justice*. Cambridge: MA, 1971; *Habermas J. Between Facts and Norms*. Cambridge: MA, 1996; *Daniels N. Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: MA, 1996.

Основой политико-философской аргументации выступает при этом общественный договор³. В рамках договорной традиции «справедливость» рассматривается как предмет дискурса, а ее принципы — как универсалии, выявляемые рационально организованной рефлексией. Содержание «справедливости» определяется результатом договора, заключаемого между отдельными рациональными индивидами. Отметим, что в отличие от классических подходов (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо), современные интерпретации контрактных теорий, так называемые *теории процедурной справедливости*, делают акцент не на содержательном аспекте договора, а на соблюдении процедур выработки решений. В этом смысле справедливость относится к результату или решению, достигнутому благодаря правильно функционирующему механизму обсуждения, например рефлексивному равновесию (Дж. Ролз) или идеальной речевой ситуации (Ю. Хабермас).

Специфика предлагаемого в данном исследовании подхода состоит в рассмотрении справедливости прежде всего как элемента языковой игры, свойственной определенному сообществу. Такой подход к трактовке ценностных понятий базируется прежде всего на положениях поздней философии Витгенштейна, делающей упор на зависимость значения слов от их употребления в различных языковых играх. Под языковой игрой Витгенштейн понимал «единое целое: язык и действие, с которым он переплетен»⁴.

Эта связь между значением и употреблением слов стала впоследствии основой так называемого прагматического подхода,

³ Альтернативные подходы в исследовании справедливости немногочисленны, см.: *MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. London, 1981; *MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality?* Indianapolis, 1988; *Oakeshott M. On Human Conduct*. Oxford, 1975; *Oakeshott M. Rationalism in Politics // Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis, 1991; *Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. N.Y., 1983; *Walzer M. Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*. Notre Dame, 1994.

⁴ *Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. 1. М., 1994. § 7.*

интерпретирующего социальные феномены с помощью (или на фоне) практик реального словоупотребления.

В рамках этой парадигмы мир не содержит справедливость как некий объект, на который можно указать или усмотреть его сущность, в то же время человеческий мир не лишен ее. Справедливость — это понятие, вписанное в определенную форму жизни определенного сообщества. Это понятие, однако, не абстракция, которая бы предшествовала языку, а лишь затем воплотилась в нем. Напротив, оно существует только как элемент языковых игр, правила которых (их грамматика) конституируются практикой человеческого существования. Именно язык содержит накопленный поколениями опыт справедливости, структурируя наши возможности высказываний о справедливом и несправедливом и возможности справедливых поступков определенным образом. Таким образом, факты словоупотребления становятся главным средством анализа значения понятия «справедливость». Это значение связывается многомерной, но упорядоченной системой смыслов, фиксируемой в правильном словоупотреблении языка.

По Витгенштейну, для того, чтобы ответить на вопрос «Что есть справедливость?», нужно лишь взглянуть на то, что «всегда открыто взору», что, собственно говоря, и является самым захватывающим: нужно посмотреть, как люди говорят о справедливости.

Таким образом, значение понятия «справедливость» — это упорядоченная структура разнообразного *употребления* этого слова. В применении к теме данной работы отсутствие напряжения между значением и употреблением, утверждаемое прагматическим подходом, позволяет говорить о том, что факты словоупотребления становятся главным критерием значения понятия справедливости, разделяемого сообществом.

Такие значения справедливости, как правило, мы принимаем как данное, как должный порядок вещей. Они отражают *не нормативные правила* и процедуры, ведущие к справедливости, а описывают значение справедливости, базирующееся на неэксплицируемых правилах, укорененных в традициях и верованиях определенной формы жизни. В терминах Витгенштейна — это «скальный грунт»

понятия справедливости. Это *чувство справедливости*, которое формируется в процессе социализации и которое детерминирует наши предрасположенности в отношении оценки справедливости того или иного действия, лежащие в основе любых рациональных процедур и обоснований справедливости. Согласие, к которому приходят люди, — это, прежде всего, не согласие мнений, а согласие их форм жизни.

С точки зрения этого подхода, «ахиллесовой пятой» универсалистских стремлений «рационалистов» является игнорирование того, что любые формы рациональности укоренены в традициях определенного сообщества. Мы принимаем их не путем рациональных соглашений, но врастаем в эти нормы, и наше представление о должном, о правильном и справедливом вначале скорее выучивается, чем выбирается.

Объяснение, оправдание, репрезентация и другие формы рациональных рефлексий, ведущих к «истинному» пониманию, находятся в рамках языка, который всегда *уже* есть. В реальной жизни, в противоположность контрактным теориям мироустройства, мы рождаемся *внутри* общества. Мы обретаем личность, становимся тем, чем мы являемся, благодаря интернализации норм, ценностей, стандартов поведения нашего сообщества.

Поэтому все попытки «вскормить» справедливость только от «древа познания» наталкиваются на невозможность существования неукорененного человеческого разума. Как отмечает один из известных критиков рационализма Ханна Питкин,

...к тому времени, когда мы уже достаточно взрослые для решения моральных проблем, мы уже имеем ценности и стандарты, значения и концепции, так же как мы имеем язык, в котором они в значительной мере воплощены. В этом смысле мы действительно являемся частью человеческой общины, хотим мы того или нет, нравится нам это или нет⁵.

Таким образом, предлагаемый подход ставит своей целью не открытие нормативных правил и процедур, ведущих к справедливости,

⁵ Pitkin H.F. Wittgenstein and Justice. Berkeley, 1972. P. 334.

а выявление исторических корней наших современных интуиций справедливости.

Однако исследование истории понятий не является чисто лингвистической задачей. Всякий раз, когда смысл слова меняется, существует причина (часто неартикулированная), по которой в конкретное время и в конкретном применении возникло новое значение. Поэтому динамика значений понятия должна быть осмыслена в рамках контекста, в котором оно используется. При этом нужно учитывать, что ни одно понятие, ни один смысл не рождается с нуля: при самых сильных смысловых сдвигах слово всегда сопровождается, по образному выражению Остина, «прицепившиеся облака этимологии»⁶. Иначе говоря, при исследовании таких социальных феноменов, как справедливость, необходим не только анализ словоупотребления «здесь и сейчас» (синхронный), но и анализ развития понятия в исторической ретроспективе, т.е. историко-этимологический (диахронный) анализ.

Данная статья отражает первый этап проведенного исследования и посвящена генезису и развитию в русской культуре понятия «справедливость».

Наш анализ (на основе документов конца XV — начала XX вв.) состоял из двух этапов:

— установление примерного времени вхождения данного слова в русский язык и формулировка гипотез о причинах возникновения понятия;

— описание динамики изменения значения слова в связи с динамикой социо-культурных процессов.

2. Когда «справедливости» еще не было

Как ни странно, но слово «справедливость» появляется в лексическом составе русского языка довольно поздно. Несмотря на очень древний корень «-прав-», слово «справедливость» не встречается

⁶ *Austin J. Philosophical Papers.* 1970. P. 149.

в памятниках древнерусской оригинальной и переводной литературы примерно до XV в.

Это позволяет с высокой степенью достоверности предположить, что в древнерусском языке до XV в. не было потребности в данном понятии, а следовательно, отсутствовали и практики, требующие своего выражения именно в данном понятии.

Однако было бы ошибкой полагать, что в Древней Руси отсутствовали представления о тех признаках и свойствах, которые впоследствии вошли в состав значения понятия «справедливость».

В системе древнерусского мировоззрения морально-правовые принципы существования, которые мы обычно связываем со словом «справедливость», выражались широким спектром слов, объединенных общеславянской корневой морфемой «прав-»: правда, праведный, правило, правильный.

Легко заметить, что слово «справедливость» этимологически связано именно с этой группой слов, поэтому, чтобы обрисовать предысторию «справедливости», рассмотрим подробнее семантическое поле этой группы слов.

Все слова данной группы обладают общим семантическим ядром, определяемым корнем «прав-», исходным значением которого являются: 1) «прямой, устремленный прямо вперед (о движении)», затем «настоящий, правильный»⁷; 2) «какой должен быть»⁸.

Ключевым в семантическом смысле для вышеуказанной группы слов и для нашего анализа является понятие «правды».

В отличие от современного значения, смысловым ядром этого понятия выступали нравственные коннотации. Правда — это, прежде всего, морально-правовая категория.

То, что именно нравственное значение слова «правда» (а не «истина») реально превалировало в ту эпоху, подтверждается анализом техники перевода с греческого. Дело в том, что старославянские

⁷ Шанский Н.М., Боброва Т.А. Этимологический словарь русского языка. М., 1994. С. 250.

⁸ Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. 2. С. 841.

и древнерусские источники, дошедшие до нас, представляют собой в основном переводы с греческого древних библейских и апокрифических текстов. Поэтому указание соответствий в переводах выявляет состояние семантической системы языка того периода, его живого словаря.

Превалирующим понятием, переводимым в древнерусском слове «правда», являлось греческое понятие *δικη* [*dike*]⁹. *Dike* — древнегреческая богиня справедливости, но справедливости, понимаемой как следование неписаным законам, как жизнь согласно обычаю.

Бенвенист подчеркивает, что *δικη* [*dike*] — это некая норма (формула), связанная с отправлением правосудия, но правосудия не по образцу Римского права, а по образцу так называемого преторского суда или по образцу дошедшего до нас обычного или прецедентного права¹⁰.

Исходя из устойчивого соответствия в переводах этого греческого термина древнерусскому слову «правда», можно сделать вывод о том, что смысл правды в древней Руси сводился прежде всего к обычаю, правилу, исходящему от Бога. Понятие «правды» объединяло сущее и должное. «Правда» — это прежде всего «Божья правда».

Это предположение подтверждают и практики средневекового судопроизводства, воплотившиеся в «Божьем» или «праведном суде». Это — «поле», «крестное целование», «жребий», «ордалии».

Согласно таким практикам принятия решений в суде в условиях нехватки данных вершилось волей, стоявшей вне человеческого суждения, которой и придано было наименование «суда Божьего».

⁹ Результаты исследований Р.М.Цейтлин, рассматривавшей значения славянских слов с корнем «-прав-» в старославянских рукописях, также подтверждают это наблюдение (Цейтлин Р.М. О значении старославянских слов с корнем «-прав-» // Этимология. М., 1978. С. 62). Цейтлин установила, что существительное «правда» употребляется в одиннадцати старославянских рукописях суммарно около 200 раз в значениях «справедливость», и лишь в трех контекстах можно было предположить значение «истина», хотя содержание допускает толкование «по правде, по справедливости».

¹⁰ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 303–305.

Смысл практик оправдания как выяснения фактов, истины, близкий к нашему современному пониманию, приходит, если судить по примерам словоупотребления, гораздо позже — в конце XVI — XVII вв., когда отмирают практики Божьего суда.

2.1. Правда — истина

Заметим, что до XVII в. значение слов с корнем «-прав-» как репрезентации окружающего мира, характерное для современного их понимания, полностью отсутствует. Значение «истины» связано с идеей «Божественной истины», справедливого мироустройства в соответствии с Божественными канонами, а не с точностью отражения существа вещей. То, что современное значение слова «истина» не было изначально характерно для слова «правда», очевидно подтверждается и тем, что ни одно из его пятнадцати производных (праведный, праведник, правильный, правило и т.д.) не имело в древнерусском значений, мотивированных значением «истины» как соответствия высказываний внешней реальности.

Подытоживая, можно предположить, что семантическое поле употребления слова «правда» и однокоренных с ним слов данной группы до XVI в. носило скорее гомогенный, нежели гетерогенный характер. В смысловых оттенках употребления этих слов превалирует идея воли и правды Божией, выражающая основной морально-правовой принцип организации русской общественной жизни IX–XVI вв., а не идея истинности как соответствия окружающей действительности.

3. Первые словоупотребления: польский след (XVI–XVII вв.)

Конец XV–XVI века — это то время, когда употребление термина «справедливость» регистрируется в нескольких источниках дипломатической переписки Московского и Польско-литовского государств¹¹.

¹¹ По данным А. Грузберга (*Грузберг А.* Частотный словарь русского языка второй половины 16-го — начала 17 вв. Пермь, 1974), оно трижды встречается в «Выписях

Но материалы дипломатической переписки являются не вполне подходящими источниками для нашего анализа. В этих текстах часто употреблялись сугубо иностранные, еще не ассимилированные в русском языке того времени слова, вошедшие в широкое употребление гораздо позже.

Ситуация осложняется еще и тем, что морфология слова «справедливость» не дает однозначного указания на его происхождение. Тем не менее ученые сходятся во мнении о недревнерусском происхождении этого слова¹². Открытым остается лишь вопрос о путях вхождения его в лексику русского языка.

После взвешивания различных доводов, я склонна предположить, что здесь имеет место заимствование из Чехии или Польши, возможно, пришедшее к нам через Юго-Западную Русь в XVI в. К тому времени, когда появились первые употребления слова «справедливость» в русскоязычных текстах, в чешском (*spravedliwost*) и польском (*sprawiedliwos'c*) языках это слово уже имело длительную историю¹³.

Надо добавить, что этимологические детали происхождения данного слова в чешском и польском языках неясны. Представляется вероятной следующая версия происхождения слова «спра-

из статейного списка посольства Павла Волка и Мартина Сушского». К тому же времени относится и появление в официальной переписке слова «справедливая»: «Еще нам не годится таковым неподобным обычаем государем своим служиться, но и справедливою правостою государем заслуговати, а то есть неподобных людей обычай, что язык свой на укоризну обращают» (Послания Ивана Грозного. М., 1951. С. 275).

¹² По версии Н.М. Шанского наличие суффикса «-ость» может указывать, что на образование данного слова повлияла лексика Юго-Западной Руси. (*Шанский Н.М.* О происхождении и продуктивности суффикса «-ость» в русском языке // Вопросы истории русского языка. М.: МГУ, 1959. С. 104–131). Однако вопрос о происхождении суффикса «-ость» не имеет в лингвистической науке однозначного ответа. Так, академик С.П. Обнорский относит его происхождение к церковнославянскому, книжному (*Обнорский С.П.* Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. 1946).

¹³ См.: *Sl'ownik Staropolski XVI wieku*. Warszawa, 1977; *Jungmann J.* *Slovník česko-německy*. Wprahe, 1838.

ведливость»: это слово было введено польскими или чешскими гуманистами в начале XVI в. как эквивалент слова *justitia*, использовавшегося в латинском языке — языке западноевропейской науки и цивилизации¹⁴.

Итак, точная датировка вхождения слова «справедливость» в русский язык сопряжена с рядом сложностей. Документы, в которых были зафиксированы первые словоупотребления, относятся к деловому жанру (дипломатическая переписка), куда часто попадала лексика, не свойственная русскому языку того периода. Более того, ни в одном словаре, отражающем лексику русского языка XVI в., нам не удалось обнаружить упоминания слова «справедливость». Но уже в конце XVII в. единичные употребления связанного с ним слова «справедливо» зафиксированы в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» в переводах с польского.

Такая фактическая канва истории вхождения слова «справедливость» в русский язык позволяет, с нашей точки зрения, предположить, что оно появилось скорее в XVII в., а в XVI в. лишь стояло, по образному выражению Э. Кинана, «на пороге» («on the door»). Что касается языка — источника заимствования — чешский или польский, мы все же больше склоняемся к версии заимствования из польского. Наше предположение подтверждается несколькими фактами. Во-первых, именно XVII век был временем активного влияния полонизмов (ассимиляция полонизмов) на лексический состав русского языка, что объяснялось польской интервенцией в XVII в.

Во-вторых, все ранние использования слова «справедливость», найденные нами, встречаются в документах, связанных с русско-польскими отношениям.

Отвечая на вопрос, какие причины привели к заимствованию слова «справедливость» (ведь в русском языке долгое время су-

¹⁴ Данная версия перекликается с точкой зрения проф. Н.С. Трубецкого, В.В. Виноградова и Эдварда Кинана, которые считали смысловую структуру польских слов с корнем «прав» (*prawo*) результатом воздействия латинского языка. (См.: Виноградов В.В. История слов. М., 1994. С. 534; Трубецкой Н.С. К проблеме русского самосознания. Б.м. [Берлин], 1927.)

ществовали слова «правость», «правда», «правота» и т.д.) и почему именно в этот период произошло заимствование, можно предложить следующую гипотезу. XV—XVI века — время централизации русского государства. В период правления Иоанна III и IV, которые «обобрали шапки у князей удельных», осуществляется замена поместного правления самодержавием. Вместе с самодержавием родилась пословица «Все Божие, да Государево», которую царь Иван Васильевич включил в наказ гонцу своему Мясоедову, отправлявшемуся к польскому королю Сигизмунду II. В это время происходит объединение разделенных частей Русского государства. Добровольные земли Новгорода и Пскова были подчинены Московии, а атрибуты их самосудности (вечевые колокола) были свезены в Москву.

Нарождающееся Русское централизованное государство нуждалось в кодифицированном, унифицированном законодательстве.

Различие в условиях и судебных обрядах, вызванное тем, что в раздробленных княжествах Древней Руси руководствовались обычным правом, противоречило процессу централизации (Русская правда).

Судебники 1497 (Иван III) и 1550 (Иван IV) гг. ознаменовали собой сдвиг в сторону секуляризации и рационализации права. Право выступает уже не как Божья воля, проявляющаяся, например, в поединках или жребии, а как порождение Божьей власти, олицетворенной в персоне царя и отраженной в законах. О секуляризации права свидетельствует и ограничение в судебныхниках прав церкви¹⁵.

Новый смысл и формы права требовали и эквивалентной происходившим изменениям лексики. Слова, связанные с термином «правда», хотя и имели прямые коннотации с судопроизводством, но были близко связаны по своей семантике с нормами обычного права. Понимание же права как закона, установленного властью,

¹⁵ Достаточно странным в этой связи представляется отсутствие слова «справедливость» в Уложении 1649 г., остававшемся основным сводом законов России вплоть до XIX в., тем более что одним из важных источников уложения явился Литовский Статут. Возможно, это еще одно косвенное доказательство того, что слово «не успело» осесть в русском языке и стать достаточно употребимым.

нуждалось в новом лексическом выражении. Видимо, XVII век предоставил наиболее простой путь компенсации этого «дефицита» — путь прямого заимствования.

Однако, хотя слово «справедливость» фиксируется уже в источниках XVI в., вплоть до XVIII в. оно, видимо, не являлось на Руси широкоупотребимым. Так, частота употребления только одного слова «правда» в 24 источниках XVI–XVII вв., проанализированных Грузбергом, составляет 259 раз (ранг 243), а «справедливость» и «справедливый» употребляются в совокупности лишь 4 раза¹⁶.

4. XVIII век: многоликая справедливость

Вхождение понятия «справедливость» в относительно широкое употребление отмечено нами лишь в XVIII в.

Понятие «справедливости» буквально врывается в литературный язык того времени. Слово «справедливость» широко употребляется не только в морально-правовом дискурсе, но и в естественно-научной литературе, художественных произведениях, мелькает на страницах появившихся в XVIII в. «толстых» журналов и становится элементом обыденной лексики читающей публики.

Индикатором вхождения понятия «справедливость» в широкое употребление может служить его появление в первом толковом словаре России XVIII в. — «Словаре Академии Российской» (1793 г.), в который вошли, как подчеркивали его авторы, только общеупотребительные слова русского языка, но словарь дает значение «справедливости», не пересекающееся с нашим современным понятием об этом слове:

Справедливость — истина, точность.

Как показал анализ источников¹⁷, в XVIII в. появляется несколько новых по сравнению с XVII в. значений. Понимание «справедливо-

¹⁶ Грузберг А. Частотный словарь русского языка второй половины 16-го — начала 17 вв. Пермь, 1974.

¹⁷ В литературе по русскому языкознанию отсутствует нужная информация о лексике XVIII в., так как Словарь Академии Российской (1793 г.) включает только

сти» как истины не являлось единственным, хотя и превалировало в этот период. Помимо значения (1) *объективная истина (точность)*, справедливость выступает в значении (2) *воздаяние должного* (и это значение является самым употребимым после первого), (3) *нравственная категория* (как добродетель), (4) *справедливость юридическая*, (5) *естественное право* (нравственная основа положительных законов).

Третье и четвертое значения соединяют справедливость с понятием закона в двух значениях последнего слова: закон — *система нравственных правил* и закон — *система гражданских установлений*.

Итак, превалирующим пониманием слова «справедливость» в XVIII в. является «истина» и «точность». Попытка рационализации всех сфер человеческого познания, характерная для эпохи Просвещения, приводила иногда к парадоксальным эффектам. По-видимому, нечто подобное произошло и со словом «справедливость». В самом распространенном типе употребления этот термин был «выкинут за рамки» морально-правовой сферы, и основным его значением стало «истина, точность как соответствие окружающей действительности». Так слово использовалось в деловых и научных текстах, в публицистике, в художественной литературе и в эпистолярном жанре. Интересно, что именно в XVIII в. в России появляется новый литературный жанр — справедливая повесть. Принадлежность к этому жанру определялась реальным характером событий, описываемых в произведении.

Примечательно, что в этот период идея справедливости как гражданского установления, в каковом значении она вошла в лексику русского языка, не нашла своего развития как основное зна-

наиболее распространенные в бытовой лексике значения слов, игнорируя нюансы смыслов; что касается «Словаря русского языка XVIII века», издаваемого Санкт-Петербургским отделением Института русского языка, то изданы лишь первые тома (до «И»). Поэтому при выделении значений слова «справедливость» в этот период мы провели выборочный анализ первоисточников, а также использовали данные рукописной «Картотеки русского языка XVIII века», возможность работы с которой была любезно предоставлена сотрудниками Института лингвистических исследований РАН.

чение. И это при том, что в этот период, благодаря реформам Петра и деятельности Екатерины II по разработке нового российского законодательства (Новое уложение), идет дальнейшая секуляризация и рационализация права. Возможно поэтому употребление «справедливости» в этом значении чаще встречается в рамках правового и философского дискурса того времени как смысловой эквивалент французского *la justice*, то есть писаного закона. Укоренение данного значения было вызвано широким распространением идей европейского Просвещения в России XVIII в. Вся фразеология философских и правовых дискурсов того времени испытывала на себе сильное влияние смысловой системы философско-правовой лексики западноевропейских языков, и прежде всего языка французского. Нововременные теории общественного устройства рассматривали справедливость как результат контракта (реального или гипотетического).

Суть новоевропейских контрактных теорий справедливости составляло понимание ее как характеристики ситуации, порождаемой самими людьми и закрепляемой в общественном договоре в процессе межиндивидуального взаимодействия.

Здесь важны два аспекта. Во-первых, вера в силу человеческого разума порождала веру в возможности создания справедливого мироустройства на основе рационального плана. Во-вторых, в традициях контрактного подхода справедливость является объектом соглашения. Заключая договор, группа людей путем рациональной аргументации должна раз и навсегда решить, что является справедливостью, а что нет. Человек как бы конструирует справедливость на основе рационального постижения окружающей действительности.

Воплощением такого понимания справедливости был процесс рационализации и секуляризации правовой сферы, начатый в России еще Петром I и продолженный Екатериной II за счет деятельности учрежденной ею для разработки нового российского законодательства (Нового уложения) Уложенной комиссии. Справедливость вершится не Божественным судом, а разумом и законом человеческим.

Укоренение справедливости, понимаемой как *естественное право*, было также вызвано широким распространением в России XVIII в. переводных работ европейского Просвещения, прежде всего французских философов Вольтера, Гельвеция и Руссо.

Наряду с этим, слово «справедливость» развивает и значение *нравственная категория (добродетель)*. В этом значении оно встречается в документах деловой переписки, в художественной литературе, в эпистолярном наследии.

Здесь справедливость выступает как индивидуальная добродетель. Показательным в этом отношении является устойчивое сочетание слова «справедливость» с притяжательным местоимением «свой» («доказывать свою справедливость», «наилучшим образом представить свою справедливость»). По-видимому, это связано с тем, что в XVIII в. справедливость приписывается не только миру, Богу или царю, но и тому, что появляется на арене в XVIII в. — личности и ее словам и поступкам. Понятие личности как человеческой индивидуальности начинает формироваться именно в XVIII в. Возможно, именно на этом фоне понятие «справедливость» постепенно начинает раскрываться и как этическая категория, как индивидуальная характеристика человека.

4.1. «Правда» и «справедливость»: превращения

Для того, чтобы более полно представить динамику развития понятия, небезынтересно обратить внимание на взаимовлияния семантических полей «справедливость» и «правда».

Как покажет дальнейший анализ, эти понятия, начиная со времени закрепления слова «справедливость» в середине XVIII в. в лексическом составе языка, находятся в постоянном взаимодействии, развиваясь то за счет поляризации смыслов, то посредством расширения, «перетягивая» и «пересекая» значения, но всегда на фоне друг друга.

В XVIII в. в ключевой для нас паре «справедливость — правда» наблюдается следующее распределение акцентов: понятие «правда» связано исключительно с моральными коннотациями, а «справед-

ливость» преимущественно выступает в значении «истина», то есть как характеристика соответствия действительности.

Если мы обратимся к современному употреблению этих слов, то обнаружится *зеркальное отражение* смыслов этих понятий. Наиболее употребляемое в XVIII в. значение понятия «справедливость» в смысле «истина», «точность» отходит на задний план и в XX в. сохраняется лишь в языке науки (в естествознании). Первостепенным же становится понимание справедливости как характеристики общественного устройства, соответствия моральным и правовым нормам. Значение «истина» и «точность» в бытовом словоупотреблении берет на себя понятие «правда», теряя свои коннотации со «справедливостью». Причины таких кардинальных перемен следует искать в истории развития понятия «справедливость» уже в XIX в.

5. Метаморфозы XIX века

В XIX в. наблюдается дальнейшая эволюция значений понятия «справедливость», тесно связанная с исторической спецификой этой эпохи. Райнхардт Козеллек характеризует XIX век как границу современного мира, момент рождения современной системы социально-политических категорий¹⁸.

Для России XIX столетие ознаменовалось эпохой радикального кризиса правового и государственного устройства. В это период появляются и сталкиваются между собой разнообразные философские и политические течения, каждое из которых предлагало свои пути достижения совершенного общества. Новые идеи требовали соответствующего словесного оформления.

Особенно значительной семантико-стилистической перестройке подвергалась отвлеченная лексика. Именно в XIX в. этот

¹⁸ Koselleck R. Einleitung // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischsozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart Klett, 1972. Bd. I. S. XIII–XXVII; *Корокин Ю. С.* Развитие словарного состава русского литературного языка 30–90-х гг. XIX в. М.-Л., 1965. С. 39; *Буляховский Л. А.* Русский литературный язык первой половины XIX в. Киев, 1941. Т. 1.

круг лексики складывается в его современном виде. Главную роль в обновлении и изменении лексической системы русского языка в это время играют семантические сдвиги в кругу уже известных слов, а не образование или заимствование новых.

Все вышесказанное в полной мере относится и к предмету нашего исследования — понятию справедливости. Как мы видели, в XVIII в. это понятие уже получило «права гражданства» в различных жанрах русского литературного языка и приобрело достаточно широкий спектр значений. В XIX в. мы также не наблюдаем какого-либо единого, универсального значения слова «справедливость»; скорее, можно говорить о дальнейшем расширении семантического поля понятия, но динамика смыслов — появление новых значений, смещение акцентов в традиционных значениях — имела уже иной, чем в предыдущем веке, характер. Специфику этой динамики определил ряд факторов.

Во-первых, в XIX в. «справедливость» становится предметом понятийно-аргументативного обсуждения, объектом философской рефлексии представителей разнообразных течений общественной мысли, то есть попадает в *пространство социально-философского дискурса*. Именно эта черта, определив специфику метаморфоз понятия по сравнению с XVIII в., задала вектор дальнейшей судьбы «справедливости» в России.

Решающим фактором в процессе затухания у слов одних значений, активизации других и формирования новых становится функционирование слов в теоретических дебатах. Так, во многом под влиянием философско-политического дискурса тех лет, постепенно, по мере приближения к XX веку, угасает ведущее для XVIII в. представление «справедливость как истина», а лидирующее место отвоевывает наиболее употребимое к концу века понятие «социальная справедливость» — новое значение, возникшее под влиянием распространения в России идей марксизма.

Во-вторых, если в XVIII в. различные значения «справедливости» сосуществовали достаточно мирно, то в XIX в. понятие становится внутренне *конфликтным*, наполненным взаимоисключающими интерпретациями. Выделение и теоретическое обоснование какого-

либо из значений превращается в один из решающих факторов размежевания, а порой и конфронтации участников социально-философского дискурса того времени: так, различие в понимании справедливости легло в основу разногласий между славянофилами и западниками, внесло раскол в лагерь законников, а споры о путях ее достижения развели по разные стороны баррикад бывших соратников — русских социал-демократов и революционеров-марксистов. Разумеется, этот список участников баталий за «справедливость» можно продолжить.

В-третьих, являясь предметом социально-философских дискуссий, отдельные значения слова «справедливость» постепенно «обрастали» целой системой идей, преобразуясь из нейтральных понятий в базовые элементы разнообразных мировоззрений. Этот процесс привел к превращению «справедливости» в *идеологическое* понятие¹⁹.

Анализ документов показал, что все значения, обнаруженные в XVIII в., вошли в словоупотребление и XIX в. Главное внимание мы сосредоточим на тех смысловых нюансах, новых акцентах и различиях, которые внесли в семантическое поле «справедливости» различные философские направления и их теоретики. Но датировать появление новых нюансов, а тем более атрибутировать их какому-либо философскому течению или конкретному теоретику можно лишь условно. К тому же в рамках журнальной статьи было бы затруднительно воссоздать полную картину эволюции понятия.

Нашей задачей было очертить лишь общую схему развития понятия: определить векторы движения значений, описать их взаимоотношения внутри семантического поля; показать, как постепенно, в результате погружения в социально-философский дискурс, различные значения «справедливости» образовывали

¹⁹ Здесь определение «идеологический» не имеет уничижительного смысла, в котором часто употребляется в современной литературе. Для нас оно обозначает лишь принадлежность к конкретному мировоззрению, то, что Манхейм называл «рационально-обоснованной системой идей» (*Манхейм К.* Идеология и утопия. М., 1992. Ч. 1. С. 64).

своего рода автономные, часто конфликтующие миры, каждый из которых обладал своей системой рациональности, своими способами достижения справедливости, своими принципами поведения, своими критериями в оценке справедливого и несправедливого.

Проведенный анализ семантики показал, что в русском литературном языке XIX в. слово «справедливость» имело следующие значения: 1) справедливость-истина (соответствие фактам); 2) справедливость-правильность (соответствие неписанным правилам, традициям); 3) естественная справедливость; 4) юридическая справедливость (положительное право); 5) распределительная справедливость (воздаяние должного); 6) справедливость как социальное равенство; 7) революционная справедливость; 8) религиозно-нравственная справедливость.

Как мы видим, слово приобрело несколько новых по сравнению с XVIII в. значений. Но XIX век и традиционные значения обогатил новыми нюансами, по-иному расставил акценты, внес созвучные времени различия.

5.1. Справедливость как истина

В значении «истина, верное, точное отражение действительности» слово на протяжении XIX в. встречается достаточно часто в текстах самых различных жанров у широкого круга авторов.

Но постепенно коннотации «справедливости» и «истины» начинают ослабевать, теряют свою однозначность. Все чаще встречаются амбивалентные высказывания, где «справедливость» ассоциируется не только с сущим, но и с должным, правильным.

По сравнению с XVIII в. падает частота использования слова. Как носители языка, мы можем сказать, что в XX в. использование слова «справедливость» уже крайне редко связывается с отражением реальности. Употребление в таком значении ограничивается научной проблематикой, причем, как правило, сферой естественных и точных наук.

Показательно, что Большой академический словарь современного русского языка, хотя и фиксирует значение «справедливость

как истина», но иллюстрирует его в основном примерами XIX в.²⁰. Как мы можем объяснить затухание этого значения? Если исходить из Веберовской теории рационализации, то к концу эпохи Просвещения метафизическое единство мира распалось на автономные сферы науки, искусства и политики. Каждая из этих сфер имела свои ценности, свою систему рациональности. Для науки — это истинность, для искусства — красота, аутентичность, для политики — нормативная правильность. Проблематика должного уже не могла возникнуть в рамках научного дискурса. Она полностью отошла в сферу политики. Возможно поэтому значение справедливости как истины остается неизменным именно в естественно-научных дисциплинах. В остальных же сферах человеческой деятельности употребление слова отсылает к нормативной правильности поведения, то есть к нравственной сфере.

В этой связи небезынтересно обратить внимание на взаимовлияние семантических полей «справедливости» и «правды». Если в XVIII в. «правда» имела чисто моральные коннотации, то есть сохраняла свое древнерусское значение, не поддавшись процессу рационализации моральной сферы XVIII в., то в XIX в. положение меняется. Основным значением «правды» становится истина, точная репрезентация фактов, в то время как справедливость окончательно укореняется в нравственной сфере. Подчеркнем, что мы говорим лишь об основных значениях этих слов. В частности, понятие правды в нравственном смысле мы часто встречаем у славянофилов, у представителей русского религиозного ренессанса. Но это употребление носило остаточный, затухающий характер.

Итак, в борьбе двух значений «справедливости» — «истины» и «правильности» — победило значение «правильности». Мы наблюдали эту борьбу сначала в участвующем со второй половины XIX в. амбивалентном употреблении слова, а затем и в теоретически оформленном противопоставлении этих двух понятий в рамках философского дискурса. Обратимся теперь к более подробному рассмотрению развития смысла «справедливость как правильность».

²⁰ См. БАС. Т. 14. М.—Л., 1963. С. 578—580.

5.2. Справедливость как правильность

Употребление слова «справедливость» в смысле «правильность», то есть соответствие чьих-либо поступков или слов неписаным правилам суждения и поведения, в большинстве случаев имплицитно содержит в себе характеристику личности говорящего или того, о ком идет речь, и подразумевает *правоту* его слов или действий.

В первой половине XIX в. значение «справедливость как правильность» стало одним из краеугольных камней философской доктрины раннего славянофильства. Исходным пунктом в обосновании морали, которое приводили славянофилы, было разделение справедливости на внутреннюю и внешнюю и их противопоставление. *Внешняя справедливость* подразумевает формальный закон, наделенный принудительной силой, *внутренняя справедливость* — право обычное, то есть та справедливость, которая «вырастает из жизни и совершенно чужда развития отвлеченно-логического, ...предпочитает святость предания логическому выводу; нравственность требования — внешней пользе»²¹.

Резюмируя, можно выделить следующие базовые черты «справедливости-правильности».

Во-первых, такое понимание справедливости ставит во главу угла принцип удержания и воспроизводства традиции. Справедливое действие предполагает следование обычаю или традиции. Во-вторых, эта справедливость стремится прежде всего не к равенству, а к единству. Патернализм придает этим отношениям характер патриархальной семьи. Поддержание и проявление традиционно сложившихся иерархических связей между лицами составляет основную характеристику правильного, соответствующего обычным правилам жизни, а следовательно, справедливого поведения.

И, в-третьих, значение справедливости как правильности является антиподом значения справедливости как писаного закона.

²¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Московский сборник. М., 1852. Т. 1. С. 48–49.

Между ними (во всяком случае, в русской культуре, противопоставляющей государственно-правовой позитивизм и обычное право) имеет место антиномия двух принципов, которые, взятые каждый сам по себе, обладают немалой убедительностью, но не могут, однако, сосуществовать в едином пространстве.

5.3. Естественная справедливость

То же противопоставление писаному закону мы находим и в понятии *естественной справедливости* — новом значении, которое в лексике XIX в. еще не было широко употребляемым. (Следует отметить, что естественную справедливость не надо путать с естественным правом. Естественное право рассматривалось в новременной традиции как нравственное основание положительных законов, и таким образом между естественным и положительным правом устанавливалась прямая связь.)

Чаще всего мы находим такое понимание термина в трудах русских анархистов, где в острой полемике с другими влиятельными философскими течениями того времени (в первую очередь, с правовым позитивизмом и марксизмом) происходило оформление «естественной справедливости» в самостоятельное значение²².

Центральным для понимания значения «естественной справедливости» анархисты считали вопрос о ее отношении к положительным установлениям. Если в трудах правоведов — Чичерина, Редкина (раннего), Кистяковского, Новгородцева — естественное право входит в качестве составной, основополагающей части положительного права и частично растворяется в нем, то в учениях анархистов — Бакунина, Кропоткина — естественное право провозглашалось единственно обязательным, а положительный закон

²² В изложении содержания понятия «естественная справедливость» мы будем опираться на произведения идеолога русского анархизма Петра Алексеевича Кропоткина, перу которого, собственно, и принадлежит обоснование нравственных истоков анархизма и, в первую очередь, идеи «естественной справедливости». См., например, его работы «Анархия, ее философия и идея» (1906), «Нравственные начала анархизма» (1907), «Справедливость и нравственность» (1921), «Этика. Происхождение и развитие нравственности» (1922).

связывался лишь с репрессивной функцией²³. В развитии положительных законов анархисты видели не восхождение к идеалу справедливости, а последовательный отход от него²⁴.

Настоящая справедливость, данная людям от природы, одна и общая для всех. Справедливость является *антропологической характеристикой* человека вообще вне зависимости от его принадлежности к какому-либо государству, национальности, классу, партии и прочим социальным институтам. Представления о справедливости, по их мнению, вырабатываются в процессе эволюции («Основное свойство человеческого разума есть понятие о справедливости, то есть о равноправии»²⁵) и являются такими же «основными свойствами человеческой или даже живой природы, как потребность питания»²⁶.

Суть справедливости — признание равноправия всех людей, выводимого из человеческой природы.

Но идея равноправия у анархистов не исчерпывает понятия справедливости. Требование справедливости — требование одновременно и нравственное, экономическое, и социальное, так как предполагает *равенство* людей во всех этих областях. Такое понимание равенства вело к признанию необходимости социальной однородности общества и ко всеобщему *арифметическому равенству*, то есть к *равноценности людей*.

В этом требовании всеобщего равенства заключалось основное отличие «естественной справедливости», проповедуемой анархистами, от понятия справедливости как «естественного права», уходящего своими корнями в философию Нового времени. Равенство

²³ В дискурсе анархизма вместо понятия «естественная справедливость» часто употреблялись понятия «естественное право» или «естественный закон», что порождает определенную путаницу. Необходимо помнить, что использование этих терминов подразумевало коннотацию с «правом по природе» (*ius naturae*) как совокупностью допозитивных постановлений и противопоставлялось «праву по закону».

²⁴ Крпоткин П.А. Этика. Избр. труды. М., 1991. С. 296.

²⁵ Там же. С. 177.

²⁶ Там же. С. 296.

как принцип справедливости выдвигали многие мыслители XVIII в., однако они решали эту проблему, исходя из равенства людей как политических существ, как граждан. Их представление о равенстве простиралось только на сферу политического, то есть на равенство прав, и не затрагивало ни экономическую, ни социальную сферы.

Перечислим основные черты «естественной справедливости» и кратко обрисует характер ее связей с другими пониманиями справедливости. Во-первых, «естественная справедливость» предстает как совокупность всех сверхпозитивных прав человека, то есть существует до и вне закона положительного. Характерная для правового дискурса идея справедливого господства отбрасывается ради идеи свободы от господства. Понятие «юридической справедливости» и «естественной справедливости» — взаимоисключающие смыслы, вносящие в семантику справедливости конфликтность и внутреннее напряжение.

Во-вторых, носителем этой справедливости является каждый человек вне зависимости от его национальной, классовой, гражданской, партийной принадлежности. Это значение справедливости общечеловеческое, в нем имплицитно присутствует чувство общности каждого со всем человечеством. Каждый индивид справедлив уже в силу своей природы, являясь обладателем неотчуждаемых прав, то есть прав, которыми располагает каждый человек как человек вообще и которые он имеет при любых обстоятельствах, вне зависимости от договоренностей любого уровня. В этом отношении понятие «естественной справедливости» входит в диссонанс с понятием «справедливости как правильности», которое ориентировано прежде всего на поддержание традиции и обычаев, укорененных в культуре того или иного народа.

В-третьих, содержание понятия «естественная справедливость» ориентировано на идею полного — экономического, социального и политического — равенства, что сближает его с понятием «социальная справедливость» в русском марксизме.

5.4. Юридическая справедливость

В этом значении «справедливость» совпадает с понятием писаного закона. Именно таким оно пришло на Русь из Польши в XVII в.

Но даже в XVIII в. это значение еще не было распространенным и в обыденном употреблении было недостаточно явно выражено.

В XIX в. ситуация меняется: в понятии «справедливости» все настойчивее проявляются юридические коннотации. Одновременно расширяется и дифференцируется само семантическое поле «юридическая справедливость». Вероятно, семантическая дифференциация внутри этого понятия была связана с тем, что в XIX в. в России происходит интенсивное формирование буржуазного законодательства, и нюансы, связанные с пониманием справедливости как правовой категории, становятся предметом философско-юридического дискурса.

Несмотря на широкий смысловой спектр употребления слова в правовом аспекте, преобладающими, с нашей точки зрения, являлись два значения: *справедливость как писанный закон* и *справедливость как естественно-правовая категория*.

Оба эти значения мы встречали в XVIII в., и их сосуществование в поле юридической справедливости было вполне мирным.

В XIX в. эти значения были *противопоставлены* друг другу в рамках правового дискурса. Значение «справедливости» как «закона» нашло теоретическое обоснование в рамках философии правового позитивизма, а «справедливость» как «естественно-правовая категория» стала базовым понятием сторонников допозитивных оснований законодательства.

5.5. Справедливость как закон

Понимание «справедливости» в рамках философии государственно-правового позитивизма состояло в полном *отождествлении* справедливости и закона. Законодательная функция государства рассматривалась как единственный источник справедливости. Отцом такого понимания справедливости считается Гоббс, утверждавший, что «не истина, а авторитет создает закон». Согласно трактовке, отождествляющей «справедливость» и «закон», справедливость может иметь какое угодно содержание в зависимости от целей государственной политики, политической конъюнктуры, соотношения сил и формы власти.

5.6. Справедливость как естественное право

С точки зрения естественно-правовой теории знак равенства между законом и справедливостью низводит последнюю «до степени интереса отдельных групп»²⁷.

Справедливость представляет не относительные, а абсолютные начала, имеющие сверхклассовый, общечеловеческий характер, объединяющие людей как представителей человечества, и реализуется государством через закон и социальные институты путем реформ.

И в настоящем несовершенном состоянии человечества есть такие нормы права и морали, которые общеобязательны для всех, истекают из беспристрастной и нелицеприятной идеи справедливости, которая дает начало не буржуазным и не пролетарским, а общечеловеческим правовым представлениям, одинаково стоящим над богатыми и бедными, сильными и слабыми²⁸.

Значения «справедливость как закон» и «справедливость как естественное право», казалось бы, могут рассматриваться как самостоятельные. Но в понятии «юридическая справедливость» есть смысловой нюанс, который объединяет эти две трактовки, — это «беспристрастность».

5.7. Беспристрастность как принцип юридической справедливости

В этом значении слово «справедливость» употреблялось для характеристики процесса вынесения суждения, суть которого сводится к одному из основополагающих принципов юридической справедливости — судить невзирая на лица, то есть не учитывая личных заслуг, положения в обществе, родственных связей и т.д.

Употребление этого значения в XIX в. наблюдается в двух типах контекстов.

С одной стороны, значение «справедливость как беспристрастность» часто выступает в качестве характеристики конкретного лица

²⁷ Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900. С. 24.

²⁸ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 255.

(отметим, что всегда в ситуациях вынесения суждения, оценки, судилища).

С другой стороны, «беспристрастность» употребляется в отношении организации судопроизводства и воплощает идею формального равенства всех перед законом.

Следует отметить, что в понятии юридической справедливости присутствует и момент воздаяния по заслугам, то есть возмещения нанесенного ущерба посредством соразмерного наказания, но он носит подчиненный характер по отношению к требованию арифметического равенства, поскольку только равное ограничение создает из свободы отдельных лиц закон. Поэтому, еще раз подчеркнем это, основной смыслообразующей характеристикой юридической справедливости остается принцип беспристрастности или абстрактно-формального равенства.

5.8. Справедливость как воздаяние должного

В русском литературном языке XIX в. слово «справедливость» очень часто употребляется в словосочетаниях «отдать справедливость», «отдать должную справедливость». Здесь значение «справедливость» имплицитно связывается с понятием *«распределяющая справедливость»*.

Традиция употребления понятия в этом значении восходит к XVIII в. По своей распространенности оно уступало тогда лишь пониманию справедливости как истины. В XIX в. частота встречаемости данного значения в русском языке существенно возрастает — «справедливость как воздаяние должного» становится наиболее употребимым смыслом этого слова. Но количественные изменения не исчерпывали весь спектр перемен, произошедших с этим значением в XIX в.

Проведенный нами анализ различных текстов XIX в. продемонстрировал определенную динамику *критериев* распределяющей справедливости по сравнению с XVIII в., что привело к существенным изменениям самого значения. Если до середины века это значение выступало в контекстах, связанных с личностным развитием и совершенствованием, то есть как нравственно-этическое

понятие, то в 60-е гг. оно принимает ярко выраженную социальную окраску: проблема справедливости воздаяния становится прежде всего проблемой внешнего устройства общества, а точнее, развития его экономической сферы.

Итак, примерно до середины XIX в. основным содержанием распределительной справедливости остается воздаяние почестей по заслугам (как и в XVIII в.). Но постепенно, по мере смещения употребления понятия «справедливости» из этической сферы, связанной с понятием личного нравственного совершенствования, в социально-философский дискурс, где проблема справедливости рассматривалась как социальное явление, смысл распределяющей справедливости стал трактоваться как распределение или, точнее, как перераспределение сугубо материальных благ.

Решающую роль в этом смысловом сдвиге сыграло возникновение «социальной темы» в рамках философского дискурса второй половины XIX столетия. Характеризуя состояние философской мысли этого периода, С.Н. Булгаков писал:

Крайне непопулярны среди интеллигенции понятия личной нравственности, личного самоусовершенствования, выработки личности (и, наоборот, особенный, сакраментальный характер имеет слово «общественный») ²⁹.

Аристократический дух первой трети XIX в., преклонение перед самобытностью личности, индивидуальной свободой и самосовершенствованием постепенно сменились мироощущением разночинской интеллигенции с ее культом социальности.

Теперь более простой взгляд входит в общее сознание: обращено внимание на распределение благ природы между людьми, на организацию общественных отношений. Во всех науках поэтому разрабатывается понятие об обществе ³⁰.

²⁹ Булгаков С.Н. 1991. Героизм и подвижничество. Из размышлений о природе русской интеллигенции // Вехи: Интеллигенция в России. М., 1991. С. 64.

³⁰ Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. М., 1948. С. 585–586.

Социальный подход утверждал внешнюю обусловленность человеческого характера, отрицал идею личной ответственности. В контексте социального подхода вопрос о нравственном совершенствовании человека определяется фактом общественной жизни. Причина несправедливости, отсутствие совершенной жизни лежит не внутри человека, а вне. Она коренится в несправедливом и несовершенном общественном устройстве: суть социального понимания справедливости — положение о коренной зависимости добра и зла в человеке от внешних условий, его воспитания и образования. Таким образом, справедливость не рассматривается как результат совершенствования человека и *вопрос справедливости из этического превращается в вопрос социальный*. Следы «социального переворота» в понимании сущности справедливости появляются, естественно, и в словоупотреблении. Все чаще справедливость сочетается со словами «социальный», «общественный», «общество».

Новый смысловой нюанс мы находим преимущественно в социально-философских и публицистических произведениях второй половины XIX в., и особенно, что естественно, в трудах русских марксистов.

Марксисты понимали справедливое вознаграждение как распределение благ, общих для всех граждан, пропорционально *трудовому вкладу* в общее дело.

Но парадоксальность марксистских подходов к распределительной справедливости состояла в том, что в идеале они стремились к максимальному возможному равенству, когда каждый будет получать в соответствии с потребностями. Дифференцированное, в соответствии с вкладом, распределение принималось как неизбежное зло, как временное подспорье, которое будет отброшено за ненадобностью в мире всеобщего единства и равенства.

Итак, мы видим, что помимо изменения мерил воздаяния по заслугам в рамках распределения появляются два противоположных принципа — принцип социалистического распределения в соответствии с трудовым участием и коммунистического распределения в соответствии с потребностями. Но если первый принцип вполне отвечал сущности классического определения

распределяющей справедливости, предполагавшего не равное, а соответствующее достоинству — пропорциональное распределение различных благ, то принцип коммунистического распределения, напротив, апеллировал к эгалитарному принципу, требуя полного социального и экономического равенства. Возможно, что здесь мы имеем дело с возникновением нового значения, вырастающего из недр распределяющей справедливости — *коммунистической справедливости*, которая, будучи содержательно связана, в первую очередь, с вопросами распределения, тем не менее в основу распределения берет иной, чем распределяющая справедливость, принцип.

5.9. Революционная справедливость

Это значение справедливости тесно связано с распространением идей марксизма в России.

Каждый класс проповедует свое представление о должном, и поскольку классовое общество — это всегда антагонистическое общество, то и представления о справедливости отдельных классов носят несовместимый, антагонистический характер. Иначе говоря, русский марксизм ставил достижение справедливости в прямую зависимость от классовой борьбы. Он стремился к справедливости через разрушительные силы революционной стихии. Основным признаком революционной справедливости является допущение *насилия* в рамках справедливого действия, необходимость которого определялась классовым характером справедливости.

5.10. Религиозно-нравственная справедливость

Экспансия марксистских подходов не могла не вызвать ответной реакции в развитии русской этической мысли.

Идея социальной детерминированности справедливости, ее обезличенный характер подвергалась критике со стороны религиозных мыслителей, представителей так называемого русского религиозного ренессанса В. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева и ряда известных русских писателей, в том числе

Л. Толстого, Ф. Достоевского. Все они пытались создать альтернативы социальной концепции справедливости.

Основной специфицирующей чертой религиозного подхода к справедливости является утверждение ее глубокой личностной природы, данной человеку Богом вместе с душой. Источником справедливости на земле явится не история, не развитие социальных классов и общественных отношений, а нравственная инициатива и подвижничество отдельных людей.

В основу справедливости должна быть положена не идея внешнего устройства, а *идея внутреннего совершенствования и самотворчества*.

Несправедливость человеческой жизни происходит не от социальных причин и социальными причинами не может быть объяснена. Понимание справедливости лишь как выражения интересов какого-либо класса лишает личность свободы нравственного восприятия и нравственного суждения. Проповедь общественного переустройства равносильна тому, как если бы кто-то утверждал, что «людям не надо идти самим, своими ногами туда, куда они хотят и куда им нужно, но что под них подведется такой пол, по которому, не идя своими ногами, придут туда, куда им нужно»³¹.

Проблема справедливости в этом контексте становится не социальной, а духовно-нравственной проблемой, вопросом возрождения духовности в человеке и новых духовных отношений между людьми.

Правовая справедливость, общественные реформы, принудительные законы играют здесь второстепенную роль. Нужно лишь пойти по пути личного совершенствования. «Изменять формы жизни, надеясь этим средством изменить свойства и мировоззрения людей, все равно, что перекладывать на разные манеры сырые дрова в печи, рассчитывая на то, что есть такое расположение сырых дров, при котором они загорятся. Загорятся только сухие дрова, независимо от того, как они сложены»³².

³¹ Толстой Л.Н. Сочинения графа Л.Н. Толстого. Изд. 12-е. М., 1911. Т. XIV. С. 508.

³² Там же. Т. XIX. С. 238.

Итак, придя на Русь в XVII в. в своем «юридическом» значении, воплощая новые практики унифицированного законодательства централизованного государства, за три века своей «русской истории» «справедливость» превратилась в многозначное понятие. На протяжении всего XIX в. в рамках социально-философского дискурса происходило оформление каждого из значений слова в самостоятельную, рационально обоснованную систему идей со своими теоретиками, принципами и критериями справедливого и несправедливого. Постепенно значения все более обособлялись, входя в конфронтацию друг с другом. Именно поэтому не существует общего универсального понятия «справедливость», объединяющего все значения. Каждое значение преобразовалось в отдельный «мир справедливости» — универсальный и самодостаточный³³.

Для каждого из миров справедливости характерна своя, несовместимая с другими значениями, «грамматика бытия». Логика аргументации, используемая в одном мире, непонятна и неприемлема в другом. Поэтому попытка абсолютизации какого-либо одного значения, выделения его в качестве ведущего разрушает естественный исторически сложившийся спектр представлений о справедливости.

Проведенный в данной работе анализ понятия «справедливость» через словоупотребление, на наш взгляд, продемонстрировал, что, несмотря на наше страстное желание абсолютных истин и вневременных значений, факт состоит в том, что понятия не имеют абсолютного, данного Богом или постигаемого разумом значения, так как не существует абсолютных сущностей вне фактов практического опыта. Значение — это просто результат различного употребления слов, то есть слово имеет значение только в потоке жизни.

³³ Отметим, что вывод об отсутствии универсального понятия справедливости не ограничивается контекстом русской культуры. Анализируя классические тексты западной политической философии, Люк Болтански и Лоран Тевено выделяют шесть автономных значений справедливости — шесть миров (*cité*), одновременно существующих в пространстве западной культуры. См.: *Boltanski L. and Thévenot L. De la Justification. Les Economies de la grandeur. Paris, 1991.*

Наши представления о справедливости опираются на социально установленное множество имплицитных правил, воплощенных в различных пониманиях справедливости и транслируемых через язык. Однако принципиально важным является то, что такие множества правил начинают существовать в конкретные исторические периоды, при конкретных социальных обстоятельствах и не являются универсальными.

Не существует универсальных значений справедливости, которые не являлись бы внутренними по отношению к некоторой конкретной традиции или шире — «форме жизни».

Это предполагает отсутствие некоего монопринципа, общего для всех смыслов справедливости. Вследствие отсутствия такого нейтрального стандарта для сравнения и предпочтения какого-либо одного из значений справедливости, рациональные дебаты о ее сущности могут возникнуть только внутри одного из «миров справедливости».

На первый взгляд предлагаемый прагматический подход к понятию справедливости может представлять лишь академический интерес. Но такое впечатление может создаться лишь при достаточно поверхностном рассмотрении. Этот подход несет в себе прежде всего терапевтическую функцию.

Здесь агентом власти выступают не только и не столько различные политические инструменты, с применением которых мы обычно связываем надежды на освобождение и справедливое мироустройство, а язык, «истинный хозяин» (Р. Барт), который являет себя как деперсонифицированное начало, гораздо более неумолимое в своей неизбежности, чем любой диктатор или политический институт.

Станет ли язык «тюрьмой» или основой консенсуса, зависит от нашей смелости и способности взглянуть на «работу» языка, которую раскрывает нам прагматический подход к ценностям культуры.

«ПРАВДА» В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОГО СЛОВАРЯ «НЕПЕРЕВОДИМОСТЕЙ»

Константин Сигов

1. К рассмотрению «правды» в новом контексте

Моя статья является развитием исследования, часть которого в форме словарной статьи «Pravda» была опубликована во Франции в «Европейском словаре философий: лексиконе непереводимостей»¹.

Различные аспекты полисемии слова «правда», которые для славян очевидны (и потому остаются имплицитными), нужно вновь эксплицировать для западных читателей (особенно для незнакомых со славянскими идиомами).

«Правда» — омоним или нет? Прояснению вопросов, которые поднимает эта проблема, был посвящен целый ряд семинаров в Париже и в Киеве. В краткой форме обозначим первый ряд положений. Слово *pravda* вопреки однозначному характеру эквивалентов, при помощи которых его переводят — *verité*, *truth*, *Wahrheit*, — означает не только истину, но и справедливость. При рассмотрении однокоренных слов, таких как право, справедливость, правосудие, акцент падает прежде всего на второе значение. Впрочем, концепт правды не является омонимичным: его смысл сопротивляется полному размежеванию понятий «истина» и «справедливость» (теория и практика; отметим, что понятие «правда» не употребляется в естественных науках.). Но парижские философы возражали на это, что «с точки зрения французского языка славянское слово “*pravda*”, которое означает с одной стороны *justice*, а с другой стороны *verité*, — омоним».

Новизна формы и содержания «Европейского словаря философий» не означает разрыва с традиционной парадигмой тезауруса.

¹ Sigov C. «Pravda» // Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles / Sous la direction de Barbara Cassin. Paris: Seuil-le Robert, 2005. P. 980–987.

Словарь развивает одну из ключевых линий европейской философии языка, а именно ту, которая восходит от Вильгельма фон Гумбольдта к Эмилю Бенвенисту².

Подзаголовок — «Лексикон непереводаемостей» — никак не означает, что здесь собраны термины, которые никогда не переводились или не могут быть переведены. Скорее «непереводимым» является слово, которое постоянно продолжают (не)переводить. Его переводы иногда приводят к появлению неологизмов или сообщают новые значения старому слову. Они сигнализируют о том, насколько в различных языках и отдельные слова, и сети понятий не совпадают. Разве мы мыслим одно и то же, говоря «*mind*», с одной стороны, или, с другой — «*Geist*», с третьей — «*esprit*»? Или когда слово *mimesis* переводят как «репрезентация» вместо «подражание»? Каждая статья словаря отталкивается от конкретного узла непереводаемости и сравнивает терминологические сети, изломы которых составляют историю языков и культур Европы.

«Европейский словарь» не скрывает своих политических импликаций. Право европейских языков на существование не сводится к защите редких пород и видов, находящихся под угрозой исчезновения. Для краткости обозначим две позиции, от которых словарь решительно отмежевывается³.

Первую позицию выражает официальный английский язык Европейского союза и научных конференций. Как известно, точные науки уже избрали английский для большинства публикаций не только в Америке, но и в Европе. В исторической перспективе английский претендует на роль международного языка-посредника, которую в прежние эпохи играли греческий язык, затем латынь, далее французский. Лейбниц и его идея универсальной характеристики описывает эту парадигму. Лейбниц писал об этом на французском. Сегодня функцию *lingua-franca* исполняет английский —

² К его знаменитому «Словарю индоевропейских социальных терминов» (М., 1995).

³ См. Cassin B. Présentation // Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles. Paris: Seuil-le Robert, 2004. P. XVII-XXII.

язык технократии и рынка. Но дело не сводится к этим фактам. С ними связана философская позиция универсальной логики, одинаковой для всех времен и народов — как для Аристотеля, так и для моего коллеги из Оксфорда или Бохума. Не важно, какой язык, например английский, одевает понятия. Для радикального крыла англо-саксонской философии вызывает сомнение статус «континентальной философии», которая увязла в исторических и герменевтических проблемах полисемии.

Другая позиция, от которой отмежевывается «Европейский словарь», — это линия, ведущая от гения языков и его клише к «онтологическому национализму». Жан-Пьер Лефевр анализирует идеи Хайдеггера по поводу абсолютного приоритета греческого языка и его стремление настаивать на исключительных прерогативах *своего* языка. «Европейский словарь» никак не склонен сакрализировать непереводаемость или абсолютизировать несовместимость языков. Никакой язык, мертвый или живой, не имеет сакрального статуса.

Итак, ни первая крайность, ни вторая: ни логический универсализм, индифферентный к языкам, ни национализм, который «эссенциализирует» свой язык. В фокусе «Европейского словаря» не изолированное понятие, а семантическая сеть и контекстуальная множественность значений⁴.

Контекст «словаря непереводаемостей» способствует новой перспективе освещения слов и концептов. Это обогащает рассмотрение интересующего нас понятия «правда».

В данном случае нельзя ограничиваться обычной схемой трактовки этого слова. Переход от этимологического «корня» к авто-

⁴ Интересные мысли об актуальности русского перевода и дополнения «Европейского словаря философий» развивает Наталья Автономова в статье «О философском переводе» в журнале «Вопросы философии» (2006 г., № 2). Не могу не ответить благодарностью на ее упоминание описания специфики славянских слов в «Европейском словаре»: «Описать эту специфику постаралась бригада филологов с Украины (А. Васильченко, Т. Голиченко, В. Омелянчик, К. Сигов и др.), и спасибо им за их труды». Упомянутая киевская «бригада» приглашает переводить «Словарь» коллег из иных бригад...

хтонному «стволу» не соответствует компаративной методологии исследования. Его герменевтику стимулирует удвоенное внимание к горизонтам древних и новых языков, к переводу и непереваемости «правды» в кругу ее сестер, а также близких и дальних семантических родственников.

2. Славянская «правда» — правосудие индоевропейцев

Славянское слово «*п^ра^вда*» соответствует греческому *dikaïosunē* и латинскому *justitia*. Оно образовано от славянского корня *п^рав* — «прямой, правый»⁵. Наиболее вероятная этимологическая версия относит *п^рав* к индо-европейскому *prō-vo-*, родственному латинскому *probus*, «добрый, честный, порядочный» (*pro-bhus*), др.-индийскому *prabhū-* «выдающийся, превосходящий», англосаксонск. *fram* «сильный, деятельный, смелый». В старославянском, болгарском, украинском и русском языках первое значение «*п^равды*» — справедливость, второе — истина; сербохорватская «*п^рâвда*» — тяжба, процесс, словенская «*prâvda*» — положение, закон, судебное дело, аналогичны коннотации чехословацкого «*pravda*» и польского «*prawda*». Современное слово «*п^раведник*» восходит к старославянскому и соответствует греч. *dikaïos*, *agios*, *martis Xristou*. Антониму «*неп^равда*» соответствуют *adikia*, *anomia*, *injustice*.

По логике вещей слову «*п^равда*» должно отводиться центральное место в философском словаре языка, которому оно принадлежит. Но пытаясь найти статью о правде в «Философской энциклопедии», опубликованной в СССР в пяти томах, сталкиваешься с ее отсутствием. Почему? Это молчание — дистанцирование от все-сильной в эту эпоху газеты «Правда» и от ее вопиюще неверного заглавия — помещает идеологические резоны, обстоятельства места, времени и цензуры в контекст классических проблем социальной философии.

⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М., 1996. С. 352.

Историк и философ Георгий Федотов в эмиграции в Америке после Второй мировой войны пояснял:

The Russian word *pravda* is particularly rich in meaning; “justice”, “righteousness”, and even “truth” can be expressed by this term. And one encounters it indeed in its opposite *nepravda* (injustice) at every step in the annalistic account of interprincely relations...⁶.

Переводы не изменяют смыслу слова, когда *правда* соответствует греческому *dikaiosune* Септуагинты или *dike* Гераклита и Софокла (*Dike* — правда Антигоны). Классические формулы, такие как «солнце правды» — *sol justitiae* — отражают традиционную этико-космологическую аналогию. Ее суть выражает принцип: «мир стоит праведниками».

Нарушение синтеза *praxis* + *kosmos* после «коперниканской революции» колеблет семантическую стабильность «правды». Особенно ее вошедший в поговорку практический характер. В словаре Даля *правда* определена как «истина на деле, истина во образе, во благе; правосудие, справедливость». В примерах, приводимых Далем, акцент отчетливо падает на активное участие и акт как таковой: «Творите суд и правду», «Стоять за правду», «Жить по правде», «Правдивость как полное согласие слова и дела». Многочисленные поговорки этого ряда продолжают жить в современном языке, отсылая к традиционным словосочетаниям, запечатлевшим длительное влияние раннего перевода литургии, псалмов и Писания на славянский язык — дело свв. Кирилла и Мефодия в IX в. (ср. хронологию аналогичных переводов с латыни на «вернакулярные» языки на Западе).

Р. Якобсон и Н. Трубецкой в XX в. доказывают основополагающую роль лингвистического и литургического творчества Кирилла и Мефодия в создании словаря основных славянских понятий⁷. Их герменевтика эксплицитно развернута на дискуссии в Венеции

⁶ *Fedotov G.* The Russian Religious Mind (II). The Middle Ages. The 13th and the 15th Centuries, ed. Foreword J. Meyendorff, 1966. Vol. II. P. 171.

⁷ *Jakobson R.* Selected Writings in 7 Vols. Ed. St. Rudy. The Hague: Mouton, 1962–1985. Vol. 6: Early Slavic Paths and Crossroads.

в 867 г. по поводу «трехязычной ереси» — обвинения славянского перевода в нарушении сакральной привилегии трех литургических «непереводимых» языков: еврейского, греческого, латыни. Кирилло-мефодиевская новация будет возобновлена в переводах гуситов (XIV в.), отразится в трудах «языков» Реформации по всей Европе и, наконец, в литургической реформе Рима в XX в. и провозглашении Кирилла и Мефодия патронами объединенной Европы (1980). Но парадоксальна сегодня ситуация самого славянского литургического языка (в котором слову *правда* отведена значительная роль): как это было и с латынью до недавнего времени, спор по поводу (не)переводимости славянского⁸ продолжается вплоть до сегодняшнего дня. В конкретном случае слова *правда* его литургическое употребление сохранило для языка Достоевского и Пастернака традиционные слои семантики, исчезающие при переводах *justice* и *verité*.

3. Правда и зазор между легальностью и легитимностью

Развитие семантики «*правды*» происходит вне систематического и непосредственного влияния римского права. Ее рамки не фиксированы в сетке кодифицированных понятий — тем самым отсутствует ряд препятствий для радикальной проблематизации ее отношений с собственно юридической стороной. Но об исходной значимости этих отношений неопровержимо свидетельствует история: *правда* — ключевое понятие местного права, дающее название древнейшему у восточных славян письменному своду законов «Правда русская» (XI в.).

Модернизация словаря правосудия в Новое время модифицирует семантику «*правды*», не отменяя ее правового значения, но скорее закрепляя его высший статус. Петр I, параллельно с заказом Лейбницу составить систему социальной классификации в империи (Табель о рангах), велит Феофану Прокоповичу законодательно

⁸ Седякова О.А. Церковнославянско-русские паронимы: Материалы к словарю. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. 430 с.

закрепить абсолютную власть императора в документе «Правда воли монаршей» (1722 г., в тексте прослеживается прямое влияние Гоббса и Пуфендорфа)⁹. Переводима ли в данном заглавии «*правда*» термином «легитимность»?

Такой перевод будет не раз оспорен. В ответ на абсолютистскую версию резкой рационализации права последует не менее резкая и рационалистическая реакция русских якобинцев во главе с полковником Пестелем (повешенным в 1825 г.), который озаглавит свою Конституцию «Русская правда». Но переводима ли тут «*правда*» словом «конституция»?

На этот исторический вопрос безуспешные попытки конституционных ограничений монаршей «Правды» вплоть до революции 1905 г. ответили негативно. Такого типа вопросы не сводят философско-филологические проблемы перевода к историко-политическим позициям. Релятивизируя представление о неизменной сущности слова «*правда*», мы открываем его скрытые теперь семантические измерения, которые остались неосуществленными возможностями. Непереводимые сегодня, они представлялись шансами перевода в сети европейских идиом; но ход революций распорядился иначе. Во всяком случае, в противовес их нынешнему всеобщему забвению, важно подчеркнуть: исходное правовое значение слова «*правда*» преодолевает все перипетии вплоть до систематического уничтожения и смещения Революцией октября 1917 г. правовых институций старого режима и старых лингвистических репрезентаций справедливости.

Правовой нигилизм советской эпохи сказался на лексике основных законодательных документов постсоветских стран. В конституциях Российской Федерации, Беларуси и Украины понятие «*правда*» отсутствует...

4. Правда и истина

Право и этика позитивным образом указывают на практическую философию как на область применимости понятия *правда*; не-

⁹ Гурвич Г.Д. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915.

гативное определение границы употребления этого понятия дано гносеологией и естественными науками — они оперируют *истиной*, а не *правдой*.

Современные науки либо отбрасывают слово «*правда*», либо элиминируют его ближайший семантический контекст: «*обет, обещание, присяга, повеление, заповедь, постановление, правило, законы, договор, суд, свидетель*». Античная философия расширяла области применения слова *закон* (*nomos*), перенося его по аналогии с полиса на космос, из мира людей в мир природы. С XVII в. под влиянием успехов механики аналогия переворачивается: концепт «физических» законов после демонстрации своей небывалой эффективностью в описании материальных объектов начинает детерминировать правосознание людей и «социальную физику». Натурализм возводится в социальный проект.

Среди трех измерений действия — «кто?», «где?», «что?» — натурализм абсолютизирует наиболее отвлеченную от лиц и обстоятельств сторону: «что (делать)?» Нивелировка конститутивных для «*правды*» измерений — личностного «*кто*» и ситуативного «*где*» (аристотелевская «уместность» *epieikses*) ставит *правду* в полную зависимость от инструментально толкуемой *истины*¹⁰. Но этим не снимается биполярность между *истиной*, отвечающей на вопрос о сущем, и *правдой*, отвечающей на вопрос о должном. *Истина* констатирует, например, «физиологию» болезни индивида или общества; *правда* переходит к вопросу о должном состоянии, отталкиваясь от недолжного. Императив активного осуществления *правды* резко усиливается с того момента, как она сводится к прикладному применению уже познанной *истины*. Отрыв *правды* от конкретного «кто» (фундаментально непостижимого) и «где» (локализирующего знание) выигрывает в универсальности охвата и энергичности применения. К рубежу XIX и XX вв. «конфликт факультетов» решается воинственным доминированием естественных наук, отрывом от «негативной теологии», философии и наук о человеке, включением

¹⁰ Чижевский Д. И. К проблеме двойника. Из книги о формализме в этике // О Достоевском. Под ред. А. Л. Беа. Прага, 1929. С. 29–30.

последних в дисциплинарный порядок университетского примата истины над *правдой*.

5. Оппозиция *tabula rasa* / *thesaurus*

Реванш «правды» в пространстве, геометризированном Наукой, моралистичен и универсален. Руссоистский бунт против Энциклопедии и абсолютизма во Франции XVIII в. качественно радикализуется «работой Негативного» гегелевской Энциклопедии в Царской империи. Протест Льва Толстого против насилия не останавливается на уничтожающей критике полицейского государства, войны, армии, но обрушивается и на аппарат правосудия, чья функция ограничивать насилие не осуществима без прибегания к насилию. Выдвигается требование осуществить полное отделение евангельской правды-прощения от языческой правды-мести (например, просьба Вл. Соловьева и Л. Толстого к Александру III в 1881 г. помиловать террористов-цареубийц).

Отмена рабства в Америке и в Европе (в том числе в 1861 г. в России) частично поясняет завышенность надежд на справедливость и *bienveillance* в этот период. Неразумный скачок в натуралистической аргументации Соловьев резюмирует силлогизмом: «человек произошел от обезьяны — *поэтому* давайте любить друг друга». Тревога о банкротстве или кредитоспособности европейских «sources of the self» (С. Taylor) связана с отчуждением моральной максимы от лица, произносящего ее в Нагорной проповеди, и от пространства, в котором ее сияется осуществить. Но капитальный фактор пространства — от Балтики до Тихого океана — оказывает огромное влияние на топику Правды, на прямоту и размах *Tabula rasa*. Географы подсчитают размер последней империи: 1/6 земной суши. Глобализация эгалитарной справедливости в этом мире без пределов и границ многое поясняет в неумолимой логике «Бесов» Достоевского и большевизме. Поскольку гиперболическая воля к стиранию старого зла на континенте не приводит к появлению «нового человека», то она превращается в месть тому, что есть. Справедливость деградирует на пути реванша к его корню — мести.

На стыке эвклидовой геометрии и революционной географии извращенная «правда» не разрывает узел насилия, но ту же затягивается в него, теряя своего естественного союзника — свободу.

Все или ничего, *thesaurus* или *tabula rasa* — так поляризируется спор между Соловьевым и нигилизмом.

Аргумент трактата В. Соловьева «Оправдание добра» направлен на раскрытие в правде сопряжения свободы гражданской (права) и свободы совести (морали). В противовес юридическому нигилизму Толстого Соловьев утверждает о правде:

Вот термин, в котором одном воплощается существенное единство юридического и нравственного начал. На всех языках нравственные и юридические понятия выражаются словами или одинаковыми, или производными от одного корня <...> *dike* и *dikaiosune*, *jus* и *justitia* как русское «право» и «правда», нем. *Recht* и *Gerechtigkeit*, англ. *right* и *righteousness* различают эти два слова только приставками; ср. также еврейское *цедек* и *цдака*¹¹.

Соловьев определяет правду «как должное отношение ко всему»¹² — универсальный принцип его философской системы, его Тезауруса.

Соловьев переводит на французский в своей книге «*L'Ideé russe*» суждение И.С. Аксакова о превращении церковного управления в один из департаментов государственного аппарата: «*A l'idéal d'un gouvernement (pravlenie, pravda interieure) vraiment spirituel on substitue celui d'un ordre (pravda) purment formel et exterieur*»¹³ (р. 91). Почему Соловьев переводит правду через *ordre*? Трудность перевода здесь упирается, в частности, в несовпадение двух разграничений: между внешней правдой и внутренней правдой по-русски, и между *justice*-институцией и *justice*-добродетелью по-французски.

Крупнейший из последователей Соловьева Семен Франк в написанной по-немецки статье «Русское мировоззрение» (1925) подчеркнет:

¹¹ Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия. М., 1988. С. 447.

¹² Там же. С. 205.

¹³ Soloviev V. La Sophia et les autres écrits français. France, 1981. P. 91.

В русском языке существует очень характерное слово, которое играет чрезвычайно большую роль во всем строе русской мысли — от народного мышления до творческого гения. Это непереводимое слово *правда*, которое одновременно означает и *истину*, и *моральное и естественное право* — так же, как и в немецком языке слово «*richtig*» означает нечто теоретически и практически соответствующее или адекватное¹⁴.

6. Проекты преодоления разрыва между теорией и практикой при помощи «правды»

В Новое время «непереводимость» слова *правда* связана с разделением между «*vita activa*» и «*vita contemplativa*» (Н. Arendt). Изобретение «технологии» (концепта и феномена, как показывает школа А. Кюргё) обусловлено тем, что на смену парадигме дивергенции «техне» и «эпистеме» у Платона и Аристотеля приходит парадигма их конвергенции у Декарта и Бэкона. Аксиоматику «практической философии» и ее базовых концептов трансформирует технологический «практицизм» как решающий критерий научных теорий или идеологических доктрин. Опора на такое технологическое изобретение, как пресса, открывает путь для политической инструментализации «правды».

После двух «Критик» Канта, в которых радикально разграничены «теоретический разум» и «разум практический», в европейской философии выделяются три пути их синтеза: эстетико-антропологический (Шиллер), политико-спекулятивный (Гегель), социо-исторический (Маркс).

а) Эстетический синтез русских шиллерианцев стремится объединить практическое Добро и теоретическую Истину в понятии Правда: такова специфика «вести» русского романа и таков лейтмотив литературной и социальной критики (поверх различий консерваторов и революционеров). В анналы радикальной интеллигенции входит формулировка этой идеи Н.К. Михайловским:

¹⁴ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 182.

Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются только одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое¹⁵...

б) Политический синтез славянских гегельянцев стремится объединить истину и справедливость в концепте государства. Но если для Германии характерно определение государства через философию права (*Recht*), то для России — через философию правды (*legitimité-justice*). Короткое замыкание концепта «государства» с концептом «правда» характеризует утопию правых гегельянцев. Например, идеологи евразийства осуществляют в теории этатизацию правды. Евразийский историк М. Шахматов завершает в 1921 г. работу «Государство Правды (опыт по истории государственных идеалов в России)» диагнозом: «Современная Европа отошла от “государства правды”. Некоторые его элементы сохранились разве лишь в Англии, где не совсем еще отделены религия и право, право и нравственность»¹⁶. Диагностика этого типа смешивает два порядка «непереводимостей». Во-первых, рационализация юриспруденции различных традиций Европы не сделала идентичными понятия *pravda/recht/droit/law* (отсюда ссылка на «традиционную» Англию, ср. *law-right*). Во-вторых, в рамках самой русской идиомы не удастся перевод *правды* в юридические термины, детерминированные на континенте диссоциацией религии, морали и права, особенно — силы и права.

в) «Единство теории и практики», декларируемое марксизмом-ленинизмом, — главная причина его успеха на континенте, тщетно ищущем указанное единство. Маркс возвращает в центр философии концепт Аристотеля *praxis*, переориентируя его на «технологии истории». Марксизм сулит интеллигентность политического

¹⁵ Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 49.

¹⁶ Шахматов М. Государство Правды (опыт по истории государственных идеалов России) // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4.

действия в настоящем и исторической теории в прошлом и будущем для всего человечества и заменяет Библию в библиотеках интеллигенции. Но при этом библейское понятие *правда* с забытыми эсхатологическими обещаниями остается для русской интеллигенции символом нового синтеза. Его критикуют после революции 1905 г. разорвавшие с марксизмом Н. Бердяев, П. Струве, С. Булгаков, С. Франк и др. «Интеллигентской правде» Бердяев противопоставляет «философскую истину» и призывает к поиску иного синтеза, «синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории и практики, “правды-истины” и “правды-справедливости”»¹⁷.

Но согласно пессимистическому анализу Льва Шестова, правда безоружна перед экспансией Утопии — системы сверхтеоретических ответов на сверхпрактические вопросы¹⁸.

7. Трудности обратного перевода: justice — pravda — vérité

Сен-Симон и Фурье вводят словосочетание *«justice (pravda) sociale»* в широкий оборот в России. Столетие развития русской революции сообщит здесь как социальной идее, так и ее лексической форме гипернасыщенность, отсутствующую в западных источниках. Слово *правда*, уже и без определения «социальная», приобретает резкий социальный взрывной акцент. Акцент-вызов — вызов старому семантическому строю. Этот акцент легко различим в работах Достоевского эпохи его фурьеристской молодости; он существенно перемещается, но не исчезает бесследно в его поздних работах — предостережениях против революционной одержимости. Вокруг слова *правда* разворачивается ткань (мета)юридических процессов «Преступления и наказания» и «Братьев Карамазовых». Правда — ось «Пушкинской речи» (1880), рассматриваемой как интеллек-

¹⁷ Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 29.

¹⁸ Шестов Л. Что такое русский большевизм? // Странник. Вып. 1. М., 1991. С. 47–59.

туальное завещание Достоевского (цитатой из нее начинается, например, «Европейский нигилизм» Хайдеггера). Учитывая все семантическое обогащение этого понятия, было бы уже недопустимой редукцией делать обратный перевод «правды» на французский, прибегая к исходному концепту *«justice sociale»*. Но и перевод «правды» как *verité* (версия, опубликованная в «Плеядах») — пример «непереводимости», лишаящей читателя всей перекрестной референции поисков «справедливости» во Франции и России (франкофонная русская интеллигенция скрещивает французские идеи и церковно-славянскую лексику).

8. Правда: слово, обладающее силой закона и превосходящее закон

Великая искательница правды — литература, и ее универсальная лаборатория в огромной степени формирует представление о слове как высшем суде и законе. «Начиная с Гоголя, русская литература становится учительной, она ищет правды и учит осуществлению правды»¹⁹. Владимир Соловьев скажет, что «Мертвые души» стали для России «Страшным судом» до поражения в Севастополе. Концепт «правды» ассоциируется с гоголевской фигурой Ревизора старого режима (эта константа переживет столетие исторических катаклизмов, и мы встречаем у Михаила Булгакова версию Ревизора советского режима). Правда — Ревизор — входит во все клетки и дела столицы и провинций империи, обнаруживая исключительную аналитическую силу основного критерия и инструмента ревизии. «Со словом нужно обращаться честно» — эту гоголевскую максиму Соловьев вынесет в эпиграф поздней статьи о проблеме свободы совести в империи. Многослойная фальшь в отношениях церкви и государства, тайной полиции, общества, цензуры, литературы, университетов, системы образования становится особенно нестерпимой в свете судящего слова Гоголя, Достоевского, Лескова,

¹⁹ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990 (репринт издания Париж, 1955). С. 63.

Салтыкова-Щедрина, Толстого, Чехова. Паралич правовой системы и стремление властей подмять закон на всех уровнях казенной иерархии значительно резче, чем в других культурах Европы, поляризует недоверие к правосудию и доверие к суду слова. Функции прокурора и судьи передаются слову писателя и философа и в силу этого сообщают ему особый авторитет и статус. Правосудное слово — правда — выступает не комментарием или дополнением к действующему закону, даже не его конкурентом, а судом над «бесправием» и законодателем альтернативного порядка правосудия. Эта чрезвычайная нагрузка на слово раскрывает в нем новые возможности. Возможности эти открываются в ответ на вызов таких крутых испытаний, от которых западные идиомы Европы история уберегла. Но отсюда и затруднения в переводе «*правды*» как прямоты судящего слова, облеченного высшими полномочиями апелляции. Соловьев философски разрабатывает тему решающей роли (не)соответствия слова и дела в истории мировых империй. Падение тысячелетнего царства Второго Рима, Византии, Соловьев ставит в прямую зависимость от противоречия языческой государственности, унаследованной от Первого Рима, с одной стороны, а с другой — исповедуемым на словах, но не в жизни Христовым заповедям. Это же противоречие лишает легитимности московский «Третий Рим» Ивана Грозного. Революция Петра Великого, согласно Соловьеву, не столько разрушает прежнюю целостность, сколько срывает плену лицемерия с маскируемого противоречия набожных слов и безбожных дел. Концепту *противо-речие* тем самым возвращается коренное практическое значение (стертое в гегелевской логике). *Mutatis mutandis*, можно утверждать, что для правды соловьевский *критерий противо-речия в практической философии* столь же фундаментален, сколь для истины в теоретической философии фундаментален аристотелевский принцип не-противоречия.

Соловьев, по большому счету, через голову немецкого идеализма возобновляет инициативу сдвига европейской практической философии, с которой выступила патристика от Оригена до Августина и Максима Исповедника. (В многочисленных славянских переводах «Корпуса Ареопагитик» Правда-Dicaioсune есть одно из боже-

ственных имен.) При этом важно отметить кардинальное отличие этого возобновления от аналогичных в других отношениях проектов сдвига западной метафизики у Киркегора или Ницше. За исходную точку Соловьев и Достоевский берут не изолированного индивида, чья свобода разрывает внутренние связи людей и «иррациональна» для разума «всех», но слово-*отношение* свободных существ, слово-*связь* лиц как рискованный шанс разделенной свободы и как способ жизни, открытый парадоксу правды.

9. Не-правда: принцип и эффект новояза

Неправда — ключевое слово для характеристики преступного режима, систематически фальсифицирующего свой «новояз». Дж. Оруэлл в «1984» глубоко описывает фундаментальную связь между тоталитарной Неправдой и террором против традиционных «непереводимостей» вкупе с формальной логикой (на фасаде Министерства Правды лозунг: «Война — это мир»). Путь к социальному беззаконию лежит через семантическую мутацию словаря. Разрыв между однокоренными словами «*право*» и «*правда*» — результат активности советского «new speak». В XX в. исчезают из словарей указания на исходное значение «*неправды*» — преступление, нарушение закона, фиксируемые еще словарями конца XIX в. Словарь Даля (1881 г.) говорит так о *неправде*: «всякая незаконность, дело противное совести, притеснение, обида, кривосуд, неправый приговор <...>». Латинские эквиваленты: *injuria, injustum, improbitas, inaequitas*. Но перед этим коренным слоем значений здесь отмечено о «*неправде*» и «*правде*»: «слова эти искажены в значении своем почти в нашу память, сделавшись однословами с выражениями *ложь* и *истина* <...>». Но исходно истина относится только до понятий умственных, правда — до качеств нравственных, почему и первое уложение наше, законы правосудия, назывались “Русскою правдою”» (том II, с. 529). Здесь указан определенный исторический этап рационализации «правды», разрыв ее связи с правовой и нравственной сферами; эта связь существенно ослаблена, но еще различима в употреблении ее *антонима*. Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона

(т. XXV, 1898 г.) в статье «Преступное деяние» ставит знак равенства между преступлением и «*неправдой*», специфицируя виды *юридической неправды* — неправда уголовная и гражданская. Советские словари полностью отбросят юридическое значение «*неправды*», а моральную тяжесть «*неправды*» сведут к минимуму. За крайним сужением значения слова в словарях стоит крайнее расширение самого феномена «*неправды*» в преступном государстве.

10. Изгнание за правду, фило-дицея, фило-ксения

Отказ от участия в систематически организуемой «общей неправде» (втягивании всех в общее преступление и общую ответственность) — первоначальный жест философии изгнания Георгия Федотова. В античную и новую тему выхода из тоталитарной «пещеры» Г. Федотов вносит особый топологический акцент «изгнания за правду»:

Легко быть изгнанным за правду; но трудно за правду жить в изгнании. Правда — не статуи богов, которые можно унести с собой из горящей Трои. Она должна быть постоянно оживляема, заново переживаема в сердце и сознании. Иначе она мертвеет, оставляя лишь шелуху старых слов. (1935)

Как отвечать на дискредитацию таких больших слов, как *свобода*, *демократия*, *равенство*, *справедливость*, в Европе между мировыми войнами? Возможный трудный ответ — изгнание как поступок и как предмет рефлексии, как особый исторический феномен «перемещенных лиц» в XX в. Х. Арендт в «Истоках тоталитаризма» высоко оценит мысль Г. Федотова; его практическую философию и критику «псевдоправды» в СССР развивают в Америке М. Карпович, М. Малия. Для традиции либеральной мысли определяющим является восстановление ключевой связи свободы и правды (после их развода в марксизме-ленинизме), пускай ценой изгнания. Федотов анализирует актуальную историческую конкретизацию парадоксального евангельского ободрения «гонимых за правду». «Изгнанные» и «гонимые» — по-русски слова одного корня. Одной природы и две эмиграции — «внешняя» и «внутренняя». Топология внешне выраженного, очевидного изгнания

раскрывает вовне, дает шанс явить миру вытесняемый из поля зрения обширный архипелаг «внутреннего изгнания». Его реальность отвергают идеологи нового режима и списывают со счетов западные антикоммунисты. В обоих случаях общая данность *tabula rasa* Революции принимается буквально. Федотов критикует это базовое *arriori* спора о коммунизме. Вместо обсуждения тезисов, проецируемых на «чистую доску» 1/6 территории планеты, философ опознает в ней палимпсест и трудится над истолкованием стертых строк и значений. Последователи Гегеля, правые и левые (А. Кожев, Д. Лукач), следят за ходом Абсолюта в истории по коллективным письмам в «Правде»; а Федотов вчитывается в «стертую» молчаливую судьбу тех, кто *не* поставил требуемую партией подпись, вычеркнул свое имя из исторической «номенклатуры», лишил свою семью всякого места под солнцем Человечества. Строгое разграничение между концептом «смысл истории» и концептом «правда» предоставляет право прибежища тем, кого стерла история победителей. «Правда побежденных» — заглавие программной статьи 1933 г., в которой Г. Федотов противопоставляет две альтернативных философии истории — «гегелевскую» и «августинианскую». Труд по переосмыслению второй движим аксиомой — малейшие движения к добру или злу неизгладимы. Гостеприимство по отношению к тем, кому нет места ни в политической системе, ни в системе идеологической, разворачивается у Федотова в герменевтике палимпсеста:

О бессильных ныне и скрывающихся по «пещерам и ущельям» советской жизни, о тех, голос которых не доходит до нас, но которых, поистине, не только Россия, но и «весь мир недостоин»; и на них, неизвестных, с полным сознанием риска поставим свою ставку: ставку Паскаля, ставку веры, — ставку, без которой не для кого незачем жить²⁰.

Осип Мандельштам во внутренней эмиграции свяжет опыт изгнания за правду с топологическим анализом «Ада» Данте. В слове *правдолюбие* (*philo-dicée*) раскрывается матрица смысла, аналогичная той,

²⁰ Федотов Г.П. Тяжба о России. Париж, 1936. С. 313.

которую Эмиль Бенвенист опишет в связке между *philos* и *xenos*²¹. Парадигматический пример правдолюбия даст радикальное гостеприимство семьи Глаголевых в 1941 г. в Киеве ради спасения еврейской семьи от расстрела нацистами в Бабьем Яру: гостям предоставляется свой кров, свой паспорт, свое имя²². Гостеприимство здесь синоним солидарности в изгнании. Пауль Целан вынесет в эпитаф формулу правдолюбия Марины Цветаевой: «поэты — жида». Тут «филоксения» и правдолюбие (филодицея) — одно. Такая топология правды — антипод утопии «государства правды».

11. Парадокс правды

В американском переводе Большой Советской Энциклопедии в 35 томах — уникальном инструменте и памятнике эпохи «Холодной войны» среди базовых словарей человечества — «Правде» дан эквивалент *Truth*. Не упомянуты ни *justice*, ни *right*, ни *righteousness*. Мнимый перевод мнимой статьи о газете № 1 на планете — вершина айсберга «лжи в алфавитном порядке» (определение этой энциклопедии британцами).

Данному полюсу фальсификации словаря противостоит упомянутое *отсутствие* какой бы то ни было статьи «Правда» в пятитомной Философской энциклопедии. Фигура умолчания была выразительнейшим жестом и знаком о положении концепта-заложника в послесталинском словаре. Пробел вместо статьи «правда» в Философской энциклопедии прочитывался не как лакуна в авторитарном Тексте, но как его прорыв и манифестация того *палимпсеста правды*, о котором Г. Федотов в изгнании в Париже держал паскалевское пари.

²¹ См. AIMER, amour, amitié // Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles / Sous la direction de Barbara Cassin. Paris: Seuil-le Robert, 2004. P. 33–44.

²² См. важный документ эпохи: Священник Алексей Глаголев. За други своя // Священник Александр Глаголев. Купина неопалимая. К.: Дух і літера, 2002. С. 218–242.

Катастрофа на Чернобыльской атомной станции в 1986 г. и официальная ложь о ней явили миллионам людей ахиллесову пяту советской системы: *правдобоязнь*—*pravdophobia* (Н. Струве). Кто боится правды? — *le mot d'ordre* освободительного дискурса *гласности*. Проваливается планетарный эксперимент «искусственного затмения» солнца правды. *Justice-verité* о коммунизме вскрывает не только принципиальное противоречие его слов и дел; глубже противоречие слова и его двойника в новоязе. Крушением слова-идола лишается власти слово-самозванец, исключавшее вопросо-ответную процедуру верификации. Критика «монологизма» и разработанная школой М. Бахтина философия диалога переходят в политическую философию.

«Псевдоримские» империи XX в. не изгладили окончательно диалог и напряжение между двумя конститутивными полюсами Европы: *istina* Афин и *pravda* Иерусалима. На суде в Афинах истина Сократа предполагает действующее правосудие, благодаря которому его красноречие не прервет удар или пытка. В Иерусалиме в существенно ином смысле истина предполагает правду: переводимое как «истина» еврейское слово *emet*. И *pravda*, и *emet* особенно последовательно проводят неотделимость «истинности» высказывания от его «верности» и «справедливости»²³. Во французском такое отождествление присутствует как открытая возможность, например «*c'est juste*» в значении «это истинно». Но в контрасте между периферийным перформативом одного языка и краеугольной категорией другого по сути и раскрывается бесконечность собственно философского труда переводчика.

Парадокс правды не ограничивается сопряжением справедливости и истины в одном слове. Правда предшествует разделению на практическое/теоретическое. Но современная поляризация практицизма и теоретизма формирует дискурс, на который правда непереводаима. Сопротивление переводу — знак неисчерпаемости правды концептами, отсылающей к философской традиции *docta ignorantia*. В трактате «Непостижимое» (Париж, 1939) Семен Франк

²³ Аверинцев С. София-логос. Словарь. Киев: Дух і літера, 2006. С. 826.

раскрывает связь правды с этой традицией, восходящей через Николая Кузанского к Ареопагитикам. Апофатический горизонт правды здесь сочетается с сократовским знанием своего незнания. Правду описывает классическая формула: «через посредство недостижения мы достигаем недостижимого» (*inattigibile inattigibiliter attingitur*). Критика границ перевода здесь переходит в устойчивый модус постижения непереводаемого: «Мы не можем говорить о высшей правде, высказать ее саму в наших понятиях — но только потому, что *она сама* — молча говорит о *себе*, себя высказывает и открывает; и это ее собственное самооткровение мы не имеем ни права, ни возможности выразить сполна *нашей* мыслью; мы должны умолкнуть перед величием самой правды»²⁴.

Гегель характеризовал современную цивилизацию как образ жизни, в котором утреннюю молитву подменила утренняя газета; «Правда» в XX в. силилась осуществить предельные практические выводы такой подмены или «коммуникативной революции». Интерпретаторам посткоммунистического и постатеистического мира проблема непереводаемости ключевого концепта подсказывает рабочую гипотезу: не тотализировать «тоталитарную систему», не дедуцировать смысл правды из концепта «тоталитаризм», но обратит перспективу — ставить вопросы о глобализации истории и фрагментации политики, о проектах переосмысления оппозиции теории/практики, исходя из парадокса правды, приоткрывающей общие истоки *vita contemplativa* и *vita activa*.

Литература:

Аверинцев Сергей. София-логос. Словарь. Киев, 2000.

Арендт Ханна. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000.

Бахтин Михаил. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986.

Бибихин Владимир. Введение в философию права. М., 2005. 345 с.

²⁴ *Франк С.Л.* Непостижимое. М.: Правда, 1990. С. 313.

Бердяев Николай. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; (репринт издания: Париж, 1955).

Бердяев Николай. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., 1991.

Соловьев Владимир. Оправдание добра. Нравственная философия. М., 1988.

Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1996.

Франк Семен. Непостижимое. М., 1990.

Чижевский Дмитрий. Гегель в России. СПб., 2007.

Шестов Лев. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. Берлин, 1922.

Arendt Hannah. Condition de l'homme moderne. Calman-Levy, 1994.

Bonnefoy Yves. L'Obstination de Chestov. Preface in: *Chestov L.* Athènes et Jerusalem. Paris, 1993.

Fedotov George. The Russian Religious Mind (II). The Middle Ages. The 13th and the 15th Centuries. Ed., foreword J. Meyendorff. 1966.

Great Soviet Encyclopedia in vol. 20. New York, London, 1979.

Malia Martin. Russia under Western Eyes. From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum. Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999.

Sigov Constantin. Au-delà de l'opposition Tabula rasa/Thesaurus // Cahiers du monde russe. Vol. XXXV (1–2). Paris, 1994. P. 105–117.

Soloviev Vladimir. La Sophia et les autres écrits français. Paris, 1981.

Walicki Andrzej. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Oxford, 1985.

ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ СЛОВ «ПРАВДА» (ПРАВДА-СПРАВЕДЛИВОСТЬ) И «ИСТИНА» (ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРАВДА) В РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ XIX СТОЛЕТИЯ НА ПРИМЕРЕ Н.К. МИХАЙЛОВСКОГО И П.И. ПЕСТЕЛЯ

Катарина А. Брекнер

1. «Русская правда» Пестеля как социально-этическая правда

Модернизация России, начавшаяся при Петре I, вызвала в XIX и начале XX столетия мировоззренческие, философские и политические дебаты, имевшие значительные и долгосрочные последствия. В этом мировоззренческом споре велась борьба за нечто политически, социально и экономически правильное и в будущем многообещающее; поиск практической правды охватил всю русскую интеллигенцию. «*Русская правда*» декабриста¹ Пестеля несомненно принадлежит этому процессу просвещения.

Пестелевская *Правда* с момента подавления восстания декабристов в 1825 г. продолжала оказывать влияние как сеющий противостояние миф², хотя и была никому не доступна до конца столетия³. Павел Иванович Пестель (1792—1826), старший сын се-

¹ Декабристами именуются на сегодняшний день не только участники восстания декабристов, но и все без исключения участники как Северного и Южного тайных обществ, так и других, предшествовавших им тайных обществ. Кроме того, в этот ряд некоторые авторы включают и сочувствующих декабристам, каким, например, был А.С. Пушкин.

² Ср. *Герцен А.И.* О развитии революционных идей (1850—1851) // Собр. соч. В 30 т. М., 1954—1965. Т. 7. 1956. С. 196.

³ После того как Петербургское восстание 14 (26) декабря за несколько часов было подавлено, «Русская правда» Пестеля в форме сборника несшитых листов была найдена благодаря усилиям шпиона по имени Майборода. Ее сочли настолько опасной, что даже членам высшей судебной палаты царь не позволил прочитать ее полностью. По окончании расследования и после приговора Пестеля к смерти через

мы⁴, исповедующей лютеранство и происходившей из Дрездена, следовал достойному внимания плану уединения в православном монастыре после свершившейся революции⁵. Его сподвижники ценили и боялись его как весьма сведущего, остроумного и радикального представителя современной политической философии⁶. Пришедшая в Россию европейская философия, основывавшаяся

повешение этот документ полстолетия хранился в архивах Москвы. В 1880-х гг. русский историк Н. Дубровнин получил первое официальное разрешение посмотреть «Русскую правду», и его рукописные работы попали в 1906 г. в руки историка П. Щеголева, чья первая редакция «Русской правды» на сегодняшний день считается устаревшей. В данной статье используется отредактированный вариант 1958 г.

⁴ Семья Павла Ивановича Пестеля изначально — из Саксонии, но к тому времени уже более столетия жившая в России. В это время, как видно из письма отца к сыну (Письма родителей Пестеля к находящемуся в заключении сыну / под ред. А. Круглого. Красный архив. Т. 16. С. 164—188), семья считает своим «отечеством» Россию, однако не русифицировалась настолько, чтобы сменить свое строгое лютеранское вероисповедание на русское православие. Его родители, Иван Борисович и Лизавета Ивановна, урожденная Круг, придавали большое значение образованию своих детей, а потому послали Павла Пестеля вместе с его младшим братом в 1805 г. в Дрезден в дом бабушки Круг, бывшей к тому времени довольно знаменитой писательницей. Здесь братья получают основательное образование в области современных наук: юриспруденции, экономики и политики. Особое значение имел в дрезденский период некий профессор Зайдель, управлявший воспитанием братьев и бывший, по всей видимости, глубоко религиозным человеком.

⁵ *Ulam A.B.* Russlands gescheiterte Revolutionen. Von den Dekabristen zu den Dessidenten. München, 1985. S. 55.

⁶ Все высказывания современников о Пестеле, к примеру декабриста Лопера: *Wolkonskij M.* Die Dekabristen. Die ersten russischen Freiheitskämpfer des 19 Jahrhunderts. Zürich, 1961. S. 129. Ср. *Пажитнов К.А.* Экономические воззрения декабристов. М., 1945. С. 41: В письменном наследии Пестеля были обнаружены рукописные выдержки из трудов Руссо, Кондильяка, Вольтера, Дидерота, Беккариа, Бентама и многих других.

на естественном праве, находилась тогда, однако, под надзором и цензурой царского государства, так как антропоцентризм естественного права потребовал бы от государства ревизии деистической системы правды, признанной до тех пор только со стороны церкви. Тем не менее, исключительной популярностью⁷ в постпетровской России пользовалось учение Жан-Жака Руссо. В кругах русской интеллектуальной элиты циркулировал рукописный перевод «*Метафизики нравственности*» и «*Критики чистого разума*» Иммануила Канта, а в мышлении русских студентов⁸ укоренился английский эмпиризм Дэвида Юма и Томаса Гоббса. Наряду с этим, в России начала XIX в. просто ошеломляющей популярностью пользовался авторитетный теоретик экономики Адам Смит. Центральный постулат естественного права — каждый человек должен а priori пониматься как свободный индивид — дискутировался в основанном Екатериной Великой «Свободном экономическом обществе» в контексте со смитовским либерализмом начиная с 1802 г., когда вышло из печати «*The Wealth of Nations*»; необходимость упразднения крепостного права стала очевидной⁹. Однако как попытки царя Александра I дать России с помощью Михаила Сперанского Конституцию, так и все напряженные размышления данного общества потерпели неудачу ввиду противостояния русской аристократии¹⁰. Как

⁷ Щипанов И.Я. Русские просветители (от Радищева до декабристов). М., 1966. Т. 1. С. 5–44.

⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 116.

⁹ Пажитнов К.А. Развитие социалистических идей в России. От Пестеля до группы «Освобождение труда». Петроград, 1924. С. 14 и далее.

¹⁰ Сперанский (1772–1834) кодифицировал с 1801 по 1812 г. русское право и создал по заказу Александра I проект Конституции, предусматривающей разделение властей и обширную федерализацию русской империи. набросанное им гражданское право, уподобленное коду Наполеона, также потерпело неудачу.

и Пестель¹¹, Сперанский принадлежал к масонской ложе; служа при дворе, он переводил труд Фомы Кемпийского «О подражании Христу» и развивал идею христианизации общественной жизни России посредством учреждения Конституции¹². Русское масонство на рубеже нового столетия размышляло в основном над проблемами «*истинного христианства*», и в особенности над вопросом возможных путей претворения основных христианских заповедей в общественной жизни. При этом необходимо было обойти, с одной стороны, догматические предписания русского православия и, с другой стороны, предписания царистской системы¹³. «*Истинное христианство*» — так звучало название книги И. Арндта (1551—1621), переведенной в 80-х гг. на русский язык. Это выражение символизировало в России освобожденное от всякой церковной истории и истории христианских догматов понимание христианства¹⁴. И проект «*Русской правды*» Пестеля состоял в том, чтобы облечь подобное истинное христианство в форму законов. За звучным названием скрывался, однако, сохраненный в форме фрагментов с трудом читаемый набросок

¹¹ Пестель вступил в 1812 г. в ложу «les amis réunis», которой уже принадлежали П. Чаадаев и знаменитый драматург А. Грибоедов. Уже в 1816 г. Пестель поменял эту ложу на ложу «трех добродетелей». Хотя он и объяснял эту смену тем, что в последней ложе говорили по-русски, а не по-французски, есть основания предполагать, что Пестель решился поменять ложу, потому что в ней собирались многие ведущие личности декабристов, а именно братья И. И. и М. И. Муравьевы-Апостолы, Н. М. Муравьев, князь П. Трубецкой и князь Г. Волконский.

¹² Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 123. Ср. с: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 23. Кроме того см. Goerd W. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg/München, 1984. S. 230—245 о замыслах Сперанского христианизировать общественную жизнь с помощью его наброска Конституции.

¹³ Вороницын И. П. Декабристы и религия. М., 1928. С. 14 и далее. Ср. с: Довнар-Запольский. Идеалы декабристов. М., 1906. С. 41.

¹⁴ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 21.

Конституции¹⁵, «предписание»¹⁶ для предусмотренного, но так никогда и не реализованного «переходного правительства», наделенного диктаторскими полномочиями, которое в течение десяти лет после государственного переворота стояло бы у истоков истинной республики¹⁷.

В чем состояла основная истина этой «Русской правды»? Примечательно, что ни одно из существующих исследований не констатирует, что Пестель от имени очевидной для него и невы выводимой религиозной истины требует государства, основанного на христианском мировоззрении: его «Правда» различала «духовные», «естественные» и «политические законы», причем последние должны соответствовать «христианскому духу». Все политические законы

¹⁵ В действительности существуют две версии этого наброска, как выяснилось после публикации «Русской правды» в 1957 г. с участием А. Покровского, Н. Чернова и М. Нечкиной. Первая версия датируется 1822 г. От этой ранней редакции сохранились только те части, которые не были заменены более поздними; это касается §§ 8–13 третьей части, полностью сохраненных четвертой и пятой глав и плана запланированных десяти глав. Более поздняя версия, начатая Пестелем только в 1824 г. и так и не законченная им, восходит к началу свода законов и содержит так называемые Пестелем «основные понятия». Этот проект Конституции, над которым Пестель уже не мог более интенсивно работать, потому что начиная с конца 1824 г. попытки объединения Южного и Северного обществ в 1825 г. полностью парализовали его творческие силы, в противоположность широкому мнению о нем очень фрагментарен и незавершен: в нем отсутствуют пять из десяти задуманных глав и даже сохранившиеся четвертая и пятая главы в их последовательности и формулировке параграфов так и не были окончательно отредактированы самим Пестелем.

¹⁶ Полное название труда *Пестель П. И. Русская правда // Восстание декабристов. Русская правда П. И. Пестеля и сочинения предшествующие* / Под ред. М. В. Нечкиной. М., 1958. Т. 7. С. 111.

¹⁷ При этом Пестель исходил, судя по доступным фрагментам его текстов, из того, что «лучшие сыны отечества» из сословия русского поместного дворянства поймут необходимость реформ и потому станут сотрудничать с переходным правительством до такой степени, что «грамотные собрания, которые должны были бы основать дворяне, детально разработают и выдвинут программу действий по ликвидации себя как сословия, включая экспроприацию собственности». (*Пестель П. И. Русская правда. Сод. 3, § 6. С. 156.*)

без исключения должны учитывать «христианский дух». *«Истинная политика»* по своему определению «моральна» и творит «священное единство» христианских нравов народа и «политических законов», во имя претворения *«общего благоденствия»*¹⁸. Вопрос, в чем же именно состоит этот общий «дух», основывающий государство и общество, обращает вновь к преамбуле конституционного проекта: «Первоначальная обязанность Человека, которая всем прочим обязанностям служит источником и порождением, состоит в сохранении своего бытия». Кроме естественного разума это доказывается и словами Евангелия: «Люби Бога и люби ближнего, как самого себя». В этой миссии заключается весь закон христианский. Этому естественному и одновременно христианскому «долгу» соответствует «право» пользоваться «для пищи плодами и прочими произведениями природы»¹⁹.

В применении к области государства оба эти положения означают, что «цель государства» состоит в наибольшем возможном *«благоденствии»* всех и каждого в отдельности. Потому, во-первых, нужно постановить, что государство не в праве преступать нормы Священного Писания и, во-вторых, должно учитывать «законы природы и естественные потребности». Для конкретного правотворчества следующие правила должны служить духовным руководством: прежде всего, Пестель фиксирует идентичность «христианских» и «естественных» заповедей. *«Истинная политика»* следует, естественным образом, христианским законам и способствует только тому, что идет на пользу по возможности большому количеству людей на наиболее высоком возможном уровне. Короче говоря, благополучие отдельной личности не должно никому вредить²⁰. Именно в этом, «естественном», то есть обоснованном христианством, стремлении к равному благополучию для всех и состоит «цель государства», вокруг которой объединяются все участники общества в соответствии с их «общими потребностями» и при

¹⁸ Там же. Гл., § 2. С. 137 и далее.

¹⁹ Там же. Введение. Основные понятия. § 5. С. 114 и далее.

²⁰ Там же. С. 115 и далее.

условии отречения от своих «частных мнений»²¹. Следовательно, и общественный, и государственный договор основываются на исполнении христианского долга²².

На этой идее исполнения долга основывается параллельность капиталистического и коммунистического экономического порядка и системы собственности: в первую очередь Пестель обращает внимание на христианское обоснование римского права, согласно которому Бог сотворил землю для всех людей в равной мере, а потому никто и не должен исключаться из общего владения. Далее следует антитезис, классическим образом звучавший и звучащий так: земля по праву принадлежит тому, кто заслужил ее «работой». Эти тезисы лишь по видимости исключают друг друга, их можно объединить: во времена возникновения «буржуазных обществ» понятие частной собственности возникло естественным образом, а его защита, в настоящее время, соответствует даже «священному долгу». Институт общего владения имел для Пестеля, однако, «безусловное преимущество», ибо применение первой христианской заповеди и выведенных из нее понятий об обязанностях и правах человека к общественно-политической сфере повелевает обеспечить самое необходимое каждому человеку уже на основании того, «что он человек»²³.

Возникает вопрос, как именно должно происходить распределение земли согласно «Русской правде». Административно-политическое деление идеального русского государства предусматривало в качестве наименьшей единицы так называемую «*волость*», в которой должно было числиться от 5000 до 10 000 жителей мужского пола²⁴. Каждая из этих наименьших единиц трактовалась

²¹ Там же. §§ 2–4. С. 113 и далее. *Lubin I.M.* Zur Charakteristik und zur Quellenanalyse von Pestels «Russkaja Pravda». Hamburg, 1930. S. 9. отсылает к *Rousseau J.J.* Contract Social. P. III как к источнику этой идеи.

²² Там же. § 7. С. 116.

²³ Там же. Гл. 4, § 9. С. 182 и далее.

²⁴ Там же. Гл. 5. С. 128; Гл. 4, § 9. С. 182 и далее.

как отдельная «политическая семья»²⁵. Эта «семья», представленная «Наместным волостным собранием», избираемым по принципам всеобщего избирательного права²⁶, несла ответственность за распределение предусмотренной для общего владения половины всей земли²⁷. «Политическая семья» должна была вести «*скаробный список*» (список владельцев), чтобы проследить, что каждому жителю предоставляется основное материальное обеспечение его существования, не в качестве «подавания», а как выполнение само собой разумеющегося права²⁸. Понятно, что это значило одновременно, что в любое время каждого жителя могли обязать отдать часть своего состояния во имя «благополучия» другого²⁹. Для того, чтобы справиться с вытекающими уже из одного этого момента проблемами, «политическая семья» должна была учредить административный орган данного круга и в порядке очередности менять его состав³⁰. Наряду с задачами перераспределения землевладений, накопленных дворянством, «политическая семья» имела задачей создание основных производственных фондов из регулярных и беспроцентных оброков всех лиц, учтенных в «*гражданском списке*»³¹, в пользу принадлежащего «*волости*» банка, который финансировал бы признанные полезными частные хозяйственные проекты³². Особые органы должны были контролировать надлежащее исполнение всех (частных) ме-

²⁵ Там же. Гл. 4, § 2. С. 176 и далее.

²⁶ До сих пор не удалось окончательно определить, было ли право выбора предусмотрено и для женщин. Однако это крайне маловероятно, поскольку, если бы это было так, это было бы однозначно высказано ввиду особых обстоятельств данного времени.

²⁷ Там же. Гл. 4, § 6. С. 179; §§ 10–12. С. 183 и далее.

²⁸ Там же. § 6. С. 179. Ср. также §§ 9–11. С. 182 и далее.

²⁹ Там же. § 11. С. 184 и далее.

³⁰ Там же. § 16. С. 190 и далее.

³¹ Там же. § 6. С. 179 и далее.

³² Там же. Гл. 5, § 21. С. 206 и далее.

роприятий, а подчиненные волости страховые общества должны были заботиться о том, чтобы никто незаслуженно не претерпевал материальную нужду³³.

Социальное обеспечение «политической семьи» распространялось, конечно, и на такие «богоугодные» учреждения, как дома сирот, больницы и т.д.³⁴ Достижение государственной цели не могло быть гарантировано инициативой частных лиц и частных предпринимателей, напротив, оно требовало *«общественного начальства»*³⁵. Эта утопия общественного начальства приводит к отказу от разделения церкви и государства, причем первая должна была полностью раствориться в последнем: русско-православное духовенство должно было восприниматься в ведущих государственных административных единицах как «ветвь государственного правления», ибо «чем теснее связь между Духовными и Мирянами, тем счастливее Народ»³⁶. Наряду с декларацией заповедей любви к Богу, ближнему и самому себе как центрального основания социального и экономического устройства идеальной России, для Пестеля, по-видимому, *«истинное христианство»*³⁷ состоит в возведении государства в ранг религиозной общины, подобной церкви. Так, он в самом деле требовал от «белого духовенства» России исполнения апостольской миссии в рамках общих государственных дел, короче говоря, требовал в соответствии со своей «Правдой», чтобы церковь стала наполовину государственным учреждением! Только «черному духовенству», доступному опытным священникам самое раннее с 60 лет, он предоставлял определенную независимость, разрешая только этой части духовенства заниматься исключительно поддержанием монастырской жизни и молитвой. Все неправославные монастыри должны были быть не долго думая запрещены, ибо

³³ Там же. §§ 21, 22. С. 206 и далее.

³⁴ Там же. §§ 22–24. С. 207 и далее.

³⁵ Там же. § 24. С. 208 и далее.

³⁶ Там же. Гл. 3, § 5. С. 153.

³⁷ См. сноску 14.

они противоречили «духу православной веры»³⁸. Одним словом, теоретически установленная Пестелем свобода вероисповедания и совести в действительности была лишь декларативной, свободой только по видимости, ибо в контексте «церковного богослужения», то есть официальной формы вероисповедания, повторяется крайне однозначное положение, что иные вероисповедания, кроме «христианского греко-православного», допускаются лишь в той мере, в какой они не нарушают «русские духовные и политические законы», соответствующие «законам чистой морали» и, следовательно, «естественным обязанностям человека»³⁹. Касательно ислама, который исповедывали, например, татары, Пестель безоговорочно утверждал, что его следует запретить⁴⁰. Именно в этом смысле следовало также ограничить «свободу печати». *Каждое* «учение» перед распространением должно было пройти через игольное ушко «чистой морали»⁴¹. Кроме того, любые частные союзы должны были быть запрещены⁴². Воспитание максимум на половину должно было считаться личным делом, и минимум на половину — делом государства⁴³.

Итак, «политическая семья» являлась вместе с тем и главным носителем русско-православного мировоззрения и образа жизни. В данном случае, предстояла долгая воспитательная работа, потому что к идеальному русскому государству, помимо русских, должен был принадлежать целый ряд других народностей, а именно: 1) финны, 2) латыши, 3) молдаване, 4) колонисты, 5) кочевые народы,

³⁸ Там же. Гл. 3, § 5. С. 153–154. Критическое обсуждение Пестелем того, что Русская православная церковь, объединившись с русским дворянством ради сохранения власти, отошла от своей миссии, изложенной в христианском завете, находится в развернутом виде в его произведении «Социально-политический трактат» (Т. 2. С. 189–295).

³⁹ Там же. Гл. 5, § 19. С. 205 и далее.

⁴⁰ Там же. Гл. 2, § 10. С. 143 и далее.

⁴¹ Там же. Гл. 5, §§ 16–18. С. 204 и далее.

⁴² Там же. Гл. 5, § 18. С. 205.

⁴³ Там же. Гл. 5, § 16. С. 204.

6) татары, 7) кавказцы, 8) казаки, 9) сибирские народы и 10) евреи⁴⁴, в подавляющем большинстве не относившиеся к русско-православному вероисповеданию.

Определение «русский», следовательно, может быть заменено на «христианский», так что выясняется, что «Русская правда» Пестеля возводила русско-православную христианскую правду, понятую как вселенская, в статус политического декрета. В действительности же уже киевское церковное право начала XI–XII вв. именовалось «*Русской правдой*», постепенно приближаясь к византийскому образцу. Позже и каталог норм свободного города Новгорода именовался «*Русской правдой*». Новгород был самостоятельной городской, самоуправляемой (политической) единицей, где князь фактически зависел от «городского вече»⁴⁵.

2. Этимология *правды* и *истины* в русском языке

Этимологические исследования Д. Кеглера⁴⁶ дают на многочисленных примерах разъяснение различия между двумя понятиями «правда» в русском языке. Исходной точкой этих исследований является церковнославянская переводная литература, в которой присутствующие значения *правды* и *истины* оказываются однозначно семасиологически сформированными в соответствии с греческими образцами, поскольку воспитанные в греческой культуре евреи перевели Ветхий и Новый Завет на древнегреческий, а эти переводы, в свою очередь, служили источниками для перевода на церковнославянский язык. Греческое выражение ἀλήθεια означает высказанное, познанное бытие, абсолютную метафизическую истину о бытии⁴⁷. Переведенный как *истина* этот вид правды встречается особенно часто в Евангелии от Иоанна и подразумевает

⁴⁴ Там же. Гл. 2, § 4. С. 139.

⁴⁵ *Ключевский В.О.* Соч. М., 1956. Т. 1: лекция XIII. С. 206.

⁴⁶ *Kegler D.* Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Frankfurt a. M., 1975.

⁴⁷ Там же. С. 23–25.

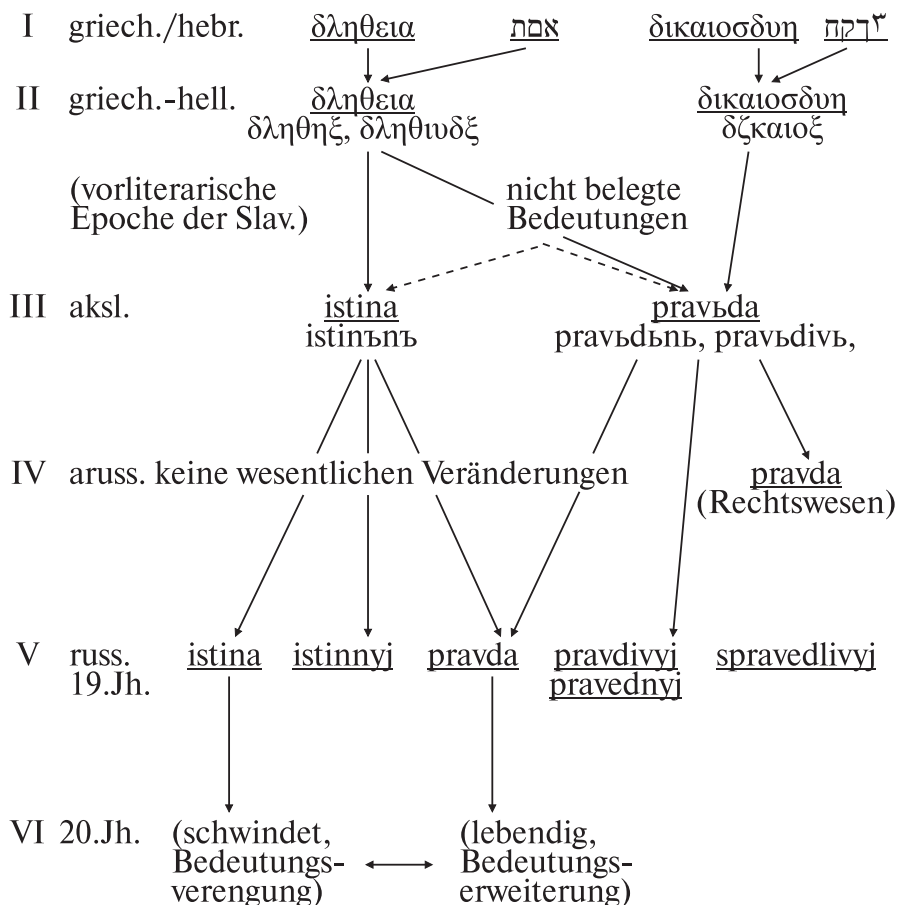


Табл. из кн.: *Kegler D.* Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Frankfurt a. M., 1975.

истину откровения. В откровении особенно ясно раскрывается экзистенциальный характер этой истины, и от него происходят значения «действительности» и «подлинности»⁴⁸. В церковнославянских памятниках же слово *правда* в значении истины, напротив, по большей части отсутствует. *Правда* используется как перевод

⁴⁸ Там же. С. 27 и далее.

для греч. δικαιοσύνη и подразумевает справедливость, правильное поведение, правдивость в словах и поступках. Однако уже в древнерусском *правда* обладает более сложной структурой значений. Значение правды проступает равноценно наряду с упомянутыми значениями, но, в противоположность *истине*, правда-истина имеет скорее этический, нежели гносеологический характер. Из древнерусской *правды* произошел впоследствии целый ряд отдельных лексем, в которых нуждалась юридическая деятельность. «Правда» становится юридическим термином, институционализирующим свободные поступки, но имеющим, в силу своей этимологии, религиозный оттенок⁴⁹.

В XIX в. *истина* употребляется и во множественном, и в единственном числе; *правда* же употребляется исключительно в единственном числе и претерпевает кристаллизацию своего значения как *правда-справедливость*, как религиозно-метафизическая единица, как единство мышления, поступков и словоупотребления. *Правда* подразумевает одновременность верного познания и правильных поступков. Сюда относятся такие выражения, как *народная правда*, *христианская правда*, *святая правда*, *правда социализма* и множество других подобных выражений. В XIX в., в эпоху русского Просвещения и, в связи с этим, секуляризации господствующего мышления, *истина*, напротив, не только теряет свое изначальное значение, связанное с Евангелием от Иоанна, но испытывает также значительное сужение и других своих значений.

Хотя *истина*, несомненно, означала и продолжает означать правду, вместе с тем, однако, все более абстрактную, теоретическую правду, которая в практической жизни имеет сравнительно небольшое значение. Абсолютность и божественность являются отныне атрибутами этой правды. Она появляется в таких выражениях, как *святая истина*, *вечная истина*, *божеская истина*⁵⁰ и подразумевает под *истиной* результат когнитивно управляемого стремления к по-

⁴⁹ Там же. С. 38–41.

⁵⁰ Там же. С. 43–48.

знанию⁵¹. Значения *истины* и *правды* сливаются в XIX столетии лишь в одно содержание из многих: *Правда* же значительно расширяет поле своих значений за счет того, что она, как *правда-истина*, включает в себя теоретическую правду, *истину-правду*.

3. Правда как цель познания у Н.К. Михайловского

Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительною внутреннею красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий. Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благородная житейская практика, самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно-бессильными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной и, в то же время, охранять и правду-справедливость, правду субъективную — такова задача всей моей жизни. <...> Вопросы о свободе воли и необходимости, о пределах нашего знания <...> занимали меня исключительно с точки зрения великой двуединой правды⁵².

Резюмируя, можно сказать, что у Михайловского *правда* выступает иначе, нежели у Пестеля, а именно как *субъективная форма правды*, которая, чтобы стать доступной обобщению и объективации, нуждается в теории, оправдывающей ее дискурсивным образом. Ко-

⁵¹ Там же. С. 49–56.

⁵² Михайловский Н.К. Предисловие к 3-му изд. // Полн. собр. соч. В 10 т. СПб., 1909–1914. Т. 1. С. V–VII.

роткое и сравнительно малоизвестное сочинение «*Письма о правде и неправде*» — одно из немногих произведений Н.К. Михайловского (1842—1904), посвященных более или менее подробной разработке гносеологических проблем.

Михайловский оказывается сенсуалистом, так как для него нет никакой иной, помимо доступной пяти чувствам субъективной «*правды*». Субъективная правда имеет «практический» характер и совсем не претендует на статус объективности⁵³. Михайловский предполагает, что человек живет согласно сугубо индивидуально сложившейся «системе правд», которая отвечает трем требованиям: во-первых, она служит фильтром восприятия внешнего мира; во-вторых, она является неким советчиком в нравственных конфликтах, возникающих естественным образом в «вопросах совести»; и, в-третьих, она задействована в поиске индивидом своего личного «принципа счастья», помогая встраивать весь опыт в одну из существующих теоретических моделей объяснения мира, будь она «реалистическая или идеалистическая, оптимистическая или пессимистическая». К подобным моделям, т.е. «системам правд», относятся и религии⁵⁴. Все модели объяснения мира — теоретические *истины*, осознанно или неосознанно приспособляемые людьми по потребности для формирования своей «субъективно-практической *правды*»⁵⁵. Сам Михайловский обозначил этот подход просто — «субъективный метод»⁵⁶. Этот «субъективный метод», жестко раскритикованный предреволюционной прессой и литераторами, подразумевает, следовательно, не что иное, как довольно простое психологическое объяснение

⁵³ Михайловский Н.К. Письма о правде и неправде (1877). Там же. Т. 4 (1897). С. 460 и далее. Ср. его же: О жажде познания (1875). Там же. Т. 3 (1897). С. 344 и далее.

⁵⁴ Там же. С. 405 и далее.

⁵⁵ Там же. С. 339 и далее.

⁵⁶ Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность (1875/76). Там же. Т. 3 (1897). С. 422. В данном случае употреблен краткий вариант этого центрального трактата в одной главе «Записок профана» (Там же. Т. 3. С. 422).

процесса нахождения субъективной, имеющей практическое значение, правды.

Как нарочно, именно славянофилов он считал своими предшественниками в России с гносеологической точки зрения, искавшими, как и он, слияния «теоретической истины» и «справедливости» для того, чтобы однажды сформулировать *правду*, то есть «правду-справедливость»⁵⁷. Для Михайловского человек в первую очередь «сочувствующее» и «любящее» существо, для которого только опыт «эмпатии» гарантирует «счастье»⁵⁸. При этом он избегает нормативного понятия морали; он далек от того, чтобы быть моралистом какого бы то ни было толка. Предметом его интереса является исключительно «нравственное чувство», определенное в его глазах интуитивным, прирожденным чувством уважения человека к образу жизни окружающих его⁵⁹. В этой связи он рассказывает выдуманную историю дворянина, случайно столкнувшегося с пьяным: если бы пьяный принадлежал к его сословию, дворянин интуитивным образом предполагал бы только такие причины его опьянения, которые самому дворянину были хорошо известны. Осведомленность о предполагаемых причинах стала бы основой «понимания» и «сочувствия», потому он и отнесся бы к пьяному не с презрением, а со снисхождением. Если бы пьяный, напротив, был, к примеру, крестьянином, тогда дворянин сразу бы осудил его, поскольку он не обладает никакими знаниями о «горестях и радостях» последнего. В познании значения «сочувствия» и «любви» состоит величие христианской морали; она «гениальная, поистине божественная программа обновления мира, потому что лежащая в ее основании любовь требует одновременно и обновления человека, как неделимого и как члена общества»⁶⁰. И «справедливость» Михайловский

⁵⁷ Михайловский Н.К. Письма о правде и неправде. Там же. С. 439.

⁵⁸ Михайловский Н.К. Преступление и наказание. Там же. Т. 2. С. 86 и далее. См. также: Михайловский Н.К. Что такое прогресс? Там же. Т. 1. С. 71 и Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность. Т. 2. С. 478 и далее.

⁵⁹ Михайловский Н.К. Что такое счастье? Там же. Т. 3. С. 163.

⁶⁰ Там же. С. 73 и далее.

определяет с сугубо психологической точки зрения, а именно как форму коммуникации, пронизанную «сочувствием» одного к жизни другого: только подобному межличностному положению он готов приписать атрибут «справедливости»⁶¹. Нельзя забывать, что его произведения должны были пройти царскую цензуру, поэтому из его параболы можно вычитать лишь то, что справедливость всегда состоит в некой зависимости от общих социальных условий каждого индивида. Другими словами, пока общество состоит из сословий или классов, справедливости быть не может.

Второй после «нравственного чувства» антропологической характеристикой вида «человек» для него является «религиозное чувство», а именно «*чувство зависимости от высшего личностного существа*»⁶². Как и Людвиг Фейербах, Михайловский объясняет, пусть и не в особо дискурсивно комплексной форме, любой вид религиозности психологически: индивидуальная религиозность приводит в согласие волю, личные переживания и созданный разумом личный идеал. Жить — значит мыслить, чувствовать и действовать, причем все эти три момента стремятся к соответствию друг с другом. Формула их согласованности изменяется в зависимости от времени и от течения индивидуальной жизни, однако всегда *правда* — истинное⁶³. *Правда-справедливость* подразумевает, таким образом, индивидуальную, но одновременно и всеобщую, предопределенную в человеческом виде, цель⁶⁴.

⁶¹ Там же. С. 159 и далее.

⁶² Михайловский Н.К. Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873). Там же. Т. 1. С. 331. В «Борьбе за индивидуальность» (Там же. Т. 2. С. 423) Михайловский говорит о «преданности идеалам», что я рассматриваю как форму религиозности.

⁶³ Цит. по: Красносельский А. Н.К. Михайловский о религии // Русское богатство. 1904. № 4. С. 57 (1-я паг.).

⁶⁴ Михайловский избегает выражения «свободная воля», обосновывая это тем, что оно традиционно было камнем преткновения всякой трансцендентно ориентированной этики. См.: Михайловский Н.К. Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873). Там же. Т. 1. С. 331.

«Борьба за индивидуальность» — так назвал Михайловский свою теоретическую *«истину»*, которая смогла бы обосновать *правду* как личную и, одновременно, поддающуюся обобщению идею правды-справедливости. Его центральный тезис об *истине* звучал так: организация работы, или, точнее, разделение труда, решающим образом определяет полноту индивидуальности отдельного человека, то есть становление или разложение личности. Именно в понимании того, что труд определяет общество в целом и, таким образом, каждого ее члена — политико-экономически и социально-архитектонически, состояло, с его точки зрения, достижение социалистов, причем касательно Маркса он добавляет, что последний игнорировал специфические проблемы разделения труда⁶⁵. Вместо этого он перенимает подразделение истории Огюста Конта и соотносит три стадии развития человеческого духа с формами разделения труда. Он различает формы «простого» и «сложного сотрудничества»: «простое сотрудничество» первой «объективно-антропоцентричной фазы» сменяется «эксцентричной фазой» «сложной формы сотрудничества», а в субъективно-антропоцентрической фазе появляется видоизмененное «простое сотрудничество». «Простое сотрудничество» характеризуется отсутствием любого регулярного разделения труда и связанной с ним иерархии. Тотальное отсутствие любой, даже внутрисемейной иерархии, согласно Михайловскому, было лишь в первобытном состоянии⁶⁶. Только такое «простое сотрудничество» в форме совместно совершаемого труда с общепризнанной целью способствует возникновению в человеке всеохватывающего чувства «солидарности» или сочувствия, делает возможным каждому члену объединения «в каждую данную минуту проникнуться жизнью своего ближнего». Только реализованное «простое сотрудничество» дает знаменитому лозунгу «свободы, равенства и братства» фактическое и естественное пространство для претворения⁶⁷. Эту форму

⁶⁵ Михайловский Н.К. Что такое прогресс? Там же. Т. I. С. 152 и далее.

⁶⁶ Там же. С. 34 и далее.

⁶⁷ Там же. С. 107.

предгосударственного «простого сотрудничества» постепенно сменяло «более сложное» и иерархическое разделение труда, притом сцементированное внутрисемейным. Этим определялись выход из «первобытного состояния» и историческая обусловленность «отчуждения» человека от самого себя⁶⁸. Семья для Михайловского является не исходной ячейкой общества, а сравнительно поздним продуктом развития разделения труда⁶⁹, для него это значило, что при дальнейшем развитии разделения труда семья падет его жертвой⁷⁰. Причина для смены «простого сотрудничества» прямо-таки банальна. Неизменный рост лишь семейноподобных первобытных обществ и, одновременно, растущая потребность разделения труда, обусловленная военными столкновениями и т.п. различных единиц, способствовали организации общества на основании разделения труда и внутренней иерархии⁷¹. Последующий «эксцентрический период» для Михайловского — историческая эпоха строжайшего разделения труда, то есть «сложного сотрудничества» с присущей ему тотальной социальной герметичностью, то есть феодальным порабощением⁷². Европейское, как и русское, Средневековье, согласно ему, было периодом даже «патологического» самоотчуждения, закреплённого церковным христианством. Церковное христианское учение ошибочным образом поддержало свойственной ему «теоретической истиной» отдельного человека в том, чтобы видеть свое «я» на небесах и потому оставить без внимания потерю полноты индивидуальности в процессе разделения труда, не говоря уже о том, чтобы предпринять меры против этой потери. К контексту темы «самоотчуждения» относится, прежде всех остальных его работ, сочинение «Герои и толпа», в котором Михайловский рас-

⁶⁸ Там же. С. 98 и далее.

⁶⁹ Там же. С. 101; *Михайловский Н.К.* Борьба за индивидуальность. Там же. Т. 2. С. 480.

⁷⁰ Там же. С. 594 и далее.

⁷¹ *Михайловский Н.К.* Что такое прогресс? (1869) Там же. Т. 1. С. 103.

⁷² Там же. С. 108 и далее.

смаатривает проблему «подражания»⁷³ как следствие именно такого смещения «я» с земли на небеса или другие мнимо лучшие места. Такие специфически средневековые явления, как крестовые походы, великое переселение народов и массовый суицид во имя Христа, были для него выражением очевидной патологии человеческого духа, поскольку последний уже не опирался на благоприятную почву поистине претворенной «симпатии». Подражание массы избранным «героям», причем даже «неосознанное», — это лишь суррогат утраченного индивидами чувства настоящей солидарности. «Экцентрический период» был временем «однообразия» частных жизней; факт отсутствия всякого осознания индивидуальности внутри «человеческого стада» не подлежал для Михайловского никакому сомнению⁷⁴. В эту эпоху самоотчуждения в рамках «сложного сотрудничества» индивидуально выполненный труд следовал только одному закону, закону «подражания». «Закон приспособления» действовал и в отношении форм труда и производства, следствием чего было отсутствие всякой оригинальности индивидуального труда. Помимо этого, всеобщее «однообразие» существования, предопределенного разделением труда, способствовало борьбе против «мнимых врагов», то есть духу конкуренции. «Симпатия» по большей части была заменена «подражанием», а потому каждый научился жить, работать и бороться в «отчужденности» и «замкнутости» от своих ближних⁷⁵. В сочинении «Что такое счастье?» он пытается показать, что эта фаза в Европе клонится к своему концу ввиду усталости крестьянского и пролетарского сословия⁷⁶. Однако

⁷³ В кн.: Masaryk T.G. Russische Geistes- und Religionsgeschichte. Frankfurt a.M., 1993. S. 157 указано на то, что Михайловский при подготовке собственных штудий с главной темой «подражание и заражение» изучал особенно интенсивно французских писателей, занимавшихся этой проблемой перед Тардом.

⁷⁴ Михайловский Н.К. Герои и толпа. Там же. Т. 2. С. 135 и далее.

⁷⁵ Там же. С. 174 и далее 190.

⁷⁶ Михайловский Н.К. Что такое счастье? Там же. Т. 3. Михайловский Н.К. Из литературных и журнальных заметок 1872 года. 4-е изд. СПб., 1906. Т. 1. С. 711 и далее.

все надежды на соединение социальной борьбы и борьбы за индивидуальность (личность), которые он высказывал в сочинении «Борьба за индивидуальность», не оправдаются⁷⁷. Только индивидуальная «совесть» требует смены парадигм от «эксцентрического» к «субъективно-антропоцентрическому периоду». Позитивизм и, в особенности, дарвинизм лишили любую метафизическую телеологию всякого основания и создали некую *tabula rasa* традиционных гуманитарных и общественных наук. Отныне можно помыслить только одну-единственную форму телеологии, а именно, строго субъективистскую, отличающуюся предположением, что индивид сделает ставку на собственное очеловечение⁷⁸. После того, как в Европе обнаружилась абсурдность развивающегося разделения труда, единственная возможность изменения психологической конституции индивида обнаруживается в *sapere aude*⁷⁹. Россия должна учиться на «ошибках Европы» и избежать капитализма и свойственной ему иерархичной формы разделения труда. С представлением, что Россия только еще должна «сознательно» пройти фазу капитализма, нельзя согласиться потому, что тогда пришлось бы, вопреки уже достигнутому знанию и вопреки отпугивающим примерам социальной борьбы в Европе⁸⁰, допустить, как бы притворяясь глухими и слепыми, беспрепятственное формирование взаимного отчуждения и все глубже проникающей иерархизации. В статье «Из литературных и журнальных заметок 1872 г.» Михайловский высказывает общее для всех так называемых «русских социалистов» мнение о том⁸¹, что рабочий вопрос (в данном случае этот термин — синоним социа-

⁷⁷ Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность. Там же. Т. 1. С. 490.

⁷⁸ Михайловский Н.К. Теория Дарвина и общественная наука (1870—1873) // Полн. собр. соч. В 10 т. СПб., 1909—1914. Т. 1. С. 238 и далее.

⁷⁹ Михайловский Н.К. Что такое прогресс? Т.1. С. 144. Ср. его же: Теория Дарвина и общественная наука (1870—1873). Там же. С. 316.

⁸⁰ Михайловский Н.К. Карл Маркс перед судом Ю.Г. Жуковского (1887). Т. 4 (1897). С. 171.

⁸¹ Breckner K. Die Sozialismusidee als Konstante der neueren russischen Ideengeschichte. Hamburg, 1997. S. 46.

лизма) в Европе носит «революционный» характер, в России же, ввиду коммунного образа жизни крестьянского населения, чисто «консервативный». Михайловский объясняет эти особенности различием господствующих форм владения, добавляя, что в России поэтому совсем не нужна экспроприация. Но и он сознавал, что Россия даже среднесрочно не может оставаться аграрным государством, поэтому он требовал конституционного закрепления общего владения землей за традиционными деревенскими общинами («миром») и перенесения этого принципа и на только зарождающуюся промышленность⁸². Это и есть то, что Михайловский плакативно называл «социализмом»⁸³.

Правда, т.е. то слияние «теоретической истины» и «справедливости», которое Михайловский бессистемно и фрагментарно представлял читающей публике на протяжении четырех десятилетий в многочисленных статьях, является не чем иным, как парافразом его социалистической идеи. Идея эта — антропологически выведенная норма, изначально рассматриваемая лишь в качестве предложения читателям, что видно уже на языковом уровне в прямых обращениях и вопросах к читателю, и призванная, в первую очередь, стимулировать самостоятельное мышление, чувство и действие читателей.

Решающее различие между *русской правдой* Пестеля и *субъективной правдой* Михайловского состоит, таким образом, в следующем: тогда как последний признается, что соединяет свое личное оценочное суждение с теоретической моделью объяснения мира (с *истиной*), то первый черпает, не сознаваясь в этом, свое личное требование *правды-справедливости* из авторитета божественной *истины*. При этом Пестель не принимает во внимание то, что христианское учение — наставление для практической жизни, которое обращается всегда только к индивиду и его совести. Превращение ее

⁸² Михайловский Н.К. Из литературных и журнальных заметок 1872 года. СПб., 1897. Т. 1. С. 719 и далее.

⁸³ Там же. Т. 4: Литературные заметки 1880 года. С. 950 и далее. Ср.: Т. 4: Там же. С. 698 и далее.

в общезначимую *правду* делает из личного учения распятого Христа безличное учение распятия. Поэтому с исторической точки зрения Пестеля вполне можно поместить в длинный ряд русских большевиков, поскольку последние, подобно ему, совсем не признавали различий между теоретической и практической истинами.

*Авторизованный перевод с нем. Марии Варгин,
ред. Н.С. Плотникова*

II.
ОПИСАНИЯ И ОБСУЖДЕНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

«ГОРДОЕ СЛОВО: СПРАВЕДЛИВОСТЬ». ДИСКУРС СПРАВЕДЛИВОСТИ В РОМАНЕ Л. ТОЛСТОГО «ВОЙНА И МИР»

Райнер Грюбель

<...> Тот бог, без воли которого не спадет
волос с головы человека¹.

Лев Толстой

1. Между свободой и равенством: право и справедливость

Справедливость — крайне неустойчивое состояние, балансирующее между двух конкурирующих друг с другом правовых благ — свободой и равенством. Чем больше свободы сохраняется в правовых отношениях, тем меньше в них равенства, и наоборот. Чаше *iustitia* — фиктивное или фактическое намерение, цель, действительная или иллюзорная, *недостижимая* по причине ли многосложности конкретных обстоятельств, слабости и зловредности человека или же по причине недостаточной согласованности действий потенциальных участников. Но чаще всего «не-справедливость» — вербальное обвинение, предъявляемое противной стороне как характеристика габитуса ее действий. «Несправедливость» другого подразумевает обыкновенно собственную справедливость. Такая убежденность в своей справедливости еще хуже уверенности в собственной правоте.

«Правда», напротив, — абстрактная этическая норма, устанавливаемая словом или привычным образом действий с целью укрепления справедливости и устранения несправедливости. Ориентиры нравственного поведения и правосудия — *отдельные права* как особые правила и *право* как совокупность всех единичных прав — придают обществу или группе обществ, а, в конечном счете, всему

¹ Толстой Л.Н. Война и мир // Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 7. С. 218.

человечеству и всему миру с позитивной точки зрения — стабильность, с негативной же — закостенелость закона и порядка.

Ошибочно думать, что справедливость регулирует исключительно межличностное поведение и его оценку. Человек может поступать справедливо или несправедливо и по отношению к космосу, и по отношению к находящимся в нем неодушевленным вещам, растениям и животным. Социолог и философ Бруно Латур требовал в своих трудах — «Парламент вещей: за политическую экологию» и «*Making Things Public. Atmospheres of Democracy*»² — быть более справедливыми к вещам. Вегетарианцы, как, например, поздний Толстой, отрицают право людей потреблять животную пищу, чтобы защитить права животных на жизнь³.

Космическое измерение справедливости проступает в философских построениях Федорова, с которым общался и Лев Толстой. В сочинении «Общее дело» русский мыслитель ставит людей перед задачей продолжить незавершенное Богом творение мира радикальным вмешательством в космический порядок: изменяя климат — бороться с голодом, преодолевая смертность человека и заселяя иные планеты — предотвратить грозящую Земле впоследствии перенаселенность. Таким образом Федоров противопоставил приписываемому Руссо девизу «Назад, к природе!» лозунг «Вперед, к культуре!»; в работах Федорова прослеживается призыв к восстановлению исконного, справедливого состояния божественного творения.

Испокон веков общества спорят о том, как согласовать права свободы с правами равенства. В иудейской традиции справедливость определена союзом Бога с народом Израиля, в то время как греческая традиция — и в этом ей подобна римская — понимает справедливость как продукт правовых взаимоотношений людей.

² Latour B. *Parlement der Dinge: Für eine politische Ökologie*. Frankfurt a.M., 2001; Latour B., Weibel P. *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge (Mass.), 2005.

³ Толстой Л.Н. Первая ступень (1891) // Полн. собр. соч. В 90 т. М., 1928–1958. Т. 29. С. 57–85. Singer P. *Democracy and Disobedience*. Oxford, 1974. Singer P. *Animal Liberation*. New York, 1975, 2009.

Именно эти две концепции права составляют основу обсуждаемого в работах восточнославянских ученых противопоставления внешнего и внутреннего права⁴.

Нижеследующий анализ дискурса справедливости в произведении «Война и мир», с одной стороны, опирается на философию справедливости Джона Ролза⁵. Последняя стремится разрешить антиномию равенства и свободы, устанавливая их баланс за счет понимания «справедливости как честности» (*justice as fairness*), и основывается при этом на принципах равенства и различия. В то время как первый принцип требует, чтобы каждый человек имел право на адекватную систему основных свобод, совместимую с подобными системами свобод всех остальных людей, то второй принцип уравнивает первый императивом толерантности к социальному и экономическому неравенству, оправданному при условии, что неравенство, во-первых, связано с общедоступными должностями и статусами и, во-вторых, идет на пользу в первую очередь наименее привилегированным. Ориентиром для уравни-

⁴ Ср. противопоставление внешнего и внутреннего права, а также внешнего и внутреннего закона в дискурсе славянофилов, например у К.С. Аксакова (1817–1860): «*Закон нравственный, внутренний* требует, прежде всего, чтобы человек был нравственный и чтобы поступок истекал, как свободное следствие его нравственного достоинства, без чего поступок теряет цену. *Закон формальный или внешний* требует, чтобы поступок был нравственный по понятиям закона, вовсе не заботясь, нравственный ли сам человек и откуда истекает его поступок. Его цель — устроить такой совершенный порядок вещей, чтобы душа оказалась не нужна человеку, чтобы и без нее люди поступали нравственно и были бы прекрасные люди... и общество бы благоденствовало. Внешняя правда требует внешней нравственности и употребляет внешние средства» (Аксаков К.С. Собр. соч. М., 1889. Т. 1. С. 56). И.С. Аксаков (1823–1896) схожим образом различал внутреннее и внешнее право: «Государство, конечно, необходимо, но не следует верить в него как в единственную цель и полнейшую норму человечества. Общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого [...] государства, точно так, как совесть и *внутренняя правда* стоят выше закона и *правды внешней*» (Курсив мой. — Р.Г.) (Аксаков И.С. Собр. соч. В 8 т. М., 1886. Т. 2. С. 19).

⁵ Rawls J. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt, 1975. Idem. Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge, Mass./London (England), 2001.

вешивания *libertas* и *aequitas* служит восходящая к Канту идея безусловного достоинства человеческой личности.

С другой стороны, следует уделить внимание тому, как Амарти Кумар Сен (2009) критикует философию справедливости Джона Ролза, так как основной вектор его критики, обращенный к конкретным действиям, нуждам и условиям жизни, совпадает с вектором критики Толстого, направленной против абстрактного дискурса справедливости, характерного для его эпохи. Однако Сен, в отличие от Ролза и Толстого, требует встать на точку зрения сочувствующего, но беспристрастного наблюдателя и считаться с возможной инаковостью представлений о справедливости. Именно такое отношение узаконивает дискуссии о справедливости, предполагающие диалогичное понимание права как добывающегося компромисса. В рамках выработанного Сен незаурядного диапазона институционально-процедурной и материальной справедливости попытаемся оценить ниже правовой фундаментализм Толстого.

2. Особенности традиции понимания «справедливости» в русской культуре

Во второй половине XIX столетия вопросы права и справедливости занимают в русской литературе значительное место. Два величайших произведения этой эпохи, «Война и мир» Толстого (1868–1869) и «Братья Карамазовы» Достоевского (1879–1880), посвящены в первую очередь этой теме. Если предметом последнего романа являются, прежде всего, проблемы справедливости и права отдельной личности, рассматриваемые одновременно, однако в диапазоне «народной правды»⁶, то *opus magnum* Толстого подвергает критическому рассмотрению соотношение права и справедливости как внутри одного народа, так и между народами.

В произведении Достоевского представлен неожиданный вывод: своей справедливостью индивид должен установить право, причем

⁶ Ср.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собр. соч. В 30 т. Л., 1976. Т. 15. С. 178: «Мужички за себя постояли»: «Да-с, мужички наши за себя постояли. / — И покончили нашего Митеньку!»

не только по отношению к непосредственному окружению, но и по отношению к народу и всему миру. Дмитрий Карамазов берет на себя вину в том, в чем отнюдь не виновен по официальному закону и правовой практике. Он признается даже в убийстве, являющемся самым тяжким из убийств, — в отцеубийстве, в кажущемся абсурдным, противоречащем всем правилам судебной практики единогласии с ошибкой юстиции. Осужденный ни косвенным, ни прямым образом не участвовал в убийстве своего отца, в отличие от своего брата Ивана и сводного брата Смердякова, но желал его смерти. Старец Зосима заранее распознал и отдал должное нравственному дару ощущающего за все свою вину Дмитрия⁷, поскольку пал перед ним на колени как пред «праведным» в религиозном смысле. Так в сознании русской культуры этого времени внешний правовой акт оценивается с позиции внутренней, в данном случае, религиозной правозаконности, имеющей свое основание в христианстве и, особенно, в правовых нормах Нагорной проповеди.

Мирская справедливость поставлена, таким образом, перед задачей признания не только светских правовых норм, но и христианских норм божественной справедливости, которые нередко противоречат первым. Очевидно, что сравнение подобных культурных правовых практик и сопровождающего их дискурса справедливости, то есть вербальной рефлексии о справедливости, с западными средневековыми устоями неуместно; однако для этих культурных практик, утверждающих неизменную действенность христианских норм для практической жизни, во многом определивших правовую действительность средневековья, характерна оценка всякого правосудия в целом как лишь предварительного перед лицом Страшного Суда.

При сугубо субъективном понимании права религиозными людьми такая особенность восточнославянской и, прежде всего, русской культуры, неприятно поражающая западноевропейское мышление и нередко воспринимаемая как «отсталость», вероятно, вполне приемлема; подавляющее большинство оценивает ее как

⁷ Чему противостоит этический нигилизм Ивана с девизом «все позволено».

часть философии государства, по всей видимости, устаревшую. Три наблюдения должны призвать к осторожности в этом отношении. Во-первых, следует учесть вновь проснувшийся интерес считающей себя просвещенной и секулярной Центральной Европы к «Политической теологии» Карла Шмитта (1922–1970) и ее возобновленную религиозную самолегитимацию в рамках «Политической теологии св. Павла»⁸. Это свидетельство частичного осознания того, что стремление к окончательному преодолению религии было ошибкой, — подобное осознание с некоторого времени именуется «постсекуляризмом». Во-вторых, наводит на размышления тот факт, что некоторые моменты описанного двойственного понимания права имели место еще в советской культуре и были экспортированы в юридические практики стран реального социализма. Так, словенец Славој Жижек в «Беспощадной любви» защищает убийство миллионов во времена Сталина как «трагическое измерение неудавшегося проекта эмансипации». Продолжающееся влияние этого дуализма права будет продемонстрировано на литературном примере, который подведет нас собственно к теме этой статьи, к праву и справедливости в условиях войны.

Когда Хайнер Мюллер в 1985–86 гг. перерабатывал русский роман о Второй мировой войне — «Волоколамское шоссе» Александра Бека, одну из любимых книг Че Гевары, — в драму на немецком языке⁹, он оставил без изменения один эпизод в авторской конструкции права, однозначно иллюстрирующий глубокую пропасть между римской философией права и восточной правовой традицией.

В первой части романа описываются военные учения. Принимающие в них участие солдаты не знали, что в действительности это — маневр, и потому вели себя в игре, «как если бы» это была реальность. Один из солдат бежал от несуществующего врага и, считая, что его жизни угрожает смертельная опасность, от страха

⁸ Taubes J. Die Politische Theologie des Paulus. München, 1993.

⁹ Müller H. Wolokolamsker Chausse I: Russische Eröffnung (1892), II: Wald bei Moskau (1985) // Die Schlacht. Wolokolamsker Chausse. Frankfurt a.M., 1988.

прострелил себе руку, чтобы покинуть фронт. Его арестовали, вынесли приговор по законам военно-полевого суда и расстреляли. Выслушав доклад об этом происшествии, командир Панфилов, не обращая внимания на тот факт, что побега от настоящего врага в действительности не было, подтвердил правомерность расстрела в соответствии с законами военно-полевого суда.

Согласно римскому праву, опирающемуся на принцип свершившегося факта, этот приговор суда и расстрел, несомненно, неправомерны. В романе расстрел солдата легитимируется подтверждением генерал-лейтенанта Панфилова, слова которого, согласно доктрине социалистического реализма, возвещают истину и справедливость¹⁰. Примечательно то, что и немецкий драматург Хайнер Мюллер следует за ним в этом авторитарном габитусе. Он, как и Бек, отменяет позитивное право в пользу внутреннего права в сознании солдата и его напарников, используя легитимирующую ссылку на отражение произошедшего в сознании солдат. Религиозный человек в данном случае наверняка заговорил бы о душе и вести солдат.

Доведем эту мысль до конца. Если человек хватает огнестрельное оружие, думая, что оно заряжено, прицеливается в другого и нажимает на спусковой крючок, тогда, пользуясь субъективным правом, его можно привлечь к ответу за умышленное или неумышленное убийство. Это невозможно, если действует позитивное, объективное право римской традиции, поскольку убийство не состоялось. Привлечь к ответу в данном случае можно лишь за *покушение* на умышленное или неумышленное убийство¹¹.

Но и приведение приговора в исполнение, наказание можно переместить в мир «как если бы»: так и произошло с Федором До-

¹⁰ Бек А. Волоколамское шоссе. Новое назначение. М., 1988. С. 38 и далее.

¹¹ Юрий Трифонов в своем романе «Старик» (М., 1978. Нем. пер.: Der Alte. Berlin, 1980) также отделяет внутреннюю справедливость от внешней. Лишь в финале ставится вопрос, несет ли Летунов нравственную ответственность за смерть командира Мигулина из-за ответа на допросе, что допускает возможность участия Мигулина в контрреволюционном заговоре.

стоевским. В 1849 г. в Петербурге он по приказу царя Николая I вместе с товарищами по несчастью был выведен на публичную казнь, а ранее подписанная амнистия была оглашена за минуту до расстрельного залпа. Когда тоталитарные общества используют институт инсценированной казни, чтобы сломить противостояние непокорных членов, нам это кажется прегрешением против права. Что же на таком культурном фоне понимал под «справедливостью» Лев Толстой?

3. Преобразование концепта права и справедливости у Толстого

3.1. Преобразование концепта права и справедливости в трактатах Толстого

Все истины парадоксы.
Прямые выводы разума ошибочны,
нелепые выводы опыта — безошибочны.

*Лев Толстой*¹².

Понимание права Толстым отражается как в его трактатах, так и в его художественной прозе и драматургии. Граф бросил учебу на юридическом факультете Казанского университета, после того как написал работу о «Духе законов» Монтескье под руководством профессора права Мейера, позднее получившего место в Петербурге, и вскоре начал склоняться к точке зрения, что всякое отправление правосудия нелегитимно. Этому повороту предшествовало, однако, проигранное им в 1886 г. дело в одном судебном процессе: защищаемый им в Тульском суде солдат Шабунин (избивший в состоянии опьянения офицера, измывавшегося над ним прежде) был приговорен к смертной казни и расстрелян. Приговор соответствовал за-

¹² Цит. по В. Шкловскому *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 2. С. 179.

кону, хотя и не принял во внимание доводы Толстого о смягчающих обстоятельствах, а именно, о невменяемости осужденного¹³.

Десятилетие спустя после публикации «Войны и мира» Толстой возвел в высшую максиму всякого поведения одно из самых радикальных требований Нагорной проповеди: «Не противься злу»¹⁴. Провоцирующую радикальность можно смягчить до правила: «Не применяй насилия, даже защищаясь ото зла!». Эту крайне взыскательную этику или философию непротivления Толстой связывал с категоричным отрицанием правосудия как такового¹⁵, ссылаясь на слова Нагорной проповеди «Не судите, да не судимы будете» (Матф., VII, 1) и на фразу из Евангелия от Луки «Не судите, и не будете судимы — не осуждайте, и не будете осуждены» (Лука, VI, 36, 37). Человеческие законы для него — «грубое надсмешание над вечными законами, вписанными в сердца людей»¹⁶. Его анархическое, часто (неверно) истолкованное как нигилистическое, убеждение в том,

¹³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М., 1928—1958. Т. 37. 1956. С. 67—75. «Да, случай этот имел на меня огромное <...> влияние. На этом случае я в первый раз почувствовал, первое — то, что каждое насилие для своего исполнения предполагает убийство или угрозу его и что поэтому всякое насилие неизбежно связано с убийством» (Там же. С. 75). Ср.: Гусев Н. Л. Толстой. Материалы к биографии с 1855 по 1869 год. М., 1957. С. 658. Многие проясняет параллель сочинения Толстым меморандума (1854) для русского высшего офицерства с целью улучшения вооружения и стратегии армии; после того как он остался незамеченным, последовал переход Толстого к пацифизму.

¹⁴ Девиз «непротivления злу / злumu» выделяется прежде всего в исповедальном сочинении «В чем моя вера?» (Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978—1985. Т. 23. С. 304—465) и отсылает к Матв. 5, 39: «Вы слышали, что сказано: “Вам сказано: око за око, зуб за зуб. А я вам говорю: не противьтесь злу”». Лев Шестов (*Шестов Л.* Пророческий дар (к 25-летию смерти Достоевского) // Собр. соч. В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 222) охарактеризовал эту максиму как «<...> самое страшное, а вместе с тем, самое иррациональное и загадочное из всего, что мы читаем в Евангелии».

¹⁵ Это отрицание относится и к гражданскому праву: «В Нагорной проповеди, обращаясь ко всем, он говорит: и если кто хочет высудить у тебя рубаху, отдай и кафтан. Стало быть, он всем запрещает судиться» (Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978—1985. Т. 23. С. 320).

¹⁶ Толстой Л.Н. Запись в дневнике от 27—29.5.1910 // Там же. Т. 58. С. 58.

что зло растет пропорционально количеству законов, которые издаются для его предотвращения¹⁷, являлось одним из прочнейших оснований для сплоченности круга приверженцев Толстого в России и за границей.

Не требует обоснований то, что война в особой степени нарушает равновесие справедливости любого рода. Внезапное лишение людей жизни, безопасности, имущества нельзя обосновать в рамках ни одной серьезной современной концепции справедливости. Однако существует знаменитое определение войны «как продолжения политики иными средствами». Оно восходит к Карлу Филиппу фон Клаузевицу, который неслучайно принимал деятельное участие в Наполеоновской, или Отечественной, войне 1812 г. в штабе советников главнокомандования русской армии. Эти «иные средства» подразумевали и иные правовые нормы, которые и были установлены позже в Гаагских конвенциях и декларациях. Считает ли скрытый рассказчик в романе «Война и мир» оборонительную войну русских справедливой?

3.2. Преобразование концепта права и справедливости в художественной прозе Толстого

В рассказе Толстого о Крымской войне «Севастополь в мае»¹⁸, написанном в 1855 г., во второй из трех включенных в цикл повестей иначе, чем в первом тексте цикла, рассказчиком ставится под вопрос сама суть войны. Он вносит «парадоксальное»¹⁹ предложение: вместо столкновения тысяч солдат заставить сражаться друг с другом лишь по одному представителю воюющих наций. Это — намного логичнее, потому что «человечнее»²⁰, нежели вся существовавшая

¹⁷ Толстой Л.Н. Пути жизни // Там же. Т. 45. С. 271.

¹⁸ Он повествует о сражении в ночь с 11 на 12 мая 1855 г., а биографической основой рассказа является участие автора, молодого офицера, в этой схватке.

¹⁹ Толстой Л.Н. Севастополь в мае // Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 2. С. 103.

²⁰ Там же. Т. 2. С. 103.

до сих пор практика войн. Виктор Шкловский заметил, что Толстой именно в этом месте в первый раз использует прием остранения, конструирующий необычный взгляд рассказчика — в данном случае, на убийство в процессе войны — и таким образом подрывающий традиционное понимание обычного и общепринятого²¹.

В конце произведения рассказчик резонерствует, говоря, что все лица, о которых шла речь в этой истории, и хороши, и дурны одновременно: будь то храбрый и тщеславный Калугин, или пустой и безобидный Праскухин, погибший «в борьбе за веру, престол и отечество»²² (!), ограниченный и недалёковидный Михайлов, или нетвердый и инфантильный в своих убеждениях и принципах Пест. Никто из них не годится ни на роль злодея, ни на роль героя этой истории. Также и в последней сентенции рассказа утверждается, что ни один из описанных в нем солдат не является героем этого текста, и в качестве героя выдвигается названная в данном случае «правдой» истина:

Герой же моей повести, которого я люблю всеми силами души, которого старался воспроизвести во всей красоте его и который всегда был, есть и будет прекрасен, — *правда*²³. (Курсив мой. — Р.Г.)

К тому же рассказчик делится своими этическими сомнениями в том, правомерно ли высказывать эту правду или, быть может, она относится к тем «злым истинам», которые во имя предотвращения большего зла не следует высказывать. В сравнении с этим, убеждающим своей самокритичностью, стремлением быть честным по отношению к изображенным в рассказе лицам и к свидетельствам об ужасах войны

²¹ Шкловский В. Лев Толстой. // Собр. соч. М., 1974. Т. 2. С. 189. Однако необходимо уточнить инстанцию, ответственную за эту технику перспективы. Ею не является «автор», то есть Толстой как историческая личность: в тексте Толстой предлагает своего представителя — абстрактного и имплицитного автора повествования. Тот факт, что автор «Войны и мира» не делает того же по отношению к Отечественной войне 1812 г. и противостоянию между Наполеоном и царем Александром I, говорит о многом.

²² Толстой Л.Н. Севастополь в мае // Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 2. С. 145.

²³ Там же.

самоуверенное самоопределение рассказчика и образа автора в «Войне и мире» бросается в глаза даже более явно, нежели схематизированные черно-белые характеристики действующих в романе лиц.

Ввиду того обстоятельства, что уже эпиграф к написанному после «Войны и мира» роману «Анна Каренина» «Мне отмщение и аз воздам» (1873–1876) хотя и приписывает право применения насилия явным образом одному лишь Богу, но в практике повествования признает это право и за авторским «я»²⁴, необходимо задаться вопросом, как Толстой приходит к этому, развивая в романе об Отечественной войне дискурс права и справедливости в условиях войны, и какую практику справедливости характеризует авторская позиция в этом романе.

Еще более резко выступает авторитет рассказчика, приобретающего все более поучающий характер, в последнем крупном произведении Толстого «Воскресение» (1898–1899). В противоположность роману «Война и мир»²⁵ темой этого произведения является сама юриспруденция с ее институтами, органами и процедурами. Читатель становится свидетелем целого судебного процесса²⁶, дискредитирующего себя равнодушием по отношению к обвиняемой и неудовлетворительной подготовкой к слушанию дела со стороны судей, адвоката и прокурора, а также произрастающими не из самого дела мотивациями присяжных заседателей. По сути, детально показанный процесс и последующее описание сибирских тюрем служат для того, чтобы продемонстрировать несправедливость всего правопорядка России: суд не является правосудием и наказывает не с целью перевоспитания обвиняемых.

Параллельно этому обличению судебной власти и института тюрьмы как проявлений несправедливости, описывается путь про-

²⁴ В конечном счете, именно инстанция автора ответственна за самоубийство Анны.

²⁵ Зияющий пробел отсутствия упоминаний военного суда в «Войне и мире» демонстрирует скепсис автора относительно исторической значимости этого института.

²⁶ Фактической основой этого процесса стал реальный процесс, о котором Кони рассказал Толстому в 1887 г.

возглашенного в названии романа морального исправления и даже нравственного «воскресения» двух главных действующих лиц романа — мужчины и женщины: князя Нехлюдова и внебрачно рожденной Катюши Масловой. Нехлюдов обесчестил и бросил ее, когда она была еще подростком. Будучи присяжным, он вновь встречает ее в суде как обвиняемую в отравлении. Поскольку ее, вопреки очевидной невиновности, приговаривают к четырем годам каторги в Сибири на основании подложных высказываний свидетелей и поскольку его совесть признает его долю вины в происходящем, он следует за ней в Сибирь и, чтобы искупить вину, предлагает ей брак с ним²⁷. Чтобы не разрушить его жизнь, она отказывается от его предложения и после царского помилования, выхлопотанного с помощью Нехлюдова, выходит замуж за сосланного в Сибирь политического заключенного Симонсона.

Спасение Нехлюдова — по сути самоспасение. Оно удается ему прежде всего благодаря самостоятельному и, в определенной степени, критичному чтению Нового Завета²⁸. При этом, однако, трансценденция христианского спасения трансформируется в еретическую имманентность. Князь спасается в посюстороннем мире, осознав, что несправедливость не может быть устранена неправедными:

Так выяснилась ему теперь мысль о том, что *единственное и несомненное* средство спасения от того ужасного зла, от которого страдают люди, состояло только в том, чтобы люди признавали себя всегда виноватыми перед Богом и потому не способными ни наказывать, ни исправлять других людей. Ему ясно стало теперь, что все то страшное зло, которого он был свидетелем в тюрьмах и острогах, и спокойная самоуверенность тех, которые производили это зло, произошло только оттого, что люди хотели делать невозможное дело: будучи злы, исправлять зло²⁹. (Курсив мой. — Р.Г.)

В ходе романа внутренняя справедливость, ориентирующаяся на Божественный Закон, побеждает, таким образом, внешнюю не-

²⁷ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978—1985. Т. 5. С. 218.

²⁸ Так, Нехлюдов ставит в вину самому тексту неясность отдельных отрывков (Там же. Т. 13. С. 453).

²⁹ Там же. Т. 13. С. 455.

справедливость людей и их учреждений. Она делает возможным то, что Нехлюдов начинает «совсем новую жизнь»³⁰, об исходе которой в романе, однако же, категорически умалчивается. Вписанный в текст автор не предоставляет сторонникам русского правосудия, принадлежавшего начиная с Судебной реформы Александра II к числу наиболее современных в Европе, никакого весомого права голоса. Этический фундаментализм³¹ Толстого, часто называемый «правовым нигилизмом»³², проявляется также и в позиции образа автора и рассказчика. Как соотносится с этой карьерой внутренней справедливости в романе «Воскресение»³³, лишенной всяких сомнений и оттого, говоря словами Амарти Сен, возможно, несправедливой, предшествующий ей дискурс справедливости в «Войне и мире»?

Мир, в котором все действия спонтанны и в этом смысле неподвластны никакому порядку, не знает принципа справедливости. Абсолютная свобода и случайность всех событий характеризуют это хаотическое состояние. Но и диаметрально противоположный ему мир сплошной необходимости, по сути, не знает справедливости, потому что в нем невозможна свобода действия. Это напряжение между свободой и необходимостью требуется учесть при анализе дискурса справедливости в романе Толстого, поскольку ознакомление с биографией графа дает основание для предположения,

³⁰ Там же. Т. 13. С. 458.

³¹ Этический фундаментализм Толстого нашел отклик и в русской философии, например в сочинении Сергея Булгакова «О религии Льва Толстого». Булгаков интерпретирует критику «звериного начала государственности» Толстого как предзнаменование его ожидания «белого (то есть невинного) царства» (*Булгаков С. Свет невечерний. М., 1994. С. 343*). Философ упрекает Толстого в измышлении по человеческим меркам Бога-моралиста (Там же. С. 47), при этом отчасти оправдывая его тем, что он великий религиозный возмутитель умов, сделавший возможной дискуссию о религии среди интеллектуалов (*Булгаков С. Тихие думы. М., 1996. С. 157*).

³² Ср. по поводу критики представлений Толстого о праве: *Новгородцев П. Кризис современного правосознания. М., 1909*.

³³ К ней относится и отказ Нехлюдова от земельного владения, соответствующий основным убеждениям Толстого поздних лет.

что Лев Толстой, говоря словами Ницше, человек дионисийский, побуждающий самого себя своей духовной деятельностью к апполиническому габитусу.

4. Дискурс справедливости в «Войне и мире»

4.1. «Справедливость» и «справедливый» vs. «правдивость» и «правдивый»

Слова «(не)справедливый» и «(не)справедливость» встречаются в романе «Война и мир» в обоих основных значениях этих русских слов: как в смысле «правдивый» и «правдивость»³⁴, так и в смысле «справедливый» и «справедливость». Поскольку их легко отличить друг от друга³⁵, можно ограничиться при анализе дискурса справедливости интересующими нас в первую очередь значениями «справедливый» и «справедливость». Вопрос о дискурсе правды касается широкого круга проблем историографии и толстовской антропологии. В рамках толстовской модели истории³⁶, определенной случаем и необходимостью, правдивость, кажется, всегда подразумевает справедливость, справедливость, однако, — не обязательно правдива. Проблема правдивости будет рассмотрена

³⁴ Так, в первой книге речь идет о вопросе, «справедливы» ли слухи о ранении царя (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 5. С. 362). Ср. по поводу дихотомии правды и лжи, права и неправды: *Lachmann R. Pravda-Krivda (Gerechtigkeit — Ungerechtigkeit; Recht — Unrecht; Das Gute — das Böse). Anmerkungen zu einem dualistischen Motiv in altrussischen Texten und dessen Tradition // Norm und Krise von Kommunikation /* Hg. A. Hahn., G. Melville, W. Röcke. Berlin, 2006.

³⁵ Исключением является употребление этого слова в синтагме: «<...> по тому закону, по которому каждая муха может справедливо считать себя центром и свои потребности целью всего мироздания, по тому закону, по которому человеку кажется, что лисица хвостом обманывает собак, а он только работает рычагом для поворота» (Толстой Л.Н. Война и мир. Первый вариант романа. М., 2007. С. 456).

³⁶ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 7. С. 341–346. Основной тезис звучит так: свобода так же не может существовать без необходимости, как и необходимость без свободы (С. 345 и д.). Крестьянский философ Платон Каратаев в этом отношении является рупором Толстого.

в конце статьи при ответе на вопрос о том, каковы представления о справедливости имплицитного автора романа.

Охватывающая значения *veracitas* и *iustitia* двусмысленность слова «правдивость» придает и понятию «справедливость» латентный и особенно действенный в поэтическом словоупотреблении момент правдивости и *vice versa*. Даже не говоря об индоевропейском этимологическом источнике слов «право» и «правда» — «правая сторона»³⁷, которая одновременно является и «правильной», полисемия «правдивости» благоприятствует фундаментализму ценностей, который Толстой начиная с конца 1870-х гг. отстаивает в своих трактатах. Неужели он (фундаментализм) уже предначертан в дискурсе справедливости в его *opus magnum* «Война и мир»?

4.2. (Не)справедливость в отношениях индивидов: право vs. любовь

В тексте романа «Война и мир» тема справедливости обсуждается, по большей части, с точки зрения действующих лиц, как от имени выдуманных персонажей вроде Пьера Безухова, так и с позиции исторических личностей, таких как Наполеон Бонапарт. Часто тема эта отчетливо проявляется в прямой речи обсуждающих ее лиц и потому придает ей высокую степень личностной репрезентативности: таким образом, в первую очередь справедливость предстает в фиктивном дискурсе романа как дело рук человеческих и соответствует, таким образом, греко-римской традиции рефлексии по поводу права.

Дискурс справедливости в «Войне и мире» характерным образом раскрывает и процесс дискредитирования подобного применения этого понятия³⁸. Князь Василий Курагин употребляет в разговоре со своей

³⁷ Из **prōvos*, ср. *Vasmer M. Etymologisches Wörterbuch der russischen Sprache*. Heidelberg, 1955. Bd. 2. S. 424.

³⁸ Ему предшествует негативное суждение («несправедливо»), высказанное Анной Павловной Шерер в начале романа в салонной беседе о недостатке уважения князя Курагина к сыновьям: «Я часто думаю, — продолжала Анна Павловна после минутного молчания, подвигаясь к князю и ласково улыбаясь ему, как будто выказывая этим, что политические и светские разговоры кончены и теперь начинается задушевный, — я часто думаю, как иногда несправедливо распределяется счастье жизни» (*Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 4. С. 11*).

кузиной, княжной Катериной Семеновной, выражение «несправедливость», чтобы подкрепить свои находящиеся под угрозой претензии на наследство отдаленного родственника, смертельно больного князя Болконского. Его цель — добиться исчезновения недавно написанного завещания, передающего все состояние незаконному сыну Пьеру:

Еще есть время, мой друг. Ты помни, Катишь, что все это сделалось нечаянно, в минуту гнева, болезни, и потом забыто. Наша обязанность, моя милая, исправить его ошибку, облегчить его последние минуты тем, чтобы не допустить его сделать этой *несправедливости*, не дать ему умереть в мыслях, что он сделал несчастными тех людей...³⁹ (Курсив мой. — Р.Г.)

Княжна соглашается с князем, разражаясь универсальной жалобой об отсутствии справедливости в мире, то есть в ее случае — о лишении законного наследства:

Тех людей, которые всем пожертвовали для него, — подхватила княжна, порываясь опять встать, но князь не пустил ее, — чего он никогда не умел ценить. Нет, *mon cousin*, — прибавила она со вздохом, — я буду помнить, что на этом свете нельзя ждать награды, что на этом свете нет ни чести, ни *справедливости*. На этом свете надо быть хитрою и злою⁴⁰. (Курсив мой. — Р.Г.)

Основные принципы таким образом дискредитированного понятия внешней справедливости обсуждаются в диалоге двух главных мужских персонажей, Пьера Безухова и Андрея Болконского, во второй части второго тома. Пьер сообщает другу при встрече после долгой разлуки, что он очень рад, что *не* убил на дуэли Долохова, любовника своей жены Елены. Возражение Андрея, что собак можно было бы со спокойной совестью истребить, провоцирует диалог о принципиальной несправедливости (позиция Пьера) vs. потенциальной справедливости (позиция Андрея) убиения людей⁴¹, в ходе которого слово «справедливость» и его отрицание употребляется семь раз.

³⁹ Там же. Т. 4. С. 95.

⁴⁰ Там же. Т. 4. С. 95.

⁴¹ Присутствие на смертной казни глубоко потрясло тридцатилетнего Толстого.

— Нет, убить человека не хорошо, *несправедливо*...

— Отчего же *несправедливо*? — повторил князь Андрей; то, что *справедливо* и *несправедливо* — не дано судить людям. Люди вечно заблуждались и будут заблуждаться, и ни в чем больше, как в том, что они считают *справедливым* и *несправедливым*.

— *Несправедливо* то, что есть зло для другого человека, — сказал Пьер, с удовольствием чувствуя, что в первый раз со времени его приезда князь Андрей оживлялся и начинал говорить и хотел высказать все то, что сделало его таким, каким он был теперь⁴². (Курсив мой. — Р.Г.)

На возражение Андрея, откуда он знает, что есть добро, а что — зло, Пьер отвечает, что это знание присуще каждому человеку и обозначает, таким образом, горизонт нравственного сообщества. На это Андрей возражает, противопоставляя его модели не поддающееся обобщению индивидуальное восприятие права, что никто не может причинить другому то зло, которое было причинено ему *самому*. В действительности добро лишь ограничивается отсутствием зла, угрызений совести и болезней. Пьер оспаривает это утверждение, косвенно ссылаясь на идеи христианской этики, говоря, что любовь и самопожертвование, бесспорно, представляют собой позитивные ценности, в то время как Андрей резюмирует свое агностическое понимание права в сентенции, предвосхищающей уже цитированный эпиграф к «Анне Карениной»: «А что *справедливо*, что добро — предоставь судить тому, кто все знает, а не нам»⁴³. (Курсив мой. — Р.Г.) В этом диалоге Пьер, сам не зная того, передает эстафету дискурса справедливости княжне Марье, сестре Андрея.

⁴² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 5. С. 116.

⁴³ Там же. Т. 5. С. 118. Иную позицию занимает Андрей в разговоре с Марьей, критикуя изменившееся отношение русской общественности к Сперанскому и придавая позитивную ценность справедливости прежде всего в ожидаемом будущем: «И потомство отдаст ему справедливость, — договорил он, и тотчас же обратился к Пьеру» (Там же. Т. 5. С. 383). Затем он, однако, добавляет, обращаясь теперь к Пьеру, сразу же представляя справедливость в позитивном свете: «Я лично не люблю и не любил Сперанского, но я люблю справедливость. — Пьер узнавал теперь в своем друге слишком знакомую ему потребность волноваться и спорить о деле для себя чуждом только для того, чтобы заглушить слишком тяжелые душевные мысли» (Там же. Т. 5. С. 383).

В данном случае — в третьей части второго тома — тема справедливости помещается в повествование рассказчика о размышлениях определенного персонажа и выражает, таким образом, его убеждения в речи от третьего лица. Рассказчик формулирует сугубо личное представление о справедливости княжны Марьи, в связи с повторяющимися очевидными проступками ее отца по отношению к ней. Пять раз на кратчайшем отрезке он использует выражения, обозначающие (не)справедливость:

<...> дочь даже не делала усилий над собой, чтобы прощать его. Разве мог он быть виноват перед нею, и разве мог отец ее, который, она все-таки знала это, любил ее, быть *несправедливым*? Да и что такое *справедливость*? Княжна никогда не думала об этом гордом слове: «*справедливость*». Все сложные законы человечества сосредоточивались для нее в одном простом и ясном законе — в законе любви и самоотвержения, преподанном нам Тем, Который с любовью страдал за человечество, когда сам он — Бог. Что ей было за дело до *справедливости* или *несправедливости* других людей? Ей надо было самой страдать и любить, и это она делала⁴⁴. (Курсив мой. — Р.Г.)

Оставаясь в традиции противопоставления *vita deliberativa* и *vita activa* (т.е. резонирующей и действующей жизни), Марья отдает предпочтение рефлексивному теоретическому обоснованию понятия «справедливость» как деятельной любви, ссылаясь на учение Христа⁴⁵. Любовь отца к дочери аннулирует его несправедливость, а дочерняя любовь к отцу даже не позволяет возникнуть мысли о его несправедливости⁴⁶. Уже здесь сформировано в общих чертах зерно

⁴⁴ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 5. С. 240.

⁴⁵ Это прием, в котором явно обнаруживается понимание Толстым истины: истинно только непосредственное знание личности, но отнюдь не рефлексия истины. Иначе ведет себя Наташа, под влиянием Элен заменяющая любовь на светскую игру и рассматривающая при этом Пьера как порядочного человека: «Стало быть она знает, что я невеста, стало быть и они с мужем, с Пьером, с этим справедливым Пьером, думала Наташа, говорили и смеялись про это. Стало быть это ничего» (Там же. Т. 5. С. 351).

⁴⁶ Иначе действует отец, который после обиды дочери требует справедливого поведения в первую очередь от самого себя, тем самым затрудняя прояснение своих поступков (Там же. Т. 6. С. 288), а потом перечисляет ей все свои несправедливые

позднего понимания права Толстым. Оно утверждает абсолютную действенность *внутренней* справедливости. Характерно, что эти слова Толстой вкладывает в уста женщины.

Статс-секретарь Александра I Сперанский, представляя другое, восходящее к Просвещению и масонству мировоззрение, является сторонником принципа «естественной справедливости». Именно так он характеризует поведение отца Андрея, который не позволил своему сыну вступить на привилегированный путь офицерской карьеры⁴⁷, а заставил его вступить в армию простым солдатом, следуя принципу равенства. Андрей противится этому аргументу не из-за его содержания, а потому, что он, ввиду силы притяжения личности Сперанского, опасается за независимость собственных убеждений:

— Ваш батюшка, человек старого века, очевидно стоит выше наших современников, которые так осуждают эту меру, восстанавливающую только естественную справедливость.

— Я думаю однако, что есть основание и в этих осуждениях... — сказал князь Андрей, стараясь бороться с влиянием Сперанского, которое он начинал чувствовать. Ему неприятно было во всем соглашаться с ним: он хотел противоречить⁴⁸.

В третьей части второго тома рассказчик прямо вводит в свое повествование масонский концепт справедливости, теперь, однако, с иронической ноткой. Один из членов масонской ложи упрекает Пьера в несправедливости его образа действий, поскольку тот не хочет простить жену Елену, изменившую ему с Долоховым, даже тогда, когда она пишет ему письмо из-за границы и вновь ищет его благосклонности:

Вслед за письмом в уединение Пьера ворвался один из менее других уважаемых им братьев-масонов и, наведя разговор на супружеские

поступки, чтобы, опасаясь приближающегося фронта, побудить ее к отъезду: «Он напомнил ей все, в чем он был несправедлив против нее» (Там же. Т. 6. С. 142).

⁴⁷ Этому противопоставлено убеждение Бориса Друбецкого, не рассматривающего данную привилегию как несправедливость: «Я не нахожу ничего несправедливого поступить прямо майором. Ежели ты не достоин этого чина, — тебя выключат, а достоин, то ты скорее можешь быть полезен» (*Толстой Л.Н.* Война и мир. Первый вариант романа. М., 2007. С. 66).

⁴⁸ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 5. С. 174.

отношения Пьера, в виде братского совета, высказал ему мысль о том, что строгость его к жене несправедлива и что Пьер отступает от первых правил масона, не прощая кающуюся⁴⁹.

Запутанный синтаксис, кажется, с одной стороны, целенаправленно оставляет неясным, что сообщается с точки зрения Пьера, а что — с точки зрения брата-масона, и придает сообщению, с другой стороны, иронический оттенок из-за его близости к канцелярскому стилю. Таким образом дискредитируется этот этический концепт масонских лож. Это примечательно, потому что не только Сперанский и Кутузов, но и Пьер, как и царь Александр, на протяжении некоторого времени были членами масонской ложи⁵⁰.

Еще один раз, в эпилоге, поднимается тема личной несправедливости, на этот раз в контексте непреодолимой антипатии графини Марьи по отношению к живущей в одном доме с ней кузине Соне. Еще до замужества Марьи у Сони был роман с ее будущим мужем. Хотя выражение «несправедливость» при этом появляется в словах рассказчика, но остается неясно, кто именно, рассказчик или Марья, о которой идет речь, высказывает мнение: «Однажды она разговорилась с другом своим Наташей о Соне и о своей к ней несправедливости»⁵¹. Поскольку рассказчик не дистанцируется от этой самооценки, нужно считать, что его убеждение совпадает с суждением персонажа. Рассказчик пользуется в данном случае шкалой справедливости, которая предусматривает и суждение «несправедливо». Соответствует ли она шкале и абстрактного автора?

⁴⁹ Там же. Т. 5. С. 183.

⁵⁰ Ср.: Соколовская Т. О. Возрождение масонства при Александре I // Масонство в прошлом и настоящем / Изд. С. П. Мельгуновой и Н. П. Сидоровой. М., 1991. С. 153–202. В последней части романа Пьер понимает, благодаря мудрости Каратаева, что Бог больше «признаваемого масонами архитектора вселенной» (Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 7. С. 217).

⁵¹ Там же. Т. 7. С. 271. В то время как Пьер смешивает в себе добро и зло и смотрит на себя сквозь эту смесь мутным взором, в княжне Марье он видит добро в чистой форме, с точностью до того, что это добро познаваемо не посредством логических выводов, а в «непосредственном отражении» (Там же. Т. 7. С. 282).

4.3. (Не)справедливость в отношениях нескольких групп людей: Видимость vs. действительность

Дискурс о справедливости, поскольку он касается не межличностных отношений отдельных людей, а общества и его слоев и взаимоотношений между народами, скроен в романе «Война и мир» по образу императора Наполеона и царя Александра. При этом образ автора дает рассказчику и персонажам место для высказывания однозначно негативных суждений в изыскательном наклонении в отношении француза, в то время как в случае русского (царя) во всех отношениях позитивная аксиология выражается преимущественно в сослагательном наклонении. В рамках концепта справедливости Ролза ставится тем самым под вопрос, поступает ли имманентный произведению автор с требуемой от него честностью по отношению к своим персонажам.

Приблизительно в конце третьей части первой книги «Войны и мира», когда Наполеон сталкивается с раненым Андреем Болконским и спасает ему жизнь, приказав отнести тяжелораненого в военный госпиталь и велев лечить его своему личному врачу, из сугубо личной перспективы Андрея, бывшего прежде почитателем французского полководца, возникает глубокое противоречие между справедливостью небес и эгоистичной мелочностью и тщеславием императора, настраивающее читателя на напряженное отношение полководца и принципов справедливости:

Несмотря на то, что за пять минут перед этим князь Андрей мог сказать несколько слов солдатам, переносившим его, он теперь, прямо устремив свои глаза на Наполеона, молчал... Ему так ничтожны казались в эту минуту все интересы, занимавшие Наполеона, так *мелочен* казался ему сам герой его, с этим *мелким* тщеславием и радостью победы, в сравнении с тем высоким, *справедливым* и добрым небом, которое он видел и понял, — что он не мог отвечать ему⁵².

В третьей части третьей книги французский капитан Рамбаль, жизнь которого спас Пьер в Москве, характеризует Наполеона в том числе и как справедливого: «L'Empereur? C'est la générosité, la clémence, la

⁵² Там же. Т. 4. С. 367.

justice, l'ordre, le génie, voilà l'Empereur!»⁵³. Однако говорящий, страдая манией величия, подрывает собственное суждение, определяя своего полководца как «le plus grand homme des siècles passés et à venir»⁵⁴, как «величайшего человека прошедших и грядущих столетий»⁵⁵.

Наполеон дискредитирует и сам себя, проявив манию величия в отношении своего собственного образа в длинном монологе в той же части романа при виде Москвы, которая, так, во всяком случае, кажется ему самому, как любовница, пала к его ногам. Определение собственной личности и понятия «справедливости» одним и тем же эпитетом «великий» дезавуирует как то вербальное выражение, что обозначает правовые ценности, так и, в не меньшей степени, политика и полководца. Именно утверждение, что нечто «истинно», обличает высказывание как неправдивое:

Я должен быть великодушен и истинно велик. Но нет, это не правда, что я в Москве, — вдруг приходило ему в голову. — Однако вот она лежит у моих ног, играя и дрожа золотыми куполами и крестами в лучах солнца. Но я пощажу ее. На древних памятниках варварства и деспотизма я напишу великие слова справедливости и милосердия... Александр больше всего поймет именно это, я знаю его. (Наполеону казалось, что главное значение того, что совершалось, заключалось в личной борьбе его с Александром.) С высот Кремля, — да, это Кремль, да, — я дам им законы справедливости, я покажу им значе-

⁵³ Там же. Т. 6. С. 382 («Император? Это великодушие, милосердие, справедливость, порядок, гений — вот что такое император!» франц.).

⁵⁴ Там же. Т. 6. С. 382 («Это самый великий человек прошедших и будущих веков» франц.).

⁵⁵ Аналогичным образом именование Наполеона «величайшим и справедливейшим из всех монархов» (Там же. Т. 7. С. 94) дискредитирует самое себя во французском указе, направленном к жителям Москвы, словами «великодушие и справедливость» (Там же. Т. 7. С. 97) в самохарактеристике Наполеона. Первое падение Наполеона с трона почта в сознании Пьера происходит из-за высказывания французского виконта: «Свобода и равенство, — презрительно сказал виконт, как будто решившийся, наконец, серьезно доказать этому юноше всю глупость его речей, — все громкие слова, которые уже давно компрометировались. Кто же не любит свободы и равенства? Еще Спаситель наш проповедывал свободу и равенство. Разве после революции люди стали счастливее? Напротив. Мы хотели свободы, а Бонапарте уничтожил ее» (Там же. Т. 4. С. 29).

ние истинной цивилизации, я заставляю поколения бояр с любовью поминать имя своего завоевателя. Я скажу депутации, что я не хотел и не хочу войны; что я вел войну только с ложной политикой их двора, что я люблю и уважаю Александра и что приму условия мира в Москве, достойные меня и моих народов⁵⁶. (Курсив мой. — Р.Г.)

Самонадеянность Наполеона, собирающегося издавать «законы справедливости», обесценивает даже ту «истинную цивилизацию», что была обещана узурпатором завоеванному народу и его аристократии. Мнимое милосердие к побежденным становится циничной насмешкой над предполагаемыми новыми подданными:

Я не хочу воспользоваться счастьем войны для унижения уважаемого государя. Бояре — скажу я им: я не хочу войны, а хочу мира и благоденствия всех моих подданных. Впрочем, я знаю, что присутствие их воодушевит меня, и я скажу им, как я всегда говорю: ясно, торжественно и велико. Но неужели это правда, что я в Москве? Да, вот она!⁵⁷

В первой части третьей книги генерал-адъютант Балашев, посланный царем Александром к Наполеону, встречается с узурпатором, который блокирует все возражения собеседника, не давая ему возможности что-нибудь сказать. Рассказчик описывает эту сцену с ее ярко выраженным отсутствием коммуникативной честности со стороны императора⁵⁸, подчеркивая, что ее соль как раз в том, что Наполеон пытается доказать своим несправедливым поведением именно свою справедливость. Тем самым Бонапарт разрушает свои планы по достижению цели разговора своим неподобающим коммуникативным поведением:

На каждую из фраз Наполеона Балашев хотел и имел что возразить; беспрестанно он делал движение человека, желавшего сказать что-то, но Наполеон перебивал его. Например, о безумии шведов Балашев хотел сказать, что Швеция есть остров, когда Россия за

⁵⁶ Там же. Т. 6. С. 337.

⁵⁷ Там же. Т. 6. С. 337.

⁵⁸ Противоположность описанного, коммуникативную честность, практикуют Пьер и Наташа, что однозначно описано в эпилоге: «Столкнувшись, они оба остановились, давая друг другу дорогу» (Там же. Т. 7. С. 307).

нее; но Наполеон сердито вскрикнул, чтобы заглушить его голос. Наполеон находился в том состоянии раздражения, в котором нужно говорить, говорить и говорить, только для того, чтобы самому себе доказать свою справедливость⁵⁹.

В той же части романа Андрей Болконский обнаруживает причину принятия ущербности размышлений о справедливости в мнимом гении Наполеона⁶⁰: «Избави бог, коли он человек, полюбит кого-нибудь, пожалеет, подумает о том, что справедливо и что нет. Понятно, что исстари еще для них подделали теорию гениев, потому что они — власть». Император стоит, таким образом, над правом.

Во второй части второго тома Николай Ростов проецирует в своих ожиданиях принцип справедливости на царя Александра I. Во внутреннем монологе он инсценирует ожидаемую встречу с государем. Согласно совету Друбецкого, она должна предотвратить наказание Василия Денисова за неправомерное присвоение провианта, изначально предназначенного для плохо обеспеченного войска. Ростов, самовольно удалившийся от своего отряда и одетый в штатское, хочет, поскольку офицер генштаба, его друг, отказался передать прошение, обосновав отказ тем, что «ситуация безнадежна», сам вручить прошение царю:

«Всякую минуту я могу увидеть его, — думал Ростов. — Если бы только я мог прямо передать ему письмо и сказать все, неужели меня бы арестовали за фрак? Не может быть! Он бы понял, на чьей стороне *справедливость*. Он все понимает, все знает. Кто же может быть *справедливее* и великодушнее его? Ну, да ежели бы меня и арестовали бы за то, что я здесь, что ж за беда?» — думал он, глядя на офицера, всходящего в дом, занимаемый государем. «Ведь вот сходят же. — Э! все вздор. Пойду и подам сам письмо государю: тем хуже будет для Друбецкого, который довел меня до этого». И вдруг, с решительностью, которой он сам не ждал от себя, Ростов, ощупав письмо в кармане, пошел прямо к дому, занимаемому государем⁶¹. (Курсив мой. — Р.Г.)

В продолжении внутреннего монолога Ростова, в котором в очередной раз торжествует его преклонение перед царем, звучит вло-

⁵⁹ Там же. Т. 6. С. 32.

⁶⁰ Там же. Т. 6. С. 58 и далее.

⁶¹ Там же. Т. 5. С. 151.

женная фантазией Ростова в уста Александра I сентенция о том, что наибольшее счастье правителя состоит именно в устранении несправедливости в мире:

«Нет, теперь уже не упущу случая, как после Аустерлица, думал он, ожидая всякую секунду встретить государя и чувствуя прилив крови к сердцу при этой мысли. Упаду в ноги и буду просить его. Он поднимет, выслушает и еще поблагодарит меня». «Я счастлив, когда могу сделать добро, но исправить *несправедливость* есть величайшее счастье», — воображал Ростов слова, которые скажет ему государь⁶². (Курсив мой. — Р.Г.)

Ожидания Ростова, однако, не оправдываются, его даже не допускают к царю. Вместо него один генерал берет на себя задачу доставить прошение⁶³. Ростов — свидетель противоречащего его чаяниям ответа Александра: «Не могу, генерал, и потому не могу, что закон сильнее меня <...>»⁶⁴. Закон и право стоят, таким образом, над царем.

Примечательно, что эта непреклонность царя, лишаящая любой акт помилования того основания, которое намечено выражением «предпочесть милость закону», остается непрокомментированной, как со стороны наверняка разочарованного Ростова, так и со стороны рассказчика. Предлагается лишь сообщение о психологической реакции Ростова, вызывающее недоумение наверняка не только лишь у современного читателя романа: «Ростов, не помня себя от восторга, с толпою побежал за ним»⁶⁵.

В первой части эпилога рассказчик включает жизнь царя Александра I, совсем в гегелевском духе, в цепь исторической необходимости, нашедшей свое воплощение в движении армий, хлынувших с Востока на Запад, и риторически заостряет вопрос о том, какими квалификациями должна обладать личность, стоящая во главе этого движения: «Что нужно для того человека, который бы, заслоняя

⁶² Там же. Т. 5. С. 151.

⁶³ Он — как раз тот генерал, под чьим командованием прежде находился и полк Ростова.

⁶⁴ Там же. Т. 5. С. 153.

⁶⁵ Там же. Т. 5. С. 153.

других, стоял во главе этого движения с востока на запад?»⁶⁶ В своем ответе рассказчик указывает на «чувство справедливости» и на отстраненную причастность делам Европы как на необходимые качества этой личности. Сам он и высказывает решающее суждение о том, что все эти черты присущи царю Александру I:

Нужно чувство справедливости, участие к делам Европы, но отдаленное, не затемненное мелочными интересами; нужно преобладание высоты нравственной над сотоварищами — государями того времени; нужна кроткая и привлекательная личность; нужно личное оскорбление против Наполеона. И все это есть в Александре I; все это подготовлено бесчисленными так называемыми *случайностями* всей его прошедшей жизни: и воспитанием, и либеральными начинаниями, и окружающими советниками, и Аустерлицем, и Тильзитом, и Эрфуртом.

Ростов называет, однако, в качестве критерия пригодности к государственному правлению не абстрактную справедливость, а политически-прагматичное чутье к *iustitia* и возводит ее, таким образом, в позитивную ценность.

Рассказчик подтверждает бездеятельность царя в «народной войне» как уместную в данной ситуации и его активность в «европейской войне» как необходимую: объединяя европейские народы, она ведет их «к цели»⁶⁷. Он даже преображает царя в «умиротворителя Европы», осознавшего, в противоположность Наполеону, ничтожность мирской власти и, «почуяв на себе руку Божию», отказавшегося от господства⁶⁸, чтобы посвятить себя целиком спасению своей души. Это, на самом деле, приукрашающее описание⁶⁹ передачи повседневных политических дел фанатично-религиозному

⁶⁶ Там же. Т. 7. С. 256.

⁶⁷ Там же. Т. 7. С. 257.

⁶⁸ Очевидно, имеется в виду передача повседневных дел графу Алексею Аракчееву, которого Александр выбрал вполне самостоятельно, сочтя послушным инструментом (*Stöckl G. Russische Geschichte. Köln, 1973. S. 465*).

⁶⁹ Оно контрастирует с переводом сказки Андерсена «Новое платье короля» 1 января 1857 г., предназначенным для того, чтобы скомпрометировать русского царя Николая I.

фавориту Александру Николаевичу Голицину (1773—1844) и кровопийце Алексею Андреевичу Аракчееву (1769—1834). Несправедливое поведение обоих создало решающие основания для восстания декабристов!

С точки зрения рассказчика в мировой истории над всякой справедливостью стоит историческая необходимость, в соответствии с которой, например, Кутузов после изгнания французов из России был самым царем снят с должности главнокомандующего:

За движением народов с запада на восток *должно было* последовать движение народов с востока на запад, и для этой новой войны *нужен был* новый деятель, имеющий другие, чем Кутузов, свойства, взгляды, движимый другими побуждениями.

Александр Первый для движения народов с востока на запад и для восстановления границ народов был так же *необходим*, как *необходим* был Кутузов для спасения и славы России⁷⁰. (Курсив мой. — Р.Г.)

Кутузову как «представителю русского народа» и «народной войны», если верить словам рассказчика, не остается ничего иного, как умереть, поскольку его историческая миссия выполнена. «И он умер», — так, довольно немногословно, заканчивается сообщение рассказчика об этом человеке⁷¹. Не полагается выносить суждения о таких великих событиях истории, как уход этого полководца, потому что согласно исторической идеологии романа для этого события не было никакой альтернативы. Даже правители не располагают никакой свободой решения, а лишь неотступно следуют железной исторической необходимости.

Справедливость в отношениях между сословиями, в данном случае — между аристократией и крестьянами, возникает, согласно Николаю Ростову, не в результате действий помещиков, направленных на установление справедливости, а в результате их осмотрительности, с которой они следуют собственным интересам. Когда в эпилоге романа графиня Марья пытается понять действия своего мужа Ни-

⁷⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978—1985. Т. 7. С. 215.

⁷¹ Там же. Т. 7. С. 215.

колая и выражает одобрение того, что он добр к своим крестьянам, последний в негодовании отвергает эту похвалу как измышление:

«Вот уж нисколько: никогда и в голову мне не приходит; и для их блага вот чего не сделаю. Все это поэзия и бабы сказки, — все это благо ближнего. Мне нужно, чтобы наши дети не пошли по миру; мне надо устроить наше состояние, пока я жив; вот и все. Для этого нужен порядок, нужна строгость... Вот что!» — говорил он, сжимая свой сангвинический кулак. «И справедливость, разумеется, — прибавлял он, — потому что если крестьянин гол и голоден, и лошаденка у него одна, так он ни на себя, ни на меня не сработает»⁷².

Рассказчик комментирует из своей перспективы, что все, что ни делает Николай, приносит плоды именно потому, что все его поступки задуманы не как благодеяния во имя других, потому, что он даже и не думает об этом. Таким образом, своим объективным взглядом извне рассказчик подтверждает сугубо субъективную перспективу героя. Окрестные крестьяне якобы даже предлагали ему свой труд, а после его смерти люди сохранили набожную память о нем и о его управлении: «Хозяин был... Наперед мужицкое, а потом свое. Ну и потачки не давал. Одно слово — хозяин!»⁷³.

В противовес этому положительному описанию благородного патерналистского помещика рассказчик изображает инородную деятельность Пьера в кругах декабристов, жестко критиковавшуюся Ростовым. Сон сына Андрея Николеньки дезавуирует в конце эпилога и ту, и другую практику. Как и его отец до ранения, юноша хочет стать героем, следуя примеру великих мужей в «Сравнительных жизнеописаниях» Плутарха.

Дискурс справедливости в романе «Война и мир» от имени рассказчика отдает предпочтение действиям из любви, по большей части относя высказывания о *iustitia* к области несправедливого. Таким образом закладывается основа для более позднего анархического понимания права, которое господствует в нехудожественных текстах Толстого начиная с конца 80-х гг.

⁷² Там же. Т. 7. С. 268.

⁷³ Там же. Т. 7. С. 269.

4.4. Преобразование дискурса справедливости от «первой редакции» (1867) к «окончательному варианту» (1868–1869/1873)

Платон мне друг, но истина дороже⁷⁴.

Опубликованная лишь в 2000 г. первая редакция романа «Война и мир» 1867 г. не только более сжата, предварительна и, несмотря на это, зачастую более выразительна, нежели «окончательный вариант» (1868–1869/1873), — она очерчивает дискурс справедливости несколько иначе. Так, она содержит, несмотря на ее незначительный объем, больше пассажей о справедливости, поданных с точки зрения отдельных персонажей, а не из перспективы рассказчика. Отсутствие эпилога и некоторых историософских отступлений придает тексту меньшую претенциозность, а дискурсу справедливости — менее значительный авторитет. Драма справедливости и несправедливости разыгрывается в этой версии преимущественно в умах и сердцах людей.

Скепсис Андрея по поводу принципа справедливости, имевший место после его возвращения из-за границы, описывается рассказчиком в первой редакции девятого раздела шестой части особенно выразительно:

И сколько бы ни прошло времени, он не мог видеть в жизни ничего другого как сочетание пороков, несправедливостей, глупостей, которые могли быть занимательны только тем презрением, которое они возбуждали в нем⁷⁵.

Представленное из перспективы рассказчика суждение Пьера об Анатоле Курагине и его, с точки зрения общества, проблематичных отношениях с Наташей Ростовской — будучи женатым, он скрывает этот факт — показывает, как в идеалисте Пьере пробуждается понятие о несостоятельности метафизического противопоставления справедливости и несправедливости. При этом механический образ *iustitia* как завинчивающегося винта накладывает на право клеймо чистой механики:

⁷⁴ Толстой Л. Н. Война и мир. Первый вариант романа. М., 2007. Т. 2. С. XXX. Ч. 6. IX. Высказывание «*Amicus Plato, sed magis amica veritas*» (рус. «Платон мне друг, но истина дороже») можно найти в 51-й главе 2-й части «Дон Кихота» Сервантеса.

⁷⁵ Там же. Т. 2. XXX. Ч. 6. IX. С. 469.

Пьер тяжело вздохнул. У него уже поднялось его метафизическое сомнение в возможности *справедливости* и *несправедливости*, этот его свинтившийся винт, и потом он вместе так завидовал и так презирал Анатоля, что он постарался быть особенно кротким с ним. «Он прав, — подумал он, — виновата она, а он прав»⁷⁶. (Курсив мой. — Р.Г.)

Для Пьера к справедливости в социальном пространстве принадлежит и пропорциональное отношение между трудами человека на благо общества и благами, которые он получает от общества⁷⁷.

Нарисованный в первой редакции образ царя Александра I содержит меньше эйфории по поводу его справедливости. Так, в первом разделе четвертой части имеется критический пассаж о реформах Александра, карикатурно представленных как «революция» (сверху), который обнажает критический взгляд рассказчика на господские манеры последнего:

В этих революциях, как и во всех других, говорится о духе нового времени, о потребностях этого времени, о правах человека, о *справедливости вообще*, о необходимости разумности в устройстве государства, а под предлогом этих идей и выступают на поприще самые неразумные страсти человека⁷⁸. (Курсив мой. — Р.Г.)

5. (Не)справедливость имплицитного автора в «Войне и мире»?

Роман «Война и мир», конечно, — не исторический трактат, а художественный роман. Поскольку, однако, имплицитный автор в эпилоге недвусмысленно вступает в спор с историками и даже показывает себя убежденным в превосходстве собственной правоты, неизбежно возникает вопрос о его позиции, отчетливо выраженной в паратекстах эпилога и таким образом эксплицитно проявленной.

⁷⁶ Там же. Т. 2. XXX. Ч. 5. XV. С. 445.

⁷⁷ Там же. Т. 2. XXX. Ч. 5. VII. С. 420.

⁷⁸ Там же. Т. 2. XXX. Ч. 4. I. С. 330.

Справедлив ли он по отношению к обеим воюющим сторонам — к русским и французам?⁷⁹ Сопоставление обоих образов правителей, Александра и Наполеона, неизбежно приводит к отрицательному ответу на этот вопрос. С одной стороны — неограниченная идеализация русского царя, представляемого (как будто как предвидение принципа всеответственности старца Зосимы Достоевского) ответственным за все происходящее («<...> лицо, чувствовавшее на себе, всякую минуту своей жизни, ответственность за все совершавшееся в Европе <...>»⁸⁰). С другой стороны — демонизация Наполеона⁸¹. Она достигает своего апогея в упреке в вознесении себя до Бога, до сверхчеловеческого значения⁸², Наполеону приписан «идеал славы и величия»⁸³, и, более того, «обманы», «грабежи», «убийства»⁸⁴, и к тому же отсутствие убеждений и любых традиций («без убеждений», «без привычек»)⁸⁵.

Даже не прибегая к критерию диалогичности Бахтина, можно увидеть в «Войне и мире» по отношению к вопросам этики склонность к черно-белым зарисовкам, приписывающим одной стороне исключительную вину, а другой стороне — исключительное качество справедливости. Конечно, при этом нужно учитывать современный Толстому фон героизации Наполеона, определенно спровоциро-

⁷⁹ Французская революция с ее убийствами легитимируется, таким образом, понятиями «свобода и равенство», а итог революции аргументом — «единство власти» (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 22 т. М., 1978–1985. Т. 7. С. 334).

⁸⁰ Там же. Т. 7. С. 246.

⁸¹ Пьер даже сопоставляет его с антихристом (Там же. Т. 6. С. 85).

⁸² Там же. Т. 6. С. 252.

⁸³ Там же. Т. 6. С. 251.

⁸⁴ Там же. Т. 6. С. 251. П. Кропоткин зафиксировал недовольство своих современников (*Kropotkin P. Ideal und Wirklichkeit in der russischen Literatur. Frankfurt a.M., 1975. S. 129*); многие чувствовали себя задетыми, когда при чтении сочинения видели, что их герой Наполеон был низведен до такого мелкого масштаба и даже осмеян.

⁸⁵ Там же. Т. 6. С. 251.

вавший писателя, ввиду проигранной Россией Крымской войны, к преувеличенному публичному опровержению⁸⁶.

Если же взглянуть, однако, на справедливость *исторического дискурса*, нельзя не заметить, что этот дискурс в современной Франции в последние годы отчетливо сближается с убеждениями, высказанными Толстым в «Войне и мире», что этот полководец, хотя и являлся успешным воином, влиятельным политиком и великим актером, но сыграл лишь отрицательную роль в мировой истории⁸⁷. Это убеждение отдалается, таким образом, от противоположного взгляда русско-французского философа, бюрократа и апологета тоталитарной культуры Александра Кожева, утверждавшего, что в Наполеоне и Сталине воплощается мировая история как апогей справедливости. Для имплицитного автора романа Бог — финальная движущая сила истории. Его справедливость неисповедима. Потому во второй части эпилога и в остальном романе о ней и не говорится ни слова.

Пер. с нем. Марии Варгин, ред. Н.С. Плотникова

⁸⁶ Роман «Война и мир», конечно, не в последнюю очередь является книгой утешения в связи с проигранной Крымской войной. Последствия этой травмы простираются вплоть до современной русской внешней политики.

⁸⁷ *Tulard J.* Napoléon ou le mythe du sauveur. Paris, 1977; *Napoléon: le pouvoir, la nation, la légende.* Paris, 1997; *La vie quotidienne des Français sous Napoléon.* Paris, 1999; *Castelot A.* La campagne de Russie. Paris, 2000; *Englund S.* Napoleon: a Political Life. Boston, 2004; *Clément J-P.* Chateaubriand, Byron et Pouchkine face à Napoléon. (27.6.2005) — <http://www.canalacademie.com/Chateaubriand-Byron-et-Pouchkine.html> (01.12.2010); *Napoleons langer Schatten über Europa.* Napoléon (1769–1821); *Ombres et lumières d'un destin d'exception / M. George / A. Rudolph (Hg.).* Dettelbach, 2008.

«ПРАВДА — ПРОЦЕСС ОПРАВДАНИЯ ИСТИНЫ В СТИЛЕ СО-ИСТИН». ПОНЯТИЯ «ПРАВДЫ» И «ИСТИНЫ» В «ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ» АНДРЕЯ БЕЛОГО¹

Хенрике Шталь

1. «Правда — процесс оправдания истины в стиле со-истин»²: формула познания А. Белого

В приведенной формуле содержатся *in nuce* основные признаки концепции правды и истины, типичные для Андрея Белого в позднем периоде его творчества. На первый взгляд, это определение заключает в себе противоречие: с одной стороны, «правда» характеризуется как *процесс*, т.е. как нечто изменчивое, а с другой стороны, этот процесс является «оправданием», которое, напротив, направлено на установление действительности чего-то как *результат*. В этом

¹ Философский и историософский трактат «История становления самосознающей души» (в дальнейшем: «ИССД», 1925–1931) Андрея Белого до сих пор был опубликован лишь частично и практически не изучен. Всестороннее исследование и последующее издание «ИССД» — задача российско-немецкого проекта, поддержанного немецким фондом НННСа (DFG) и российским фондом РГНФ. Цитируется по рукописи А. Белого «История становления самосознающей души», хранящейся в Рукописном отделе РГБ в Москве (фонд № 25, 45/1 и 45/2). См. также: *Белый А.* Душа самосознающая. Составление и статья Э.И.Чистяковой. М.: Канон, 1999. Это издание содержит вторую часть «ИССД», однако текст этого издания основывается не на рукописи оригинала, а на копии Клавдии Николаевны Бугаевой и отличается множеством грубых ошибок. Кроме того, в ходу были некоторые фрагменты текста, также напечатанные по копиям, а не на основе самой рукописи: глава «Символизм» // *Belyj A. Centenary Papers*. Ed. Boris Christa. Amsterdam, 1980. С. 41–51; глава «Душа самосознающая» // *Laterna Magica*. Литературно-художественный историко-культурный альманах. М., 1990. С. 278–310; *Конец Д.* Мистик среди схоластов. Андрей Белый и средневековый мистицизм // Литературное обозрение. 1998. № 2. С. 13–20; *Белоус В.* Андрей Белый о храмовом творчестве в XI веке (из «Истории становления самосознающей души») // *Hram w historii kultury*. Częstohowa, 2001. С. 104–107.

² См. «ИССД», часть III (гл. «Душа самосознающая»).

случае результат оказывается самой «истиной», отличающейся притязанием на сущность. Однако тут снова обнаруживается парадокс: это *сущностное* определение основано на множестве равноправных «со-истин», предполагающем *релятивизм*.

Названные формы правды и истины, согласно формуле, соотносятся друг с другом посредством «стиля», в котором они иерархически упорядочены: высшая форма — сама «истина», помещенная в центре определения. Она конкретизируется в «правде» посредством стиля, соотносящего «со-истины» друг с другом. Стиль как способ художественного и индивидуального выражения выполняет задачу «оправдания истины» в смысле ее превращения в «правду». Таким образом, «правда» воспроизводится творческим актом, т.е. создается в процессе творчества, а не содержится в его результате. «Правда» и «стиль» образуют две стороны одной медали или, точнее, вместе представляют собой «формо-содержательный смысл»: стиль как процесс соотношения «истин», т.е. мысль в движении, и есть «правда». Итак, противоречия снимаются движением мысли: истина как сущность проявляется в самом акте мышления, соотносящем «со-истины», причем этот акт обладает качеством индивидуальной и творческой деятельности.

Формула истины А. Белого служит толчком к проведению мыслительного действия, создающего противоположенные позиции и устанавливающего их внутреннюю связь. Тем самым, определение одновременно осуществляет то, о чем оно говорит, т.е. оно может быть охарактеризованным как перформативный речевой акт: теоретический принцип философии сменяется «праксеологическим»³.

Намеченное понимание истины и его выражение в афористической формулировке, требующей мыслительного процесса для своего

³ Ср.: «По типу своего философствования Андрей Белый — что вполне очевидно — не “метафизик”, а, скорее, “праксеолог”, то есть мыслитель, ставящий задачи практические выше задач умозрительных» (*Белое А.* «На перевале». О символическости рубежа 1925/1926 годов — времени зарождения «Истории становления самосознающей души» // *Symvol w kulturze rosyjskiej* / Redakcja naukowa Krzysztof Duda, Teresa Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010. S. 577–586, здесь: с. 578.

истолкования, показательны для всего теоретико-философского творчества позднего Белого, в особенности для его *opus magnum* «История становления самосознающей души» (в дальнейшем: «ИССД»)⁴, к которому восходит цитируемая формула.

⁴ В сборнике «Символ в русской культуре» (Symvol w kulturze rosyjskiej / Redakcja naukowa Krzysztof Duda, Teresa Obolovitch. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010) будут опубликованы, кроме вышеназванной работы Белоуса, следующие статьи об «ИССД»: *Мишке Эва-Мария* «Душа самосознающая — только символ, или дух в душе»: Философия символа у позднего Андрея Белого (С. 561–575); *Шталь Хенрике* «Печать самосознающей души»: Символизм как «плюро-дуо-монизм» у позднего Андрея Белого (С. 587–604); *Хольцман Алла* Специфика аргументативной структуры трактата Андрея Белого «История становления самосознающей души» (С. 605–623); *Одесский Михаил, Спивак Моника* Андрей Белый между символизмом, антропософией и советской властью: Символизм стиховедения vs. стиховедение символизма (С. 624–636). См. также об «ИССД»: *Белоус Владимир* Андрей Белый как философ. Полемические размышления на «вечную тему» // Андрей Белый в изменяющемся мире. К 125-летию со дня рождения / сост. М.Л. Спивак, Е.Б. Наседкина, И.Б. Делекторская; отв. ред. М.Л. Спивак. (Научн. совет РАН «История мировой культуры», Гос. музей А.С. Пушкина). М.: Наука, 2008. С. 263–270; *Мишке Эва-Мария* «Питающая почва на рубеже времен» — спирало-образная модель истории Андрея Белого («История становления самосознающей души»). Конференция. М., октябрь 2007 (В печати); *Mischke Eva-Maria* «Glaube an die Zukunft als Mittel, das zum Wissen führt...». Andrej Belyjs individualistisches Geschichtsmodell als Gegenentwurf zum Marxismus // *Bouvier Beatrix, Schwaetzer Harald, Spehl Harald, Stahl Henrieke* (Hrsg.) Was bleibt? Karl Marx heute, Workshop vom 14–16 März 2008 anlässlich des 125. Todestages von Karl Marx im Studienzentrums Karl-Marx-Haus in Trier, Friedrich-Ebert-Stiftung. Trier, 2009. S. 269–288; *Stahl Henrieke* “Der Aufflug des Geistes aus dem Tempel” — Italien in Andrej Belyjs “Geschichte über die Entwicklung der Bewusstseinsseele” // *Ressel Gerhard* (Hrsg.) Deutschland, Italien und die slavische Kultur der Jahrhundertwende. Phänomene europäischer Identität und Alterität. Frankfurt a. M. et. al., 2005. S. 391–408; *Stahl Henrieke* Гнозис двуединства. Метаморфоза софиологии Владимира Соловьева у Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. Под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М., 2005. С. 264–275; *Stahl Henrieke* From Neo-Kantian Theory of Cognition to Christian Intellectual Mysticism: Logical Voluntarism in Vladimir Solovyev and Andrej Bely // Russian Irrationalism in the Global Context: Sources and Influences, ed. Olga Tabachnikova (В печати); *Stahl Henrieke* “Das Siegel der Bewusstseinsseele.” Andrej Belyjs Adaption des Transformismus // *Fischer Klaus, Schwaetzer Harald* (Hrsg.) Das Bild als Natur- und Weltanschauung bei Darwin und seiner Zeit (В печати).

В этой статье мы попытаемся вскрыть основные признаки концепции истины в «ИССД» и других работах Белого, тесно связанных с этим сочинением.

2. «История становления самосознающей души» как «новая философия»

«ИССД» представляет собой главное сочинение теоретико-философского характера у А. Белого в советское время. Этот фундаментальный труд, содержащий в рукописи более 1200 страниц, остался до сих пор лишь частично опубликованным и является практически неизученным. Рукопись долго считалась утраченной, однако в апреле 2007 г. нам удалось найти ее полный оригинал, хранящийся в Рукописном отделе Российской государственной библиотеки (РГБ) в Москве. «ИССД» не была внесена в опись фонда Белого. Исследование «ИССД» и ее издание, сопровождаемое критическими комментариями, является задачей немецко-российского шестилетнего проекта, который проводится университетом города Трир и домом-музеем Андрея Белого в Москве под руководством Хенрике Шталь (Трир) и Моники Спивак (Москва). Проект поддерживается фондами НИИСа (DFG) и РГНФ (2006–2012 гг.).

Белый работал над «ИССД» между 1925 и 1931 гг. и написал большую часть текста еще в 1926 г.⁵ Трактат остался незавершенным и имеет несколько слоев правки и переработки, от первых попыток сырой формулировки вплоть до переписки текстовых блоков набело. Кроме того, композиция «ИССД» и порядок глав и частей еще не окончательно установлены. Рукопись распадается на три части, но вторая и третья части нередко пересекаются. Трактат можно охарактеризовать как жанровый гибрид, который соединяет в себе дискурсивные размышления на основе исследований как гумани-

⁵ См. подробнее: *Мишке Эва-Мария* «Душа самосознающая — только символ, или дух в душе»: Философия символа у позднего Андрея Белого // *Symvol w kulturze rosyjskiej / Redakcja naukowa Krzysztof Duda, Teresa Obolovitch*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010 (В печати). *Спивак Моника* Андрей Белый в работе над «ИССД» // *Russian Literature* 2011 (В печати).

тарных, так и естественных наук (преимущественно — философии и теологии, но и математики, биологии и многих других дисциплин), с афористически и эссеистически изложенными соображениями и, не в последнюю очередь, с отступлениями поэтического и медитативного характера.

Белый задумал «ИССД» как попытку создания «новой» или «цельной философии»⁶, сменяющей парадигмы философской и научной традиций Нового времени установкой на целостную форму, примиряющую науки с религией и искусством на уровне как содержания, так и методов. В этом намерении Белый сходится со своим «первым учителем» Вл. Соловьевым (и его коллегами, например Л. Лопатиным)⁷. Новизна его целостной философии заключается, согласно Белому, в ее «аритмологическом» методе⁸, также названном

⁶ Уже в свой символистский период Белый стремился к основанию новой эры философии, ср., например, его работу «Эмблематика смысла» (1909; цит. по изданию: *Белый А.* Символизм. München, 1969. Репринт изд.: М., 1910. § 22. С. 140): «... теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением, предопределенным всем ходом развития западноевропейской мысли». Ср. в «ИССД», часть II (гл. «Схема композиции»): «Философия целого в анализе этого целого приходит к отдельным, полученным в анализе частям целого, как индивидуальным единством, лежащим в целом, как *индивидууме*; первично данное становится в итоге критической организацией этого данного, — индивидуумом, т.е. *организованным комплексом*; на языке общей логики, дедуцированной из теории знания указанной философии, это значит, что общие понятия познания, категории-ли, методологические-ль принципы, суть многие аналитические единства по отношению к индивидууму целого (*sui generis* аналитические *a posteriori*), из которого они вынимаются как части; а по отношению к формуемому ими материалу они суть синтетические *a priori* Канта; вопрос об *a priori* и *a posteriori* в этой новой философии снимается с очереди...»

⁷ Белый считал Соловьева своим первым, а Р. Штейнера — своим вторым учителем. См. подробнее о Соловьеве мою статью: *Wer ist Ich? Vladimir Solov'evs "Theoretische Philosophie" (ThP): der Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung christlicher Metaphysik // Zwischen den Lebenswelten. Interkulturelle Profile der Phänomenologie. Symposium zu Ehren von Alexander Haardt / Hrsg. von Bonnemann Jens, Plotnikov Nikolaj, Siegfried Meike.* Münster u.a. 2011 (в печати).

⁸ Ср. в «ИССД», часть II (гл. «Схема композиции»): «...парадоксальный вывод теории знания философии целого есть обусловленность каждого действия мно-

«моно-дуо-плюрализмом» (или «плюро-дуо-монизмом»), ставшем своего рода «метаметодом», позволяющим соотнести множество гетерономных методов и точек зрения. Этот «метаметод» тесно связан с концепцией истины в «ИССД».

В «ИССД» входят центральные идеи и мотивы прежнего творчества А. Белого, как, с одной стороны, его теоретико-философских работ до-антропософского символизма, связанного с рецепцией, в особенности, идей Соловьева и неокантианства, так и, с другой стороны, антропософского периода, в который теоретико-философские, но и художественные или автобиографические сочинения Белого основываются на его истолковании ключевых понятий Р. Штейнера⁹. Белый стремился дать в «ИССД» синтез фаз и плодов своего творчества в целом. Однако это соединение ему удастся не всегда, так как фундамент его мысли претерпевал в течение его жизни глубокие изменения¹⁰.

гими причинами, и обусловленность любой цели конфигурацией всех целей; всецельность и все-причинность явлений либо обрывает мысль философа в новый скептицизм, в мысль о бесцельности и беспричинности явлений, либо *заново организует мысль* к попытке ее возвыситься до применения к явлениям мира учений новейших *математических* достижений аритмологии и вариационного исчисления; во всяком случае гносеологический доминион оказывается *обусловленным математикою*, на что иногда и указывают философы современности, например — Гуссерль (в учении о совпадении принципов математической логики с логикой собственно)».

⁹ Подготовительный материал к «ИССД» содержится в пяти кризисах Белого: «Кризис жизни», «Кризис мысли» и «Кризис культуры» (1918) // *Белый А.* На перевале. Берлин, 1923; «Кризис сознания» и «Лев Толстой и кризис сознания» (1920) остались неопубликованными.

¹⁰ Собственные замечания Белого о последовательном развитии его символизма скорее заматают следы перемен, чем помогают выявить стадии генезиса идей. См. о «переломе» в его понимании символизма и символа мою статью: «Печать самосознающей души»: Символизм как «плюро-дуо-монизм» у позднего Андрея Белого. Кроме того, см. о развитии его понятия «личности» мою статью: *Der Begriff "ličnost" in der theoretischen Schriften Andrej Belyjs und Aleksander Bloks* // *Studies in East European Thought (Concepts of Person in Russian Intellectual History)*. Vol. 61, 2–3 (2009). P. 233–241.

В рецепции антропософии для Белого стали существенными прежде всего три тематических комплекса: теория познания (или гносеология), путь эзотерического ученичества и христология, которые в мысли Белого тесно переплетаются и имеют значение не только для его творчества, но и для его образа жизни: согласно символистской идее «жизнетворчества», Белый стремился к практическому осуществлению теоретически взятых идей в своем собственном «пути жизни»¹¹. Его особенно привлекала попытка антропософии, исходя из достижений Нового времени как методологически обоснованных наук и самосознающей индивидуальности, развить эзотерическую практику, являющуюся не мистикой, а духовным знанием, корни которого восходят к самому Логосу, Христу.

В антропософском учении о человеке есть одно понятие, в точности соответствующее этой попытке соединения научности и эзотеризма: «самосознающая душа»¹², рассмотрению «становления» которой Белый посвятил свою «ИССД». Р. Штейнер различает три формы души, среди которых самосознающая душа является наивысшей. Традиция теософии, к которой Штейнер примкнул в начале своего пути эзотерического учителя, еще не знала этого «члена души» (с нем. «Seelenglied») ¹³, в определении которого стало явно сказываться фундаментальное расхождение будущей антропософии с теософией, находящейся под влиянием восточных учений: самосознающая душа представляет собой место соприкосновения человеческой мысли с жизнью духа и тем

¹¹ См. «ИССД», часть III (гл. «Символизм»), курсив Белого: «... символист же отличен от не символиста совсем не воззрением даже, — *акцентом*, поставленным на острие конца века; на феноменистической истине, выговоренной эстетически, с жестом Пилата, Сенеки, Петрония: — “Истина — что?” Символист — тот же ставит вопрос; и в “пути” разрешает его радикально: — “Путь жизни!”».

¹² Антропософский термин «Bewusstseinsseele» переводится Белым как «душа самосознающая». Этот перевод выделяет аспект самосознания или, точнее, самопознания, играющий центральную роль в понимании этой души у Белого. Дословный перевод термина Штейнера — «сознательная душа». В отличие от термина Белого, этот более близкий к немецкому слову перевод получил распространение.

¹³ См. подробнее о генезисе понятия «сознательной души»: Ewertowski Jörg Die Entdeckung der Bewusstseinsseele. Wegmarken des Geistes. Stuttgart, 2007.

самым может превратить эмпирическое «я» человека в духовное «Я», обладающее бессмертием. С понятием самосознающей души Штейнер вводит в восточное учение о человеке, терминологией которого он вначале пользовался, тот элемент, который стал со времен Ренессанса существенным для западных цивилизаций: индивидуальность, основанную на свободном интеллекте, принадлежащем самому человеку (а не ангелу, как еще было принято думать в Средневековье).

Определение самосознающей души у Белого только в общих чертах похоже на характеристику, данную самим Штейнером. Исходя из антропософского учения, Белый истолковывает понятие самостоятельно¹⁴. Он применил его к анализу собственной жизни, которую он рассмотрел именно как «становление самосознающей души»¹⁵. В «ИССД» Белый переносит стадии ее становления, отмеченные в своей биографии, на развитие европейских культур.

Белый пользуется признаками, приписанными им самосознающей душе, как средством, с помощью которого он анализирует стадии становления этой души, обнаруживаемые в произведениях науки и творчества европейских культур. Он прослеживает в «ИССД» «отпечатки» фаз развития души по биографической модели и, кроме того, ставит диагноз по симптомам, выявляя «заболевания» и «выздоровления» самосознающей души на различном материале: в искусстве, поэзии, философии, теологии, естественных науках, но и в исторических событиях и даже в повседневном быте¹⁶.

¹⁴ Для Белого является характерным употребление терминов, в том числе антропософских, в значениях, не совпадающих с первоначальными. Кроме того, Белый создает новые слова-термины для передачи своего понимания антропософских (и других) идей, как, например, его понятия «композиции» и «вариации», являющиеся для Белого типичными формами выражения самосознающей души.

¹⁵ См. «ИССД», часть II (гл. «Символизм»): «... вся эта книга — разгляд символизма, как становления души самосознающей; я должен сказать — и на этот раз с гордостью, что мне не нужно было менять своих вех; до порога «а-и» («антропософии». — Х.Ш.) и за порогом я есмь символист».

¹⁶ См. мою статью: *Stahl Henrieke* “Das Siegel der Bewusstseinsseele.” Andrej Belyjs Adaption des Transformismus // *Fischer Klaus, Schwaetzer Harald* (Hrsg.) *Das Bild als Natur- und Weltanschauung bei Darwin und seiner Zeit* (в печати).

Понятие истины играет у Белого центральную роль в концепции самосознающей души. Взаимосвязь обоих понятий обусловлена основным признаком, приписанным самосознающей душе в антропософии: эта форма души стремится — в отличие от обеих других форм — к познанию Истины (и Добра) сама по себе. Так пишет Р. Штейнер в «Теософии»: «Душа сознательная *соприкасается* с независимой от всякой симпатии и антипатии, существующей самой в себе истиной <...>»¹⁷. Поэтому не случайно Белый дает в «ИССД» определение самосознающей души, совпадающее с понятием истины: предлагаемый им метод, позволяющий познать истину, представляет собой выражение самой сущности самосознающей души. Формула правды и истины, которую мы рассматривали в начале данной статьи, построена по аналогии с концепцией самосознающей души, как будет показано в дальнейшем.

3. Понятие истины у самосознающей души

Белый исходит из положения, что человеческое сознание в процессе истории развивается и приобретает все новые формы отношения к миру и к самому себе. Поэтому познание и с ним связанное понятие истины претерпевают изменения. Белый отмечает в этом развитии фундаментальный перелом, являющийся последствием того «события», которое Белый считает центральным для всемирной истории: воскресения Христа. Теорию познания, учитывающую измененное появлением Христа понятие истины, он истолковывает как плод развитой самосознающей души, усовершенствован-

¹⁷ Цитируется по переводу, воспроизведенному на сайте: <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=9#32>. См.: *Steiner R. Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* (GA 9), 30. Auflage. Dornach, 1978 (tb 6150). S. 41. См. там же s. 37 и сл., выделения в оригинале («Но лишь *та* истина *пребывающая*, которая освободилась от *всякого* привкуса таких симпатий и антипатий, ощущений и т.д. Истина остается истиной, хотя бы все личные чувства восстали против нее. Та часть души, в которой живет *эта* истина, должна быть названа душой сознательной»).

ние которой он уравнивает с усваиванием человеком «Христов импульса»¹⁸.

Перейдем к рассмотрению теории истины, приписанной Белым самосознающей душе. Кроме «ИССД» будут использованы тексты, тесно связанные с генезисом этого трактата, в первую очередь, статья Белого «О смысле познания» (1916)¹⁹.

3.1. Христос есть Истина

«ИССД» открывается объемистой главой, посвященной трактовке значения «Христов события» для истории человечества (примерно 140 страниц в рукописи). В этой главе понятие истины выделяется явно: прибегая к знаменитой самохарактеристике Христа в Евангелии от Иоанна, Белый отождествляет Истину с Самим Христом, который есть «истина, путь и жизнь»²⁰ (Ин 14,6). Эта «Истина» по существу отличается как от логического и отвлеченного понятия истины, развитого в философском эллинизме, так и от юридического понимания евреев, для которых, согласно Белому, истина является соответствием жизни с «законом». Истина Христа, напротив, характеризуется «жизнью в я», освобождающей человека от всех внутренних и внешних условностей:

¹⁸ См. «ИССД», часть I (10 гл. «Тема воскресения в гнозисе двуединства»): «История импульса (Христа. — Х.Ш.) в душе есть история зачатия, становления, рождения, роста души самосознающей, до ее поворота на самую телесность <...>».

¹⁹ *Белый А.* О смысле познания (1916), включая «Поэзию слова», перепечатанные по изданию: Петербург: Эпоха 1922 // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 35–51.

²⁰ См. там же (6-я гл. «Стиль евангелий»): «Учению эллинов о свободной истине дается корректив, что она, истина<, > свободна из благодати, т.е. из нового опыта, к которому приготавливал путь крещения водой; эллинский рассудок — засыхающая пустыня, в которой имеющий новый опыт есть “*вопиющий глас*”; ее истина — абстракция; истина из благодати, т.е. полноты нового дня, есть жизнь нового пути, ибо “*Я есмь истина, путь и жизнь*” (Ин 14,6), а не истина вне пути и жизни; об истине из опыта пути учили стоики; но они не вскрыли корня жизни, а Христос Иисус вскрывает семь ступеней этого корня <...>».

[143] ...Но это же и есть тема Евангелия, или тема Истины, Пути, Жизни в по-новому взятом “Я” (“Я — воскресение и Жизнь”), в котором истина становится не абстрактной (по<->эллински), не юридической (по еврейству), а — “*путем жизни в Я*”, освобождающим человека от всех предпосылок сознания и закона, понятого формально²¹.

По отношению к понятию истины из этого следует, что для ее определения не надо искать критерии в общих правилах и законах. Масштаб истины стал имманентным самому акту мышления, который тем самым приобрел всестороннюю свободу и может быть охарактеризованным как сугубо индивидуальное действие, поддающееся исключительно самооценке. Универсальность свободного мышления, отграничивающая мысль от произвола, обеспечивается при этом единством с «Логосом».

Это понятие истины основано на воскресении Христа, Преодолевшего противопоставление духа и материи²². Завершение спасения, начатого Его подвигом, для всего мира — задача человечества. Эта концепция Белого продолжает традицию «обожения»²³ с ее

²¹ См. там же: «<...> Логос не закон, ибо он — истина, а истина — не закон. Она — дух истории, который дышит свободно: “Закон дан через Моисея; благодать же и истина... состоит в том, что Сын пришел в мир” (Ин 1,17)».

²² Белый истолковывает воскресение Христа как одухотворение самой материи, своеобразно соединяя атомную модель, развитую Нильсом Бором, с мыслью Соловьева о том, что материя является продуктом распада «всеединства», и с понятием «тела-фантома», созданным Штейнером в связи с его объяснением воскресения. Ср.: «<...> внутри атомов Иисуса она (материя. — Х.Ш.) становится внутренней эфирной силой тепла и света: внутри-атомным теплом; овладение им посредством силы Христа-Иисуса есть вскрытие очагов духовной, душевной и телесной жизни, ведущих к преображению (“Свету Фаворскому”), к воскресению (уничтожение в материи самой энтропии), вознесению, или раскрытию мира материи, доселе не введенной в духовный мир, как нового индивидуума: духовной жизни» («ИССД», часть I, 10-я гл. «Тема воскресения в гнозисе двуединства»). См. подробнее мою работу: Гнозис двуединства. Метаморфоза софиологии Владимира Соловьева у Андрея Белого.

²³ В отличие от Соловьева, Белый считает целью человеческого развития «обожение» всех *отдельных* лиц, а не только *человечества в целом*. Ср.: «<...> только в Боге оправдание человека, что значит: оправдание человека — в том, что

эсхатологической установкой, ставшую характерной для русской религиозной философии начала XX в. под влиянием софиологии Вл. Соловьева. В отличие от своих предшественников, Белый усматривает первую ступень всемирного преображения в акте познания, осуществляющем истину в правде посредством монистского преодоления дуализма идеи и явлений и тем самым развивающем «импульс» Христа. Исходя из работ Штейнера, Белый стремился к созданию христианской гносеологии, которую он считал тесно связанной с развитием самосознающей души.

3.2. Познавательный монизм как «логический волюнтаризм»

Свою гносеологию Белый назвал «логическим волюнтаризмом»²⁴. Этим названием он хотел подчеркнуть не связь с логикой, а указать на корни познания, восходящие к Самому Логосу как первоначально мысли²⁵. Так как скрытое духовное ядро человека тоже уходит корнями в Логос²⁶, оно может быть переведенным из потенциального состояния в актуальное присутствие при помощи познания. В по-

он станет “*божеством*”, ибо тайна человека — в том, что он — Бог; но и — только в Человеке-Богe — оправдание нечеловеческому Богу <...>» («ИССД», часть I, 10-я гл. «Тема воскресения в гнозисе двуединства»).

²⁴ См. «ИССД», часть III (гл. «Познание и чувство в самопознании»): «<...> стиль самосознающей души в сфере мысли — логический волюнтаризм, волемыслие, конкретизирующее мир мыслительный в переживание конкретное иль в мыслечувствие». См. также часть II (гл. «Душа самосознающая»): «<...> стиль души самосознающей в сфере мысли есть стиль логизма с тенденцией к волюнтаризму <...>».

²⁵ См. там же: «<...> логика души самосознающей не есть аналитика чистых понятий рассудка в кантовом смысле; она есть логика Логоса, некоего конкретно действительного и творческого *начала жизни* <...>» См. также *Белый А.* О смысле познания (1916), включая «Поэзию слова», перепечатанные по изданию: Петербург: Эпоха 1922 // *Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51)*. Chicago, 1965. С. 51: «...логика антропософии есть Логика Слова: она — Христология».

²⁶ См. «ИССД», часть I (10-я гл. «Тема воскресения в гнозисе двуединства»): «<...> и встала память: о бытии каждого “Я” в “Я” Логоса (до создания мира), ибо в изначальном то, что стало “Я” каждого, жило, как Слово в Слове». См. также: *Steiner R.* Über die astrale Welt und das Devachan. (GA 88). Dornach, 1999. S. 56: «Als Geistwesen ruhten wir im Logos, als erste Funken in der Flamme des zentralen Lichtes».

знании высшее «Я» воспроизводится посредством деятельности низшего «я», проявляющегося в воле самого человека, без действия которой акт познания не может состояться. Проникая в мысль, воля превращается из безличного начала в «самосознающее я»²⁷. Устанавливая с помощью «волемыслия»²⁸ связь своего эмпирического существа со своей вечной первоосновой в Логосе, человек сам приобщается к вечности, т.е. его «самосознающее я» достигает бессмертия посредством воссоединения с истиной²⁹. Таким образом, впервые появляется его «Я» в собственном смысле, которое Белый также называет «индивидуумом»³⁰. По этой концепции, познание

²⁷ См. описание перехода от «рассуждающей души» к «самосознающей душе» в начале XV в. у Белого: «<...> воля из сферы родового, безличного сознания появляется в личности, как бы выныривая из бессознания в голову; но этим производится революция в голове; в месте центрального понятия, как регулятора сознания, появляется не *понятие*, как таковое, рассудочное, — появляется *организующая сила* сознания, иль воля к власти сознания, которая лишь в последующей эпохе начинает сказываться в сфере мысли, как *организующая сила идей*; таково определение интеллекта, взятого под формой рассудочной мысли; суть этого интеллекта, что он, как таковой, не рассудочная мысль, а себя самое сознающая воля, иль воля, переживаемая лично и только лично <...>» («ИССД», часть II, гл. «Душа самосознающая»).

²⁸ Там же и в др. местах.

²⁹ В своей «Теософии» (в немецком издании: с. 41) Штейнер излагает, что «я» человека посредством познания, с одной стороны, индивидуализирует истину, а с другой стороны, само приобщается к вечности. Созданное вечное «я» он называет «Самодухом» (или «Манасом»): «Душа сознательная *соприкасается* с независимой от всякой симпатии и антипатии, существующей самой в себе истиной, Самодух является носителем *той же самой* истины, но только воспринятой и замкнутой через посредство “Я”, через него индивидуализированной и воспринятой в самостоятельное существо человека. Благодаря тому, что вечная истина становится, таким образом, самостоятельной и связанной с “Я” в единое существо, само “Я” достигает вечности».

³⁰ См., например: «<...> надо познать себя самого; а это значит: *отделить “Я” от личности и увидеть его в индивидууме*; апостол Павел характеризовал это самопознание словами: “Не я, но Христос во мне”» («ИССД», часть II, гл. «Душа самосознающая»). Это познание представляет собой для Белого форму «конкретного самопознания в эпоху души самосознающей» (там же).

становится формой причастия или «умного делания»³¹, заменяющего эвхаристию, т.е. путем, ведущим к обожению человека.

В характеристике своей христианской гносеологии Белый не случайно употреблял выражение «оправдание истины», отсылающее к Вл. Соловьеву и, в особенности, к его «Теоретической философии». В этой поздней и незавершенной работе Соловьева, следующей за его этикой «Оправдание Добра», предпринимается попытка оправдания истины. Оба философа признают волю как основу познания истины³² и отождествляют истину с Логосом, превращая акт мышления в способ «умного делания» и форму причастия Христу. Перенесение примата с теоретической философии на практическую³³ у них связано с рецепцией неокантианства. В «ИССД» Белый продолжает свою символистскую адаптацию риккертской философии ценностей³⁴.

³¹ См. *Белый А. О смысле познания* (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 46 и сл.: «Эта стадия освобождения от познавательных предпосылок в умном делании мысли — в медитативном внимании; собственно говоря: лишь вниманием к понятию понятие отрывается от нам данного мира, который мы видим теперь в своем подлинном виде — отраженным в понятии». Ср. также «ИССД», часть II (гл. «Еще раз “Толстой” и еще раз Толстой»): «<...> в контроле — проплав сознания: перерождение в нас сил, направляющих мысль; мысль живая, которую мы называем рассудочной лишь потому, что она оказалась приклеенной к мертвой перчатке души рассуждающей (в нас — не в Толстом), вынимается в опыте этом из мертвой перчатки (об этом опять-таки йоги гласят, и гласит опыт старчества, деланьем умным его называя) <...>».

³² См.: *Соловьев В. Теоретическая философия* // Соч. в двух томах. М., 1990. Т. 1. С. 757–831. Там же, с. 819: «<...> замысел — *знать саму истину*».

³³ См. «ИССД», часть II (гл. «Душа самосознающая», курсив Белого): «<...> стиль души самосознающей в сфере мысли есть стиль логизма с тенденцией к волюнтаризму; резонирование здесь, так сказать, волемыслие, есть *сила, организующая суждение*, или кантов “практический разум”, взявший в руки “теоретический разум” и его переформировавший <...>».

³⁴ См. у Риккерта в предисловии ко второму изданию его работы «Предмет познания», в котором он подчеркивает «примат практического разума» (*Rickert Heinrich Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen und Leipzig, 1904. S. VI*). Белый в «ИССД» не раз ссылается на Риккерта, ср.: «Самосознание в пределах рас-

Однако гносеологическое обоснование понятия истины в «ИССД» стало принципиально иным по сравнению с доантропософскими работами Белого, а также с «Теоретической философией» Соловьева: исходя из теории познания Р. Штейнера и его критики неокантианцев, Белый теперь избегает смешения теоретических и психологических предпосылок познания, характерного для работ как молодого Белого, так и Соловьева. Теперь воля уже не является *логическим* требованием теории познания, как это было еще в «Эмблематике смысла» (1909), а лишь ее *психологической* подоплекой³⁵. Гносеологию, данную в «ИССД», можно понять как корректив «Теоретической философии» Соловьева.

3.3. Гносеология самосознающей души: конкретный монизм

Гносеологическое обоснование познания истины Белый перенимает из Р. Штейнера, назвавшего свою теорию познания «мониз-

судочной мысли печатает след свой на формах, в которых мы мыслим; и “*долженствование*” — след тот; теории знаний Риккерта, Штейнера в этом моменте согласны <...>» («ИССД», часть III, гл. «Познание и чувство в самопознании»). См. о проблеме беспредпосылочности его статью: *Белый А.* О смысле познания (1916), включая «Поэзию слова», перепечатанные по изданию: Петербург: Эпоха 1922 // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 46. Фолькельт упоминается еще в статье «О границах психологии» (*Белый А.* Символизм. München, 1969. Репринт издания: М., 1910. С. 468, а также: *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышления о Гете». Воспоминания о Штейнере. М., 2000. С. 125: «Что должны называть чистым опытом мы, в резких контурах показал Иоганн Фолькельт в двух своих книгах “Kants Erkenntnistheorie” и “Erfahrung und Denken”». О рецепции неокантианства и в особенности Риккерта у Белого см.: *Zink Andrea* Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. München, 1998.

³⁵ См. подробнее мою статью: Wer ist Ich? Vladimir Solov'evs «Theoretische Philosophie» (ThP): der Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung christlicher Metaphysik // Zwischen den Lebenswelten. Interkulturelle Profile der Phänomenologie. Symposium zu Ehren von Alexander Haardt / Hrsg. von *Bonnemann Jens, Plotnikov Nikolaj, Siegfried Meike*. Münster u.a. 2011 (в печати).

мом мыслей»³⁶. В своей гносеологии Штейнер исходит из критики фундамента, общего для различных направлений неокантианства, в том числе для Г. Риккерта. Его возражение состоит в том, что неокантианцы не дошли до правильного понимания беспредпосылочности познавательного акта, продолжая признавать знаменитый «тезис о сознании» («Satz des Bewusstseins») Карла Л. Рейнгольда³⁷, согласно которому сознание со своим содержанием следует считать единственно верной данностью. Штейнер, напротив, обращает внимание на то, что эта данность обусловлена суждением, предпосылкой которого является мышление, создающее его³⁸.

³⁶ Штейнер сам назвал свой монизм «монизмом мыслей» (см. *Steiner R. Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung*. (GA 4). Dornach, 1995. S. 266), но один раз употребляет также обозначение «конкретный монизм», основателем которого он считает Эдуарда фон Гартмана (см. *Steiner R. Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884–1901. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde*. (GA 30). Dornach, 1989. S. 331; он же *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften*. (GA 001). Dornach, 1987. S. 127). Белый применяет термин «конкретный монизм» к обозначению своей теории познания, которую он, однако, чаще называет «моно-дуо-плюрализмом» (или «плюро-дуо-монизмом»). Этот неологизм, созданный самим Белым (хотя выражение восходит к определению символизма у Э. Метнера, как сам Белый не раз отмечает, ср., например: *Белый А. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышления о Гете»*. Воспоминания о Штейнере. М., 2000. С. 56, 250), он также употребляет в характеристике философии и методологии Штейнера (см. «ИССД», часть II, гл. «Вариационность внутри композиции души самосознающей» и там же гл. «Антропософия»): «<...> в философском разрезе др. Ш.<тейнер> себя называет конкретным идеалистом или конкр. монистом (плюро-дуо-монистом в нашей терминологии) <...>».

³⁷ См.: *Reinhold Karl Leonhard Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Zweiter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Faustino Fabbianelli*. Hamburg, 2004. S. 43f.

³⁸ Ср.: *Steiner R. Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer «Philosophie der Freiheit»*. (GA 3). Dornach, 1980. S. 38f; он же *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften*. (GA 001). С. 159; он же *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*. (GA 2). Dornach, 2003. S. 36f.,

При этом мышление понимается не как содержание, а как «умная деятельность»³⁹.

Белый углубился в антропософскую гносеологию в ходе работы над книгой о Штейнере и Гете еще в 1914 г.⁴⁰, в результате чего он принял идею Штейнера о том, что теория познания должна признать своей последней предпосылкой сам *акт* мышления как «*положение* понятия», отказавшись от всех его продуктов, к которым причисляются не только понятия и представления, но и чувственное восприятие⁴¹:

Штейнер с убийственной ясностью говорит: суждение — положение [sic] понятия в основу теории знания гносеологически первее понятия <...>⁴²

Это понимание познавательного акта приводит к иным результатам, нежели теория символизма у раннего Белого: так как в самом акте мышления совпадают и субъект, и объект, являющиеся его порождениями⁴³, в мыслительной деятельности познание становится «имманентным действительности»⁴⁴. Таким образом решается проблема

а также его *Die Philosophie der Freiheit*. (GA 4). S. 70; он же *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*. (GA 18). Dornach, 1985. S. 479 и он же *Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904–1923*. (GA 35). Dornach, 1984. S. 313f. Ср. также критику «данности» Риккерта у Белого в «ИССД» II, гл. «Разбор гл. из “Философии свободы”».

³⁹ См.: *Steiner R. Die Philosophie der Freiheit*. (GA 4). S. 43f., s. 51f.

⁴⁰ Белый закончил книгу в 1916 г. См.: *Белый А. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышления о Гете»*. Воспоминания о Штейнере. М., 2000.

⁴¹ См. «ИССД», части II (гл. «Символизм») и III (гл. «Познание и чувство в самопознании»).

⁴² *Белый А. О смысле познания* (1916) // *Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51)*. Chicago, 1965. P. 41.

⁴³ См.: *Steiner R. Die Philosophie der Freiheit*. (GA 4). S. 60 и Белый, «ИССД», часть II (гл. «Разбор гл. из “Философии свободы”»), ср. также: *Белый А. О смысле познания* (1916) // *Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51)*. Chicago, 1965. P. 44.

⁴⁴ Там же. С. 44.

кантианского дуализма между «вещью в себе» и миром явлений⁴⁵. Познание представляется теперь как движение в полноте всех возможных форм мыслей, посредством которого оно соединяется с действительностью, которая со своей стороны становится только в мышлении «действительностью собственно»: «Мы творим в мире мир»⁴⁶. Эмблематизм познания, являющегося для молодого Белого «сном»⁴⁷, относится теперь к *продуктам*⁴⁸, выпавшим из законченного акта мышления — они образуют множество относительных истин, которые Белый характеризует как окаменевшие или мертвые понятия⁴⁹, жизнь которых можно восстанавливать лишь в акте мышления, прослеживающего их соотношения.

Штейнер показывает это соединение «текучего»⁵⁰ мышления с миром явлений на примере треугольника: отвлеченное понятие треугольника никогда не совпадает с одним из его возможных явлений, т.е. конкретных форм треугольников⁵¹. Но общий треугольник реально содержится в мыслительной деятельности, проходящей *все* его возможные формы, превращая их друг в друга⁵². Это «верса-

⁴⁵ Ср.: Steiner R. Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte (Acht Vorträge, gehalten 29 August — 6 September 1921 in Stuttgart). (GA 78). Dornach, 1986. S. 42.

⁴⁶ Белый А. О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 39.

⁴⁷ Белый А. Эмблематика смысла // Символизм. М., 1910. § 6. С. 71.

⁴⁸ Ср. «ИССД», часть II (гл. «Символизм»).

⁴⁹ Ср. прим. 68. См. также у Р. Штейнера: Steiner R. Der menschliche und der kosmische Gedanke. (GA 151). S. 16f.: «<...> der allgemeine Gedanke [ist] in Bewegung und [erzeugt] die einzelne Form durch sein Stillestehen <...>» («<...> общая мысль движется и создает свои отдельные формы, когда перестает двигаться <...>» — перевод Х. Шталь).

⁵⁰ Ср.: «Наше познание 1) текучее, 2) беспредельное и 3) имманентное правде» (Белый А. О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 39).

⁵¹ Ср.: Steiner R. Der menschliche und der kosmische Gedanke. (GA 151). S. 13.

⁵² Там же. S. 16.

тельное» понятие является одновременно и общим, и конкретным, становясь в акте мышления *имманентным* своим явлениям⁵³. Исходя из учений Гете о «перворастении» и метаморфозе, Штейнер переносит соединение идеи и явлений в подвижном мышлении «точной фантазии» из области геометрии также на познание чувственно воспринимаемого мира⁵⁴.

Эта модель познания существенно изменяет взгляд на истину у Белого: в символистский период для него истина лишь «понятие символическое; она символ ценности»⁵⁵ и не дается «в совпадении» суждения с предметом⁵⁶. После принятия гносеологии Штейнера Белый считает саму деятельность мышления, воспроизводящего «метаморфозу идей», «конкретной» или «динамичной истиной»⁵⁷, также названной им «правдой»⁵⁸. «Правда» не может заключаться в рамках одной системы или содержаться в одной точке зрения, но осуществляется лишь в прохождении «смысловых фигур», образующихся множеством возможных соотношений точек зрения, перспектив и методов⁵⁹. Эту «перемену» «критериев истины»⁶⁰ Белый характеризует как свободу «возможности *ставить* фигуру,

⁵³ Там же. Здесь Штейнер говорит о «versatiles Dreieck».

⁵⁴ Там же. S. 17f.

⁵⁵ *Белый А.* Эмблематика смысла // Символизм. М., 1910. § 19. С. 130.

⁵⁶ Ср.: «Бытие, по Риккерт, есть форма экзистенциального суждения; истина суждения вовсе не в его бытии, не в совпадении его с предметом; истина суждения есть норма практического разума, предопределяющая и строящая мир объекта; объект есть продукт познавательного творчества; этот вывод делаем мы, и мы не можем его не сделать, иначе стройное построение Риккерта обрушивается в пустоту» (*Белый А.* Эмблематика смысла // Символизм. М., 1910. § 6. С. 70).

⁵⁷ *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. С. 40.

⁵⁸ Там же. Р. 39. Ср. также: «ИССД», часть I (гл. 1, 8 «Апостол самосознания Павел»).

⁵⁹ См. «ИССД», часть II (гл. «Душа самосознающая»).

⁶⁰ «Критерии истины — переменялись ...» См. «ИССД», часть III (гл. «Душа самосознающая»).

содержанную из слияния истин абстрактных, пред зрением так или эдак, — вот что стало *правдою* или *неправдою* истин вчерашнего дня», т.е. «*организующей силой*» самого мыслительного творчества: «*правда* — процесс *оправдания* истины в стиле со-истин»⁶¹. Этот фигурально-подвижный способ познания соединяет «в цельность два мира» или есть соединение «двух ликов мира в *одно*»⁶²: познание становится имманентным миру в процессе его восстановления в акте мышления.

Итак, в антропософский период истина определяется Белым по гносеологической модели Штейнера как *акт* творения «полной действительности»⁶³ познанием, «правда» которого осуществляется в самом подвижном мышлении. Эта деятельность является для Белого чисто духовным творчеством человека, в котором «“я”, “мир”, “мысль”, творчество, познавание суть единство»⁶⁴. Носителем подвижного мышления Белый считает самосознующую душу, а реальным плодом этого творчества — «индивидуум» человека.

3.4. Самовоспроизведение вечного «я»

У Белого познавательный акт не только создает «полную действительность», но и сообщает познающему «я» вечность посредством соприкосновения с истиной. В этой форме познания человек узнает, что основой его познания является, словами ап. Павла, «не я, а Христос во мне», т.е. осознаются корни его существа в Логосе. Белый подчеркивает, что при этом человек не только не теряет своего «я», но и, напротив, впервые раскрывает свое потаенное духовное «Я» и находит его как носителя Самого Логоса, как «второго Иисуса»:

⁶¹ См. «ИССД», часть III (гл. «Душа самосознущая»). Курсив Белого.

⁶² См. «ИССД», часть II (гл. «Символизм»).

⁶³ Штейнер говорит о «полной действительности», ср.: *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften*. (GA 1). S. 338; *Wahrheit und Wissenschaft*. (GA 3). S. 11 и в др. работах.

⁶⁴ *Белый А.* О смысле познания (1916) // *Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51)*. Chicago, 1965. P. 46.

<...> учение о том, что во всяком “Я” живет “не Я, а Христос” и что в таком парадоксальном способе жизни “Я” — не только не растворяется, но растет во Христе, являя образ и подобие второго как бы Иисуса.

Христология является в теории познания Белого не только ее онтологической предпосылкой, следуя которой воскресение лежит в основе познания истины, но и целью, заключающейся в воссоединении с Христом. Для реального достижения этой цели, однако, Белый требует перенесения *теории* познания в *практику* познания, под которой он разумеет путь эзотерического ученичества в антропософии. Необходимость такого превращения гносеологии в медитацию Белый пытается обосновать при помощи понятия беспредпосылочности, играющего центральную роль как в неокантианской теории познания, так и в философии Штейнера⁶⁵.

Для Белого понятие беспредпосылочности само по себе требует своего практического осуществления, так как если оно останется теорией, то оно является мыслью и тем самым предпосылкой. Поэтому не стоит размышлять о снятии предпосылок познавательного акта только теоретически, их нужно на самом деле «отложить»⁶⁶. Реально отказываясь от них, познающий должен «растворить»⁶⁷ все «застылые» понятия в «растворителе»⁶⁸ подвижного мышления. Но тогда как весь мир, так и сам эмпирический субъект со свои-

⁶⁵ Превращение теории познания в эзотерическую практику Белый считает характерным для символизма: «<...> он [символист] спрашивает себя, есть ли граница сознания нечто непереплаваемое, или обратно; и отвечает себе: ни того, ни этого а priori я сказать не могу; пусть решит *самый опыт*; тут, в отыскании опыта переплавленья сознания, в работе над миром души, изменяющим сферу телесную (до восприятий) — он отделяется от декадента, эстета и скептика, — силою критического осознания кризиса жизни в себе» («ИССД», часть II, гл. «Символизм»).

⁶⁶ См. «ИССД», часть III (гл. «Символизм»). См. также: «путь: фактического преодоления познавательных предпосылок» (*Белый А. О смысле познания* (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 46).

⁶⁷ См. там же. P. 39.

⁶⁸ Ср. там же. P. 46: «в застылом понятийном коросте», и p. 39: «Предметы познания — внутри познавательных актов, кристаллы раствора внутри растворителя».

ми понятиями, представлениями и восприятиями растворяются в «хаосе», «в который “глазеем” мы»⁶⁹, не отличая самих себя от хаоса. Это состояние Белый называет термином Штейнера «чистое наблюдение»⁷⁰, представляемое конгломератом без различий и связей, вложенных мыслью в восприятие. В качестве переживания это состояние уравнивается Белым мистическому термину «бездны»⁷¹ и является «порогом» сверхчувственного опыта, который сможет раскрыться на высших ступенях познания (имагинация, инспирация, интуиция по учению антропософии), если познающий разовьет свои способности с помощью определенных упражнений и медитаций.

На «пороге» растворяется и сам субъект, из которого, согласно описанию Белого, теперь выступают наружу «множественность» его духовных, душевных и даже телесных частей, приобретающих сознание и тем самым расторгающих единство бывшего эмпирического «я»⁷². В этой стадии самопознание подвергается опасности или совсем угаснуть и раствориться в множестве частных «я», или, возвращаясь к бывшему сознанию, «поработить» это множество

⁶⁹ См. «ИССД», часть II (гл. «Разбор гл. из “Философии свободы”»).

⁷⁰ Там же. Р. 45.

⁷¹ См. «ИССД», часть III (гл. «Символизм»).

⁷² Там же (гл. «Душа самосознающая», курсив Белого): «Подобно тому, как прост воли в мысль умножает нам точку понятия в круг таких точек, так личность, единство сознания, ставящая знаки равенства между собою и “я” в ней живущем, в период души самосознающей разорвана ростом в ней “я”; личность есть колыбель; в колыбель был когда то положен младенец; и крепко привязан до времени был он; но выросши, этот младенец пытается встать; колыбель его рвется на части; пока не осознан процесс отделения “я” от его облепляющей личности, эта личность-личина себя исживает сперва в раздвоеньи, а после — в растрействе (в “распетерийстве” быть может); являются в ней — двойники, тройники, вдруг выныривая из глухих подсознаний мифических; кажется, что “я” сознания — нет, потому что есть “я” у познания (души рассуждающей), есть “я” у чувства (души ощущающей), есть даже “я” у процессов природно-телесных, свершающих где-то в мраке свои “козловаки”, подобные актам сознания; личность себя ощущает как лебедь-рак-щука; “рак” — пятит назад; “щука” — тащит в стихию страстей; “лебедь” рвется в мир духа».

одной из его частей⁷³. Подлинному «Я» Белый приписывает, напротив, задачу объединить множество «я» в одно целое, не утрачивая особенности отдельных частей, но превращая их в органы целостного духовного существа, вплоть до одухотворения физического тела. Этот целостный организм и есть «индивидуум» человека, прообраз которого Белый усматривает в объединении Христа с его учениками в церкви⁷⁴.

Определение этого деятельного самопознания сходится с характеристикой подвижного мышления, воспроизводящего мир в познании. В соответствии с понятием истины, подлинное «Я» человека не проявляется в одной из частей его существа, но лишь в *подвижной форме* их соотношения. Носителем этого «Я» является организатор множества собственного существа, который и есть самосознающая душа. Ее задача состоит в том, чтобы преобразить человека в «индивидуум», т.е. в бессмертное духовное существо, устанавливая целостное соотношение всех частей человека. Тем самым, самосознающая душа достигает своего расцвета в преодолении «порога» или «бездны», приводящих, с одной стороны, к разрушению эмпирического сознания и, с другой стороны, к возможности

⁷³ См. «ИССД», часть II (гл. «Природа индивидуального [и XV век]», курсив Белого): «<...> кажущаяся единственность рассыпается во множественность; и подстерегает опасность или во множественности рассыпать еще слабое *самосознание*, или уничтожить эту множественность попыткой многие *личности* моей индивидуальности поработить одною».

⁷⁴ См. «ИССД», часть I (8-я гл. «Апостол самосознания Павел», курсив Белого): «В учении Павла впервые становится ясным, что Иисус в Христе Иисусе есть всякая личность, разорвавшая в себе путы, ставшая индивидуумом и имеющая свои многие личности, относительно которых растущее во Христе “Я” поступает так же, как поступает Христос Иисус с учениками; индивидуум не рвет с личностями своего храма-состава, а преобразует их в “*многие обители*” выявления, т.е. промышляет эти обители, облекая их разумом Христа: промышляя действенно, жизненно, опытно, и этим меняя; кроме того: Павел с изумительной четкостью показывает, что акт створения с Христом многих во-едино, т.е. умение ходить в Истине, как в светом наполненном храме, зависит от такого же поступка внутри “Я”, себя нашедшего во Христе; — в “Я” умершем замкнуто, воскресшем и вознесенном в духовный индивидуум, створяющий воедино свои члены, составы, души, тела так, как Отец створяет во-едино свои Небеса, Сын — своих учеников».

стать самосознающим духовным, т.е. бессмертным, существом. Итак, требование Белого, предусматривающее перенесение теоретической гносеологии в «праксис»⁷⁵ духовного знания, соответствует задаче самосознающей души.

Не случайно понятие «я» у Белого оказывается построенным по аналогии с его концепцией истины: «индивидуум» соответствует понятию «правды», которую надо воспроизвести, а подлинное (скрытое) «Я» — истине, которую надо осуществить в правде, и множество «я» — множеству «со-истин», являющихся как бы материалом для «оправдания истины». Акт создания «индивидуума» и «процесс оправдания истины» совпадают в деятельности самосознающей души.

3.5. Метод самосознающей души: моно-дуо-плюрализм

В своей теории познания Белый стремился к преодолению дуализма как между идеей и явлениями, так между «я» и миром в целом организма⁷⁶ и назвал эту концепцию «конкретным монизмом» или «моно-дуо-плюрализмом» (также плюро-дуо-монизмом). Под этим обозначением он также подразумевал метод, характерный для всего творчества самосознающей души, будь то в науке, в искусстве или в жизни. По его мнению, этот метод может адекватно отвечать потребностям настоящего времени, в котором развитие самосознающей души достигло своего апогея. Открытие этого метода он считал заслугой научной методологии Штейнера и, кроме того, его разработку — плодом своего собственного символизма.

⁷⁵ См. о «праксисе»: «ИССД», часть II (гл. «Разбор гл. из “Философии свободы”») и *Белый А.* О смысле познания (1916) // *Russian Language Specialities (Russian Study Series* № 51). Chicago, 1965. P. 46.

⁷⁶ В отличие от Соловьева с его понятием «всеединства», Белый учитывает жизнь организма, который развивается и изменяется, т.е. Белый переносит принцип динамики также в область духовного и божественного. Бог Соловьева, Который осуществляется в своей «Софии» как во всеединстве, *не* может развиваться. Таким образом, «всеединство» у Соловьева превращается в систему или, говоря с точки зрения Белого, в «мертвый» организм.

Метод Белого, являющийся, скорее, «метаметодом» или методологическим принципом, имеет две задачи: с одной стороны, метод служит для развития подвижного фигуративного мышления, с другой стороны, он представляет собой способ передачи и изображения подвижного познания, которое не может быть выражено в отвлеченном изречении, а лишь в целостной композиции.

Белый развил метод «моно-дуо-плюрализма»⁷⁷, корни которого восходят еще к его теории символизма, на основе цикла лекций Штейнера «Человеческая и космическая мысль» (1914). В этих лекциях «доктор» различает по аналогии с космосом 12 типов мировоззрений (зодиак), 7 мировоззренческих настроений (планеты) и 3 тона (солнце, земля, луна), взаимодействие которых дает $12+7+3$ возможных форм мировоззрений⁷⁸. Каждое отдельное мировоззрение, взятое порознь, имеет для Штейнера «значение истины» («Wahrheitswert»), представляя лишь одну точку зрения в космосе⁷⁹. Целая истина осуществляется только в круге всех двенадцати мировоззрений⁸⁰.

Белый усваивает эту «спиритуальную астрологию»⁸¹ Штейнера, подчеркивая оттенки, которые Штейнер лишь попутно замечает как возникающие во взаимодействии мировоззрений, настроений и тонов друг с другом⁸². Белый утверждает (математически не совсем правильно) существование $12 \times 12 \times 7 \times 7 \times 3 \times 3$ мировоззренческих оттенков. Эта рецепция Штейнера у Белого объясняется влиянием

⁷⁷ Также назван «плюро-дуо-монизмом» или, отсылая к гносеологии Штейнера и Э. фон Гартманна, «конкретным монизмом», см. выше.

⁷⁸ Штейнер еще упоминает «четвертый тон», не фигурирующий у Белого; ср.: *Steiner R. Der menschliche und der kosmische Gedanke. (GA 151). S. 62f.* См.: Там же. S. 58f.

⁷⁹ См.: Там же. S. 64.

⁸⁰ См.: Там же. S. 60.

⁸¹ См.: Там же. S. 71.

⁸² В отличие от Белого Штейнер подчеркивает, что нужно сначала задать вопрос, какое мировоззрение является «в каких областях бытия» «лучшим ключом»; ср.: *Steiner R. Der menschliche und der kosmische Gedanke. (GA 151). S. 47.*

так называемой «аритмологии»⁸³ его отца Николая Бугаева, который различает в «комплексах» все возможные формы взаимоотношений элементов: *abc* не есть ни *cba*, ни *bca*⁸⁴.

Итак, у Белого мысль должна проходить все возможные взаимоотношения элементов, воспроизводя тем самым фигуры, соответствующие конstellациям звезд в космосе, в которых выражается действие духовного мира. Эти фигуры Белый пространственно определяет как «композицию», а их смену во времени как «тему в вариациях» или «ритм». В форме композиции и вариации фигур мыслительных движений образуется, по Белому, индивидуальный стиль⁸⁵, посредством развития которого человек познает истину как правду в вышеизложенном смысле и создает самого себя как духовного индивидуума⁸⁶. Носитель этой фигурирующей деятельности — самосознающая душа⁸⁷.

Композиция и вариация являются для Белого единственным способом для передачи «логического фигурализма»⁸⁸ познания самосознающей души. Идея может отражаться только в «сомыслии» или «имагинации смысла»⁸⁹, воспроизводимой в пространственной и временной композициях, и никогда — в отдельных застывших элементах. Поэтому Белый сравнивает отображение идеи, например, с радугой, которая «возникает из» «капель» «в преломлении

⁸³ См. об «аритмологии» статью Николая Бугаева «Математика и научно-философское мирозерцание» (http://predela.net/modules/Books/files/Bugaev_NV_matematika.doc, 01.12.2010).

⁸⁴ См. Бугаев Николай «Основные начала эволюционной монадологии» (62.) (<http://www.i-u.ru/biblio/download.aspx?id=4586>, 10.12.2010).

⁸⁵ См. «ИССД», часть II (гл. «Природа индивидуального [и XV век]»).

⁸⁶ См. там же (гл. «Схема композиции»).

⁸⁷ См. там же (гл. «Символизм»). См. о связи самосознающей души с порождением вечного высшего «я»: Steiner R. Theosophie. (GA 9). S. 46.

⁸⁸ См.: «ИССД», часть III (гл. «Биологический трансформизм в трансформизме»).

⁸⁹ См. там же (гл. «Трансформизм»).

совокупности преломлений»⁹⁰, а никогда не содержится в одной капле:

<...> в преломлении совокупности преломлений — процесс нарастания смысла непрерывен, текуч: в нем отдельные смыслы суть капли: радуга возникает из них; это — смысл. Или истины — нет, или истина — жестикующая смыслов. Учение о динамической истине предполагает ее как текущую форму <...>⁹¹.

Поэтому Белый кладет в основу своих анализов в «ИССД» принцип композиции и вариации, рассматривая формы выражения и стадии развития самосознающей души в истории европейской культуры. По его мнению, в теории символизма самосознающая душа приходит к познанию самой себя, сознательно развивая метод моно-дуо-плюрализма⁹².

4. Заключение: Философия как искусство медитации

Понимание истины у Белого основано на теории познания, которую он, исходя из антропософии, переводит в эзотерическую практику. Подходящим способом как для развития, так и для выражения этой практики является для Белого метод моно-дуо-плюрализма, осуществляющийся в подвижном фигуративном мышлении, которое можно охарактеризовать как искусство мысли. Мышление в формах композиции и вариации делает для него возможным создание желаемой «новой» или «цельной философии», которую он смог бы назвать также «философией самосознающей души»⁹³.

⁹⁰ Ср.: *Белый А.* О смысле познания (1916), включая «Поэзию слова», перепечатанные по изданию: Петербург: Эпоха 1922 // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 40.

⁹¹ Там же. P. 40.

⁹² См. «ИССД», часть II (гл. «Символизм»).

⁹³ Белый характеризует мышление Апостола Павла как «философию самосознающей души». Эта характеристика соответствует замыслу самого Белого в «ИССД». См. там же (гл. 1, 8: «Апостол самосознания Павел»): «У Павла аллегория — реально обведенный контур символа: линией мысли; она — тень символа; она налагаема на него; это потому, что между рассудком и сферой Духа у Павла есть им осознанный

Это искусство мысли предполагает медитативную тренировку, которую Белый называет как «йога мысли» или «умное делание»⁹⁴. Этим выражением Белый указывает на православную традицию Иисусовой молитвы, являющейся формой внутреннего причастия. Молитва имеет ступени, ведущие от опорожнения сознания к проникновению молящегося Христом. Несмотря на отдаленное сходство этой молитвенной практики с описанным путем познания у Белого, также ведущим к единению с Христом, Белый следует не за православной традицией, а за антропософией, заменяя молитву «умными» упражнениями и медитациями по указаниям Р. Штейнера.

Медитативное искусство мысли Белый считает характерным для самосознающей души. Поэтому самосознающая душа является не только темой трактата «ИССД», но и силой, создающей его. Белый стремился к тому, чтобы самосознающая душа оставила свою «печать» в — хотя и не завершенной — композиции трактата. Для достижения этой цели Белый использовал при самом создании трактата «ИССД» метод самосознающей души: моно-дуоплюрализм, представляющий собой одновременно инструмент подвижного мышления и художественную форму его выражения. Этим объясняется гибридный характер трактата, явно обладающего поэтическими свойствами.

новый душевно-духовный орган; орган — самосознающая душа; самое раскрытие ритма Евангелий оттого принимает у него вид философии самосознающей души, которая рождается как следствие переработки рассудка нашим Я, соединенным с Христом».

⁹⁴ См. выше прим. 31. См.: *Белый А. О смысле познания* (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 47: «йога мысли».

ПРОБЛЕМЫ ДОБРА, СВОБОДЫ И СПРАВЕДЛИВОСТИ В РОМАНЕ В. ГРОССМАНА «ЖИЗНЬ И СУДЬБА»

Михаил Блюменкранц

В романе Василия Гроссмана «Жизнь и судьба», эпическом полотне, где перед читателем проходит вереница разнообразнейших персонажей, пожалуй, одним из ключевых моментов становится мировоззренческое противостояние двух идейных антагонистов, представителей идеологизированного и религиозного типов сознания. Конфликт разворачивается вокруг основных этических ценностей — добра и свободы — и приводит героев к радикальному различию в понимании принципа справедливости.

Гроссман же непоколебимо верит в доброту как в спасительное свойство человеческой природы и пытается отыскать малейшие ее проявления даже, казалось бы, в безнадежно ожесточенных душах. Доброта и свобода — вот две наивысшие ценности человеческой личности в представлении Гроссмана. «Человек, обращенный в рабство, становится рабом по судьбе, а не по природе своей. Природное стремление человека к свободе неистребимо, его можно подавить, но его нельзя уничтожить, — полагает автор и продолжает: — ...Человек добровольно не откажется от свободы. В этом выводе — свет нашего времени, свет будущего»¹.

Взгляд Гроссмана на проблему человеческой свободы невольно заставляет вспомнить совсем иное утверждение. Я имею в виду позицию Великого Инквизитора из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Исповедь Инквизитора является прямой антитезой выводам Гроссмана. Великий Инквизитор убежден в том, что «ничего и никогда не было для человека и человеческого общества немыслимое свободы»². «...Нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с ко-

¹ Гроссман В. Жизнь и судьба. М., 1990. С. 160–161.

² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. ПСС в 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 29.

торым это несчастное существо рождается»³. Потому как свобода его непременно кончается строительством «страшной Вавилонской башни» и «всеобщей антропофагией». Так как по натуре своей «он слаб и подл».

Насилие над человеческой свободой для Гроссмана безусловное зло, для Инквизитора, наоборот, единственный способ избежать зла, источником которого и является человеческая свобода. За кем правда?

Если обратиться к историческому опыту, то вряд ли можно отыскать в нем однозначный ответ на этот вопрос. Конечно же, XX век породил чудовищные тоталитарные режимы, которые, основываясь на Чуде, Тайне и Авторитете, в полном соответствии с программой Великого Инквизитора максимально ограничили человеческую свободу. В результате чего трудно отыскать в истории человечества другие эпохи, которые способны были бы соперничать с нашей по масштабам творимого в ней зла.

Но ведь, с другой стороны, разве не та самая святая, воспетая целыми поколениями мечтателей свобода привела к полному, но, по счастью, не окончательному торжеству все эти кровавые диктатуры? Не с неба же они к нам свалились в соответствии с Божьим промыслом? И поскольку в истории, по компетентному мнению немецкой классической философии, реализуется свобода, то как никак, а приходится согласиться с «всепримиряющим и миротворным» суждением Гегеля и признать, что реализовавшаяся свобода в очередной раз пришла к отрицанию самой себя и обернулась своей нелицеприятной противоположностью.

А ежели так, то круг замкнулся, и похоже, что из этих пусть и в высшей степени диалектических противоречий вовеки не выбраться? И все же попытаемся разобраться, так ли все безнадежно запутано в непростом споре между добром и свободой, да и имеется ли тут вообще предмет для дискуссии.

Пожалуй, наиболее остро проблема добра и свободы, постоянно возникающая в романе, предстает в идейном противостоянии двух

³ Там же. С. 232.

героев, двух правд: правды Иконникова и правды Мостовского. Это столкновение противоположных мировоззрений — религиозного и идеологического. И хотя по сути они непримиримо противостоят друг другу и оказываются несовместимы, все же в их основе лежит схожий принцип, тот же исходный момент — глубокая личная вера. Если следовать мудрой евангельской рекомендации о том, что «практика является критерием истины», т.е. «по плодам их узнаете их», то в ходе дальнейшего повествования правда Иконникова на поверку оказывается подлиннее, чем правда Мостовского. Первый, в соответствии с велением своей совести, отказывается принимать пусть даже и пассивное участие в массовом истреблении людей и расплачивается жизнью за отказ работать на строительстве газовых камер. Второй, в соответствии с логикой партийного долга, безропотно соглашается с решением однопартийцев, предательски отправивших ни в чем не повинного и лично ему глубоко симпатичного майора Ершова в кремационные печи Освенцима. При этом нельзя отрицать, что в силу своих личных, человеческих качеств образ Мостовского не лишен привлекательности. Не случайно именно ему незадолго до гибели Иконников передает свои дневниковые записи. Мостовской не вызывает антипатии, в отличие от других представителей партийной номенклатуры, таких как Гетьманов или Неудобнов. Но за содеянное зло он в итоге оказывается не в меньшем ответе. Что же заставляет несомненно честного, уважаемого в глазах других людей человека столь бескорыстно и преданно служить делу зла?

Здесь стоит подробнее остановиться на некоторых аспектах идеологизированного сознания в условиях тоталитарных режимов.

В начале горбачевской перестройки определенной известностью пользовалась книга Игоря Шафаревича «Социализм», в которой автор на примере некоторых древневосточных деспотий пытался обосновать тезис, что тоталитарные государства социалистического типа отнюдь не являются изобретениями нашего времени, а существовали еще с незапамятных времен.

Аналогии, проводимые в работе Шафаревича, представляются сами по себе довольно поверхностными, но дело даже не в них, а в

том, что имеется некое принципиальное отличие, которое не позволяет поставить знак равенства между самой жестокой из известных восточных деспотий и современным тоталитарным государством. Несомненно, что и во времена Третьей династии Ура, бесславно канувшей в Лету почти четыре тысячелетия назад, и в Китае эпохи императора Цинь Ши Хуанди были достигнуты впечатляющие успехи в деле полного закабаления человека государством, жестокого умаления его свобод. И все же есть существенное различие между архаической и современной, модернизированной системой государственного подавления человеческой личности, различие, которое ставит сталинский и гитлеровский режимы на совершенно иной уровень, о котором древневосточные империи могли только мечтать. Я имею в виду так называемое «структурное насилие над личностью», осуществить которое стало возможным благодаря новейшим технологиям, позволяющим как успешно манипулировать сознанием, так и производить духовную вивисекцию индивидуумов в масштабах целого общества. Нельзя сказать, чтобы у тиранов древности было меньше воли к власти, чем у нынешних. Скорее, они просто не располагали такими возможностями. Они способны были более или менее успешно контролировать пространство внешней свободы своих подданных, жестко подавляя любые *проявления* недовольства. Однако пространство внутренней свободы, то есть способность человека к самостоятельному критическому мышлению, оставалось вне их контроля. Новые возможности в психологии и стратегии государственного строительства чутко уловил и четко сформулировал в своей антиутопии «1984» Джордж Оруэлл. Представитель власти, высокопоставленный партийный чиновник О'Брайен разъясняет герою романа Уинстону, оказавшемуся за неправильные мысли в застенках «Министерства Любви», основной принцип политики государства. Проблема, объясняет О'Брайен, состоит не в том, чтобы уничтожить человека в тот самый момент, когда еретические мысли только зародились в его голове; при соответствующей системе полицейского контроля это не сложно. Проблема в другом: чтобы подобные мысли у человека вообще не могли возникнуть.

Если в эпоху циньской династии император Эр Ши Хуанди в качестве теста на лояльность заставлял народ под страхом казни кричать при виде проводимого по улицам столицы оленя, что это лошадь, то целью тоталитарного государства является не просто внешняя демонстрация полной покорности, а непоколебимая вера каждого, что реальность именно такова, какой ее хочет видеть власть. И если олень в ее представлении на самом деле оказывается лошадью, то ею он автоматически не просто *официально признается*, а *реально становится* в непосредственном восприятии всякого законопослушного гражданина.

Дело уже не в том, чтобы как в старые, наивные времена искусно имитировать свою пламенную любовь к очередному Большому Брату, руководствуясь при этом страхом или корыстью, а в том, чтобы искренне и бескорыстно его любить.

И такие цели тоталитарной власти оказываются вполне достижимыми при помощи идеологизации сознания. Слава Богу, что пока это только вектор, в направлении которого власть усердно работает, стопроцентный результат все еще не достигнут. Однако плоды ее творческой деятельности в XX столетии исторического оптимизма не добавляют, тем более что в наши дни идеологизация сознания — чуть ли не единственное поприще человеческой деятельности, позволяющее сохранять почти утерянную веру в грядущее торжество прогресса.

Для того чтобы попытаться понять механизмы работы идеологизированного сознания, стоит обратиться к идеям, высказанным Эдмундом Гуссерлем. Рассматривая феномен человеческого сознания, Гуссерль задается вопросом: что представляют собой структуры сознания, конституирующие значения как идеальные единства? В ходе исследования философ приходит к понятию интенциональности, т.е. первичной смыслообразующей устремленности сознания к миру, подразумевающей как смыслообразующее отношение сознания к предметам, так и предметную интерпретацию ощущений. При этом речь идет уже не о самих предметах, а об их эйдосах.

Идеология умело имплантирует в сознание собственный проект преобразования предметов в эйдосы, в результате которого форми-

руется матрица заданных интенциональных форм, фильтрующих сознание и фокусирующих его в своей смысловой оптике восприятия окружающей действительности, определяющей горизонт сознания. А поскольку структура переживания не зависит от того, реален или нереален предмет, ставший целью объективирующего акта, то скорректированное сознание, тщательно настроенное на идеологический камертон, конструирует уже запрограммированные в нем властью картину мира и ценностные ориентиры, вне зависимости от того, до какой степени эта картина совпадает или не совпадает с объективной реальностью.

Подобный механизм монтровки человеческой личности делает излишним появление «проекта о желательности введения единомыслия в России», на необходимости которого настаивал Козьма Прутков, поскольку необходимость в подобном проекте отпадает сама собой. Недаром сокамерник Крымова, Каценеленбоген, искренне мечтает в тюрьме о тех временах, когда лагеря упразднят, поскольку между «действительностью по обе стороны проволоки не будет противоположности», а все станет отвечать «закону симметрии»⁴. Только тогда, по его мнению, «хаотичный, пещерный принцип личной свободы не выиграет, не воспрянет после этого. Наоборот, он будет полностью преодолён»⁵. Так дело Великого Инквизитора живет и побеждает в идеологизированном сознании его идейных наследников.

В книге «Самопознание», вспоминая о первых послереволюционных годах, Николай Бердяев признается, что самым тяжелым испытанием для него стали не разруха и голод, а те фантастические метаморфозы, которые начали происходить с его знакомыми, бывшими революционерами, старыми товарищами по царской тюрьме и ссылке. Всё как в известной восточной притче о победителе дракона, который, одержав победу, сам превращался в еще более отвратительное чудовище.

⁴ Гроссман В. Жизнь и судьба. М., 1990. С. 634.

⁵ Там же. С. 635.

Сразу после революции, грустно резюмирует свои наблюдения философ, появляется новый антропологический тип: «люди в кожаных куртках». Бердяев, конечно, прибегает к гиперболе — антропологически, как тип, человек не меняется, но изменения, тем не менее, происходят кардинальные.

«Процесс цивилизации, — считал немецкий культуролог Норберт Элиас, — проходящий через целый ряд поколений, меняет личностную структуру людей, не изменяя при этом их природы»⁶. Однако личностная структура оказывается той неизбежной призмой, сквозь которую проходят природные стремления человека, в том числе и к добру, справедливости, правде. И от того, как устроена эта призма, во многом зависит, во имя каких идеалов и целей и каким образом все эти качества будут, в конечном итоге, реализованы. Рабство человека у идеологии неизбежно извращает его человеческую природу, и случай с Мостовским это хорошо иллюстрирует. Искреннее стремление к добру и справедливости на деле оборачивается неизбежным злом и самым беспощадным произволом.

Ну что же, идеология зомбирует сознание человека и, оставляя ему иллюзию свободного выбора, фактически полностью поработывает его. Она осуществляет целую череду духовных и нравственных подмен, в результате которых послушные миллионы обманутых индивидуумов с готовностью принимают зло как бесспорное свидетельство добра, а санкционированную государством форму произвола — за торжество справедливости. Но не то же ли самое происходит и с религиозным сознанием, не те же ли механизмы задействованы и здесь? Достаточно вспомнить кровавые бесчинства, творимые участниками крестовых походов, мрачные процессы святейшей инквизиции и простодушных старушек, спешащих со своей неизменной охапкой хвороста к пылающим кострам еретиков и вероотступников. Отличается ли вообще идеологическое сознание от религиозного, ведь и там, и здесь в основе лежит экзистенциальный акт веры, и в одном, и в другом случае происходит та же сакрализация мифологического времени и ритуализация

⁶ Элиас Н. О процессе цивилизации. М.—СПб., 2001. Т. 1. С. 41.

сакрального пространства? И в идеологическом, и в религиозном сознании доминируют сверхличные ценности. Может, не случайно коммунистическую идеологию некоторые социологи окрестили квазирелигией?

Попытаемся разобраться в этой проблеме, обратившись теперь к другому персонажу романа, Иконникову.

Иконникова трудно назвать человеком, верующим в традиционном, конфессиональном значении этого слова. Несмотря на свою из-за словообразовательной мотивированности определенным образом окрашенную фамилию, Иконников не числится ни по католическому, ни по православному ведомству. Правда, когда-то он жил в земледельческой коммуне и одно время проповедовал Евангелие и молился Богу о спасении людей, загубленных в ходе коллективизации. Однако позднее, став свидетелем расстрела двадцати тысяч евреев, женщин, стариков, детей, по собственному признанию, понял, «что Бог не мог допустить подобное, и мне стало очевидно, что Его нет»⁷. Однако в устах Иконникова это признание звучит не как манифест атеиста, а, скорее, как отчаянный вопль страдающего Иова. И в своем дневнике, переданном Мостовскому, он не случайно утверждает: «Я закалил свою веру в аду. Моя вера вышла из огня кремационных печей, прошла через бетон газовен. Я увидел, что не человек бессилен в борьбе со злом, а могучее зло бессильно в борьбе с человеком. В бессилии бессмысленной доброты тайна ее бессмертия. Она непобедима»⁸.

Так Иконников формулирует кредо своей веры. И опять невольная перекличка с Федором Михайловичем, признававшимся: «Моя вера через горнило сомнений прошла». Уместно припомнить и совет афонского старца Силуана: «Держи ум свой во аде и не отчаивайся».

Потеряв Бога в небесах, герой тем не менее находит Его след в глубине человеческого сердца, в котором, несмотря на весь происходящий кошмар, сохраняется «зернышко человечности», «дурья,

⁷ Гроссман В. Жизнь и судьба. М., 1990. С. 22.

⁸ Там же. С. 310.

бессмысленная доброта», «слепающая, немая любовь». Только она придает смысл и служит для Гроссмана оправданием человеческого существования. Именно в этом неуничтожаемом зернышке доброты залог человеческой свободы, именно тут обнаруживает себя то, что Эммануил Левинас именует «богоявленностью лица».

Поразительно, но именно бедный юродивый, вызывающий у окружающих чувство брезгливой жалости, в сущности, оказывается самым свободным из них. В отличие от многих он не пытается приспособиться к суровой лагерной логике выживания ценой внутренних компромиссов. Он принимает всю тяжесть выпавших ему испытаний, и бремя судьбы оказывается неспособным его сломить. И в своей жизни, и в своей смерти ему удастся не отступить от самого себя, отстоять свою внутреннюю свободу. Самим фактом своего существования Иконников неоспоримо доказывает, что никаких противоречий между добротой как *экзистенциальным* актом манифестации добра и свободой на самом деле не существует. Более того, они внутренне сопряжены, так что доброта является органичной формой реализации, высшим проявлением духовной свободы человека⁹. Такое понимание добра и свободы заложено в самих основах христианства. Если мы обратимся к евангельскому тексту, то с легкостью это обнаружим. Я имею в виду известные слова, сказанные Христом: «...и познайте истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: Мы семя Авраамово и не были рабами никогда. Как Ты говоришь: сделайте свободными? Иисус отвечает им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8.32–35).

Иными словами, истинная свобода всегда этически заряжена, она открывается человеку, преодолевшему в себе зло. Так же понимал ее и Бл. Августин, когда говорил: «Возлюби Бога и делай, что хочешь». Подразумевалось не то, что любовь к Богу оправдывает любую со-

⁹ В этом контексте и звучит ответ Иконникова на увещевания итальянского священника Гарди, что работу на строительстве газовых камер ему Бог простит, ибо это работа, к которой его, Иконникова, принуждают: «Не говорите: виноваты те, кто принуждает тебя, ты раб, ты не виновен, ибо ты не свободен. Я свободен! Я строю фернихтунлагерь и отвечаю перед людьми, которых будут душить газом. Я могу сказать “нет”». (Там же. С. 231.)

вершенную тобою мерзость, а то, что если ты действительно возлюбил Бога, то в силу самой природы ты уже не способен на подобные поступки. Такая степень свободы достигается человеком лишь в реализации его высшей природы, в которой добро и свобода присутствуют в своей неотчуждаемости, в своем синкретическом единстве. В то время как свобода, полагающая себя саму своей высшей целью, зачастую оборачивается произволом, точно так же, как и свобода, понимаемая только как средство, нередко заводит в рабство.

Но то же происходит и с Добром. Ставшее самодостаточным по отношению к Свободе, Добро неизбежно объективируется как абсолютное и реализуется уже не как Свобода, а как необходимый произвол. В процессе отчуждения Добро превращается в сакральную идею Добра и так же, как самодовлеющая свобода, оборачивается своей противоположностью.

Абстрактному принципу добра Иконников противопоставляет бесильную и бессмысленную доброту, неожиданно обнаруживаемую людьми. Зло же, по мысли Иконникова, возникает в процессе бесконечного дробления абстрактного принципа Добра на добро семьи, нации, класса, верования. В результате дифференциации распавшиеся на части идеи Добра восстают друг на друга и начинают жестоко истреблять всех, кто не вписывается в рамки их эксклюзивных проектов. Возникает жесткая оппозиция «свой-чужой», при которой достижение Добра понимается как снятие такой оппозиции посредством уничтожения «чужого». Но поскольку «свой» осознается как «свой» только при наличии существования «чужого», то процесс такого дробления может продолжаться до бесконечности. Что и продемонстрировала в свое время железная логика сталинского террора.

Выход из такого убийственного противостояния, существующего еще со времен племенной культуры, пытается отыскать уже упомянутый нами Эммануил Левинас. Решение, которое он предлагает, — это этико-религиозный путь жизни, по которому Гроссман, скорее всего, незнакомый с воззрениями Левинаса, и ведет своего героя.

Как экзистенциальную программу личности Левинас вводит понятие «заложник». «Быть собой как условие существования заложника», — считает Левинас, — это «иначе, чем просто быть», это

«принимать на себя беду и падение Другого, даже ту ответственность, которую Другой несет за меня»¹⁰. «Ответственность за другого приходит изнутри моей свободы»¹¹.

Такое этико-религиозное мироощущение с необходимостью снимает дихотомию «свой»-«чужой», которая сменяется иной оппозицией — «собственного» и собственного «иного». «Другое» воспринимается как мое собственное «иное».

Подобное сознание уже не является объективирующим — его интенциональность направлена на переживание экзистенции Другого как своего собственного «иного», как его несомненная этическая ответственность быть.

Этим структура религиозного сознания фундаментально отличается от идеологического. В нем не происходит опредмечивания, объективации Другого, которые присущи последнему. Это разнокачественные картины мира и разные уровни отсчета действительности. Не случайно «Мостовскому казалось, что во время спора с Иконниковым работа его логики становится похожа на бессмысленные усилия ножа, борющегося с медузой»¹². Они попросту существуют в различных измерениях.

Возвращаясь к затронутой чуть ранее теме власти и могущества зла, порождаемого бесконечно дробящейся идеей Добра, следует признать, что христианству, как и другим религиям, не удалось избежать подобных искушений. На «религиозной» совести грехов не меньше, чем на идеологической. Можно, конечно, здесь рассуждать о христианстве историческом и христианстве эсхатологическом, о православии Ферапонта и православии старца Зосимы, о борьбе между духом и буквой христианского учения. Все это так. Но, скорее, следует признать, что так называемое историческое христианство, с его нередко чрезмерной озабоченностью градом земным в ущерб Граду Небесному, слишком часто соскальзывало из религиозного мировосприятия в восприятие идеологическое.

¹⁰ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. М.—СПб., 2000. С. 344.

¹¹ Левинас Э. Путь к Другому. СПб., 2006. С. 221.

¹² Гроссман В. Жизнь и судьба. М., 1990. С. 23.

Граница между ними тонкая, она не внешняя, она в едва приметном внутреннем повороте, в чуть уловимом смещении духовного ракурса, последствия которого, как правило, катастрофичны. Дело в том, что тайна священного, как полагал еще Рудольф Отто, содержит в себе как «нуминозное», т.е. присутствие божественного, так и предмет его объективации. В последнем Пауль Тиллих и видит скрытую опасность, которой далеко не всегда удавалось избежать религии. «Священное не может стать актуальным иначе, как через священные объекты. Однако священные объекты сами в себе и через себя не священны», — предостерегает Пауль Тиллих. «Священны они лишь посредством самоотрицания, при указании на то божественное, проводниками которого они являются. Если они утверждают себя именно в качестве священных, то тем самым они становятся демоническими»¹³.

Такая демонизация религиозного сознания — наиболее проторенный путь его исторического соскальзывания в идеологию, когда относительные ценности предстают в качестве абсолютных.

Карл Юнг вспоминает, как он был изумлен утверждением индейцев пуэбло, что американцы — сумасшедшие. На вопрос, почему они так считают, индейцы ответили: американцы говорят, что они думают головой, но все нормальные люди думают сердцем. Мы думаем сердцем.

В той скверной истории, которая именуется процессом развития человечества, утешает одно: ум мостовских неизбежно оказывается в дураках у сердца иконниковых. Это оставляет надежду, что диалектика ожесточенного ума все-таки бессильна перед метафизикой уязвленного сердца.

Судьбы героев Гроссмана, как и судьба самого автора, давно пришли к своему финалу, но жизнь тех вечных проблем, которые они мучительно пытались разрешить, продолжается. Эти же проблемы не менее остро стоят теперь перед нами. Где же отыскать дом в этом бездомном мире? Где тот маяк, свет которого проведет нас

¹³ Тиллих П. Систематическая теология. М., 2000. Т. 1. С. 213.

сквозь бесприютье и морок этого сумасшедшего мира навстречу Другому, навстречу самим себе?

В дополнение к сказанному я хотел бы привести фрагмент из интервью Эммануила Левинаса, данного им французскому коллеге Саломону Малка. Речь в нем шла о романе В. Гроссмана «Жизнь и судьба». Собеседник Левинаса был удивлен совпадением творческих исканий русского писателя и французского философа. Я цитирую: «Как если бы Гроссман читал Левинаса»¹⁴. «Когда дышат воздухом одной эпохи, то могут говорить на похожих языках», — подтвердил Левинас и добавил: «Самое волнующее в книге — постоянство человечности среди смятения, абсурдности, среди бесчеловечной жизни».

И все же Левинас признает невозможность примирить человеческую доброту с понятием справедливости как необходимого регулятора существования человека в условиях социума: «Конечно, невозможно удержаться в опыте доброты или уникальной ценности доброты. Он полностью значим, когда речь идет о человеке перед лицом другого. Но перед лицом другого мы никогда не одни. Всегда имеется третий и четвертый человек и группа вокруг нас, в которой каждый уникален. Поскольку в среде разных личностей, составляющих общество, имеется насилие одних по отношению к другим, то, следовательно, вместо того, чтобы удерживаться в порыве доброты, мы обязаны объективным образом рассматривать человеческое множество. Так справедливость становится основанием объективного знания. Имеется непреодолимый конфликт между этой первой ценностью, коей является милосердие, и тем, что справедливость может требовать насилия.

Я думаю, таким образом, — подытоживает Левинас, — что Гроссман и мои собственные исследования заканчиваются на данной проблеме, на антиномии»¹⁵. Этой левинасовской антиномией я и завершаю статью.

¹⁴ Левинас Э. Путь к Другому. СПб., 2006. С. 177.

¹⁵ Там же. С. 179.

III.
ПРАВО И СПРАВЕДЛИВОСТЬ В РУССКОМ
ЭТИЧЕСКОМ И ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОМ
ДИСКУРСЕ

ПОНЯТИЕ «СОВЕСТЬ» В НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Андреас Буллер

1. Вл. Соловьев о первоосновах нравственности

Первая часть фундаментальной работы Владимира Соловьева «Оправдание добра» называется «Добро в человеческой природе». И это, мне кажется, неслучайно, так как Соловьев ищет основание добра не в понятии чистого разума, как, например, Кант, а в самой человеческой природе. Свою задачу он видит в том, чтобы найти «твердую нравственную точку опоры» в самом человеке¹. Этой точкой опоры является для него понятие *совести*. В человеческой *совести* Соловьев видит плод нравственного развития человека. Поэтому *совесть* для Соловьева не константа, совершенная и завершенная, а нечто, постоянно находящееся в развитии. Согласно Соловьеву, эволюция *совести* берет свое начало в человеческом чувстве *стыда*.

Совесть, по словам Соловьева, лишь результат развития чувства стыда, отличающего человека от низшей природы, «так как ни у каких других животных это чувство не проявляется ни в малейшей степени, а у человека оно появляется с незапамятных времен»². Соловьев считает также, что в виде чувства стыда человеку было дано «изначальное познание добра и зла», которое составляет «первооснову»³ человеческой морали. Из этой первоосновы, «постепенно расширяя и утончая свою конкретно-чувственную форму, оно переходит в виде совести на всю область человеческой этики»⁴.

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собр. соч. В 2 т. — М., 1988. Т. 1. С. 119.

² Там же. С. 121.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же. С. 132.

Стыд и совесть — два чувства, в которых раскрывается добро в человеке, — являются для Соловьева родственными категориями. Оба понятия «говорят разным языком и по разным поводам, но смысл того, что они говорят, один и тот же: *это не добро, это недолжно, это недостойно*»⁵.

Примечательно, что Соловьев определяет *совесть* не только как познание, но и как *чувство*. *Стыд и совесть* для Соловьева — исконно человеческие чувства, отличающие человека от природного мира, возвышающие его над ним. Развитие *совести* у человека началось с чувства *стыда*, которого у животного нет. «У животных, лишенных этого элементарного чувства, было бы напрасно искать более сложного его явления — чувства совести»⁶. Также напрасно было бы искать совесть у существ с искусственным разумом, о которых снято множество фильмов и которыми заполнены страницы фантастических романов. Не имеет смысла надеяться на чувство *стыда* у терминатора, разрушающего вокруг себя всё и вся, потому как разрушительная сила искусственного разума не знает чувств *стыда и совести*.

Также нет никакого смысла взывать к совести душевнобольного человека, поступающего, по нашим понятиям, бесстыдно, потому как этот человек не в состоянии понять, что он ведет себя бессовестно. *Стыд и совесть* — чувства, предполагающие наличие разума и одновременно наличие природной зависимости человека, то есть это чувства, характерные как для существа природного, так и разумного. Причины существования *стыда и совести* заложены в двойственной природе человека:

- С одной стороны, человек — природное существо, подчиненное естественным физическим процессам.
- С другой стороны, человек есть существо разумное, отказывающееся отождествлять себя с природными процессами. Человек стыдится своего животного происхождения и своих животных влечений, пытаясь подчинить их своему разуму.

⁵ Там же. С. 133.

⁶ Там же. С. 133.

Благодаря чувству стыда «сам человек действительно выделяет себя из всей материальной природы, и не только внешней, но и своей собственной»⁷, утверждает Соловьев, видящий в чувстве *стыда* нечто вроде *человечного* ответа или *духовной* реакции человека на факт своей зависимости от природного мира, «что человек не есть только факт природы и не должен служить страдательным орудием ее жизненных целей»⁸. Следовательно, разделительная линия между бытием животного и человека проходит во внутреннем мире самого человека. Человек сознательно — *внутренне* — отделился от природы. Поэтому и его *внешнее* поведение стало радикально другим. Все специфические свойства человека, сделавшие из него существо цивилизованное, связаны с его способностью эстетического, то есть *чувственного*, восприятия действительности: его склонность к искусству, его пристрастие к литературе, его жизнь в архитектуре — все эти свойства человека привели его к тому, что он отделился от природного мира, став в собственном смысле слова *человеком*. Но все эти эстетические свойства восходят к одной и той же способности человека — его способности *чувствовать* на высоком уровне, иметь «высокие чувства». Мир человека не только рационально-разумен, но и эстетичен, или, как выражается Й.Г. Дройзен, этот мир «нравствен». Не разум, а «высшие» чувства сделали человека *человеком* или делают его *человечным*. Эти чувства не свойственны искусственному разуму, потому как этот разум не знает природного начала и природной зависимости. Таким образом, именно слабая сторона человека — его природная зависимость — сделала его морально сильным или нравственным существом. В утилитарном или материалистическом отношении, замечает Соловьев, человеческие чувства *стыда* и *совести* не имеют «никакой практической ценности»⁹. Ценность этих понятий только одна — нравственная. Но именно нравственные чувства человека отделяют его от природного или *материального* мира и делают его *другим* или же *иным*, нежели этот мир.

⁷ Там же. С. 123.

⁸ Там же. С. 126.

⁹ Там же. С. 125.

2. Инаковость человека

В чувстве стыда человек впервые познал *инаковость* своего я. Это чувство открыло человеку новую перспективу развития. С чувствами *стыда* и *совести* человеку открылась новая сфера бытия — сфера «должного». Ведь «должное» несет в себе инаковость человека. «Должное», в отличие от сущего, стремится быть *иным*. Даже если сфера «должного» является лишь мечтой или идеей, человек все равно располагает всеми реальными инструментами для осуществления этой идеи — чувствами *стыда* и *совести*, являющимися, согласно Соловьеву, нравственными предпосылками дальнейшего развития как человека, так и человечества. В эмпирической жизни человека эти чувства подобны инструментам, способным сделать человека *иным*, то есть совершенным. Человек с чувствами *стыда* и *совести* имеет моральную цель и нравственный потенциал развития. Возможно, он не знает, *что* из него получится, но он понимает, что он *должен* стать *другим*. Вопрос об инаковости человека поднимался не только Владимиром Соловьевым, он занимает и современных исследователей-философов.

В этой связи я хотел бы упомянуть французского философа Поля Рикёра, который в феномене совести видит конфликт между личным Я и безличным «das Man». Рикёр трактует этот конфликт как некое «отношение зова и призыва». Когда Я вырывается из сетей безличностного «Man», тогда возникает асимметрия между окликающей инстанцией «Man» и окликнутым Я и раздается голос совести¹⁰. Этот зов совести — молчаливый призыв безличного «Man»: «Совесть ничего не говорит: ни шума, ни послания, только безмолвный зов...» или, как утверждает Хайдеггер: «Сущее вызывает в совести само к себе»¹¹. Тем не менее этот зов предполагает «самоаффицирование» сущего, то есть восприимчивость человека на него: «Если мы исключим этот акт самоаффицирования, тогда, в конеч-

¹⁰ Рикёр П. Я сам — как другой / Пер. Скуратова Б.М. М., 2008. С. 399.

¹¹ Там же. С. 405.

ном счете, и сама метакатегория совести окажется излишней»¹², утверждает по праву Рикёр.

«Самоаффицирование» человека предполагает, кроме того, автономию разума. И это величайшая заслуга Канта, что он обосновал принцип автономии человеческого разума или принцип свободной воли, добровольно подчиняющей себя моральному закону, замечает Соловьев. Однако кантовское понятие разума, в отличие от понятия разума Соловьева, неизменно-статичное и бесконечное. Оно находится как бы вне времени. У Канта разум является «чистой» или «формальной» категорией, отдаленной от практической жизни¹³. Понятие же разума Соловьева не является ни «чистым», ни «формальным», а антропологически обусловленным и исторически сложившимся, подверженным изменчивости и конечности. Одним словом — оно понятие *человечное*, то есть понятие, которому не чужды ни чувства, ни эмоции.

3. Об отношении «разума» и «чувства»

Отношение разума и совести отнюдь не простое. В своем «Опыте философского определения совести» Райнер Мартен утверждает: «Я отстаиваю *совесть*, не лишая при этом разум его “достоверности”». Одновременно я стою на позиции человечности. Но при этом конкуренция между этими двумя понятиями для меня решена раз и навсегда — человечность не может основываться на разуме. Конечно, аргументы разума могут сослужить хорошую службу, например в проектах гуманизации, но сам по себе разум — в отличие

¹² Там же. С. 412.

¹³ Здесь я опираюсь на тезис Манфреда Риделя, который в своем введении к книге Дильтея (*Dilthey Wilhelm. Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M., 1981. S. 25) характеризует кантовское понятие разума в сравнении с понятием разума у Дильтея как «вневременное, неизменное, бесконечное». Эта противоположенность в характеристике разума проявляется, по моему мнению, не только между Кантом и Дильтеем, но также между Кантом и В. Соловьевым.

от совести — не занимает автоматически позицию человечности»¹⁴. И в этом случае Мартен совершенно прав. Ибо кто же еще, кроме «голоса совести», сможет сказать человеку, что он, действуя рационально и разумно, поступает в то же время *бесчувственно* и *бесчеловечно*? Это может сделать только его *совесть*. В этом смысле *совесть* есть разум человека.

Несомненно одно: сама *совесть* не в состоянии принимать решения. «Добросовестные» решения или решения «по совести» принимает не *совесть*, а человек. При этом *совесть*, как и кантовский «чистый разум», остается независимой от всех эмпирических влияний. В то же время вопреки этой «чистоте» Соловьев характеризует *совесть* не как понятие разума, а как человеческое *чувство*. Но могут ли человеческие чувства быть такими же «чистыми», как и человеческий разум? И вообще — что отличает человеческое *чувство* от человеческого *разума*?

Из жизненного опыта мы знаем, что «разум» и «чувство» не являются тождественными понятиями, что есть принципиальное различие между *инстинктивными* и *разумными* решениями человека. Некоторые решения человека совершенно невозможно обосновать с точки зрения разума. Если за признанием «Я люблю тебя!» следует ответ «Я тебя тоже», то это лишь отражение человеческого чувства любви. «Нужно ли еще в этом случае подключать разум, чтобы проверить истинность этих высказываний?» — спрашивает Р. Мартен, добавляя: «Я даю нравственную оценку человеческим поступкам, исходя не из рационально-оправдательных, а из моральных критериев»¹⁵. Тем не менее и он считает, что человек не может полагаться исключительно на *свою* совесть. «Голос совести» может вводить человека в заблуждение, он может его ослеплять, потому что в мотивационном горизонте совести заложены всегда определенные традиции, личные взгляды, убеждения и конкретный опыт. «Апелляция к совести внушает подозрение», — считает Мартен. Мы

¹⁴ Marten Rainer. Versuch über die philosophische Bestimmung des Gewissens // Gewissen? Basel, 1975. S. 120.

¹⁵ Там же. С. 140.

видим, как «часто совести конкретного индивидуума могут быть присущи расистские и шовинистические предрассудки...»¹⁶. Еще более однозначно высказывается по этому поводу Эрих Кестнер: «Совесть способна принять несправедливость за справедливость, инквизицию — за богоугодный акт, а убийство — за политически ценный акт. Совесть можно крутить во все стороны»¹⁷. Я думаю, однако, что в этом случае «крутить» можно не *совесть*, а человека. Поэтому человек, принимая нравственное решение, должен задать себе вопрос: *что я делаю, следуя голосу моей совести, — утверждаю или отрицаю я этим самого себя как человека?* Иными словами: является ли голос МОЕЙ совести голосом абсолютной СОВЕСТИ?

Ведь *совесть* (Gewissen) тесно связана со знанием (Wissen)!¹⁸ «Поступать добросовестно» — это значит также — поступать «разумно», действовать «со знанием» или же «сознательно». Разум здесь не является лишним. Хотя *совесть* — это, прежде всего, *чувство*, но оно особое чувство, чувство, опирающееся на разум или *чувство разумное*. Разумность *совести* состоит в том, что она является понятием общего характера. Один лишь тот факт, что человек может испытывать чувство стыда не только за самого себя, но и за других — «мне стыдно за вас», доказывает, что совесть является общим понятием, которое людей связывает и обязывает, пишет автор статьи «Стыд» во «Frankfurter Allgemeine Zeitung»¹⁹, добавляя к сказанному: «Даже когда мы стыдимся действий других людей, то в глаголе “стыдиться” сохраняется возвратный постфикс! Человек может стыдиться за другого, если он “стыдится” сам»²⁰.

В самом деле!

¹⁶ Там же. С. 123.

¹⁷ Kästner Erich. Zitate: <http://www.zit.at/personen/kastner.html>

¹⁸ В немецком языке понятия *совесть* (Gewissen) и *знание* (Wissen) имеют общий корень и очень близки по звучанию и происхождению, что, по моему мнению, не случайно. *Совесть* опирается на знание, становясь *сознанием*, то есть нравственно определяемым знанием.

¹⁹ Цит. по: Scham // FAZ. 16.07.2009. S. 27.

²⁰ Scham // FAZ. 16.07.2009. S. 27.

МОЮ *совесть* нельзя заменить никакими частными *совестями* других людей, но каждая частная совесть непременно репрезентирует общезначимые ценности, персонализирующиеся и индивидуализирующиеся в личной совести. По этой причине способность «стыдиться» есть, конечно, личный и индивидуальный акт, но за этим фактом стоят общие принципы!

По этому поводу В. Соловьев замечает: «Чтобы совершить добро, необходимо иметь понятие о добре, иначе его исполнение будет только механическим действием»²¹. И добавляет к сказанному: кроме «достаточной ясности и полноты самой этой идеи» добра необходима еще и «способность к восприимчивости добра в натуре самого субъекта»²².

Значение *совести* умалется в том случае, если она интерпретируется как чисто физиологическое явление. Подобная перспектива интерпретации *совести* означает, что причины всех нравственных действий человека зависят от его психического состояния. «Если совесть есть только психологическое явление, то в чем тогда ее обязывающая сила? Если же она есть нечто большее, чем психологическое состояние, то это означает, что нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас, другими словами, этот безусловный закон предполагает также абсолютного законодателя»²³, — утверждает Соловьев. Должна же иметься по отношению к человеку некая высшая внешняя сила или внешний авторитет (Бог, добрая воля), обязывающая его действовать *нравственно*. Не могут ведь основные положения человеческой нравственности всецело выводиться из человеческой психики или обосновываться ею.

Несмотря на то что обязывающая сила совести коренится не в психике человека, без психических механизмов человек, все-таки, не смог бы испытывать угрызений совести: без психики он остался бы на эмоциональном уровне совершенно бесчувствен.

²¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 101.

²² Там же. С. 116.

²³ Там же. С. 243.

В конце концов, человек делает добро не *механически*, а *человечно-эмоционально*. Несмотря на то что человек почти инстинктивно реагирует на требования своей *совести*, все же *совесть* не является инстинктом. Только по своей внешней структуре *совесть* напоминает чем-то инстинкт животного²⁴, утверждает Габриела Вайс. «Совесть подобна инстинкту, но в собственном смысле она не инстинкт, во всяком случае не такой, который содержательно предопределяет поступок и заставляет человека действовать так, а не иначе. Совесть только реагирует подобно инстинкту, а именно — произвольно...»²⁵. Понятно, что причины поступка, выполняемого *по совести*, не могут быть сравнимы с причинами поступка, выполняемого *инстинктивно*. Они просто несопоставимы. Инстинктивно действующий человек не имеет альтернатив своему действию. Он не осмысливает действие, а реагирует именно *инстинктивно*. Нравственный же поступок имеет всегда, как минимум, одну, но альтернативу, которая гласит: этот поступок мог бы быть и безнравственным. Но в каждом отдельном нравственном поступке персонализируется всеобщий принцип — всеобщая *совесть*. Добросовестный поступок есть добродетельное действие. Но *совесть* сама по себе не является качеством или добродетелью — она есть высокое *чувство*, как, например, кантовское чувство долга. Во многих отношениях понятие *совести* тождественно кантовскому понятию долга. Тем не менее, эти понятия являются качественно различными.

4. Понятия «долг» и «совесть»

По моему мнению, чтобы найти общее основание принципов нравственной философии Канта и Соловьева, нужно проанализировать различия между ними. Ядро моральной философии Канта и Соловьева составляет одна и та же идея — *добровольного самопринуждения*. Свободный человек *добровольно* подчиняется

²⁴ Weiss Gabriele. Bildung des Gewissens. Wiesbaden, 2004. S. 96.

²⁵ Там же. S. 97.

нравственному закону. Его свобода — свобода им осознанно выбранной необходимости, или она есть свобода субъективного разума. Эта свобода разума осмысливается и представляется Кантом как *долг*, а Владимиром Соловьевым как *совесть*. Но между этими двумя понятиями есть, как уже отмечалось, существенные различия. Я хочу обратить внимание лишь на один проблемный момент, различающий эти понятия.

Кант сталкивается в своей философии с одной проблемой: он обязан делать различие между поступком, совершенным «в соответствии с долгом», то есть по формальным критериям, и поступком, совершенным «из чувства долга», имеющего под собой «чистую» мотивацию. Кантовское понятие долга не исключает возможности «доброго» поступка, совершенного не по нравственным, а по эгоистичным критериям, когда человек поступает лишь «по долгу», а не «из сознания долга». Поступок, совершенный «по долгу», не может быть — по Канту — нравственным поступком, так как его мотивация не является «чистой». Нравственный поступок может быть совершен только «из сознания долга». В. Соловьев распознает эту проблему, вынуждающую Канта отличать «чистую» мотивацию доброго поступка от «нечистой». Для разрешения кантовской проблемы Соловьев предлагает свое средство: вместо понятия *долга* он употребляет в своей философии нравственности понятие *совесть*, потому как *добросовестный* поступок есть поступок, который всегда совершается *по совести*, всегда имеет под собой «чистую» мотивацию, иначе он не был бы *добросовестным*. *Добросовестный* человек всегда действует «из сознания долга», то есть «по совести». Его *совесть* не позволяет ему действовать по-другому.

Действие «по совести» или действие *добросовестное* устраняет опасность поступка, являющегося только по своим внешним критериям «добрым», а в действительности таковым не являющегося. Эту разницу между двумя интерпретациями «доброго» поступка я хотел бы продемонстрировать на одном примере. Представим себе, что я должен посетить могилу своей матери, чего я делать не хочу, чтобы не разбудить в своей душе неприятных воспоминаний.

Я не хочу идти на кладбище, но я иду туда и совершаю этим «добрый» поступок. Пойти на кладбище я могу по двум причинам: или я иду на кладбище, следуя формально моральному закону, чтобы, например, не разрушить свою репутацию, или же я следую внутреннему голосу своей *совести*, чтобы поступать «по совести». Это, все-таки, большая разница — поступаю ли я «по долгу», следуя законам *разума* (Кант), или же я поступаю так, как этого требует от меня моя *совесть* (Соловьев). Внешне оба действия являются действиями «добрыми», но основа их, согласитесь, различна. Соловьеву удастся избежать формального характера «доброго» поступка, так как добро, сделанное «по совести», не может быть сделано формально

Понятие *совести* выполняет в нравственной философии Соловьева функции, которые лишь с трудом покрываются кантовским понятием *долга*, как, например, эпистемологическая или созидательная функции:

- *Совесть* впервые позволила человеку осознать, что он существо несовершенное. Только человек со *стыдом* и *совестью* в состоянии познать разницу между своим — человеческим — и животным миром. Без чувств *стыда* и *совести* человек не смог бы понять, *в чем* его особенность, *что* делает его человеком. Чувства *стыда* и *совести* служат, прежде всего, самопознанию человека.
- Благодаря чувствам *стыда* и *совести* человек смог не только познать самого себя, но он смог и изменить себя. Человек открыл для себя свою *инаковость*, свое высокое предназначение, свое *божественное* происхождение. Это открытие побудило его следовать голосу *совести*, потребовавшему от него: «Делай что-то для того, чтобы ты стал *другим*, стал выше и божественнее!»
- Владимиру Соловьеву удалось преодолеть в своей философии как *бесчувственность* разума, так и *неразумность* человеческих чувств. Его этика не знает больше дуализма человеческого чувства и разума, потому как он рассматривает эти категории как единое целое.

В нашем современном рациональном мире, где для человеческих чувств остается все меньше места, нравственные принципы философии чувств В. Соловьева приобретают все большую значимость. Этика Соловьева направлена как против бесчувственной рационализации, так и против утилитарной прагматизации человеческой жизни. Она глубоко *антропоцентрична*, а база ее конкретно-исторична. В то же время философия эта устремлена в будущее, потому как она открывает человеку в прямом смысле слова *божественную* перспективу. Именно в этом и состоит истинное величие нравственной философии Владимира Соловьева.

Пер. с нем. Марии Варгин, ред. автора

ПРАВДА ПОСТУПКА В ФИЛОСОФИИ БАХТИНА

Майя Соболева

«К философии поступка», раннее, незаконченное произведение Бахтина, созданное в период между 1918 и 1924 гг., интересно для истории философии не только само по себе, но и постольку, поскольку является местом пересечения двух философских традиций: западноевропейской и русской. Влияние западноевропейской философии на данное произведение отразилось в постановке проблемы, а именно в констатации «кризиса культуры». Вслед за представителями «философии жизни», Бахтин диагностирует отчуждение теоретического знания, как научного, так и ценностно-нормативного, от повседневной практической жизни людей. Разрыв между сферами «бытия» и «долженствования» рассматривается им, так же как и его западноевропейскими коллегами, как социальная и экзистенциальная проблема, как кризис традиционных ценностей и моральная дезориентация общества, губительно сказывающаяся на его развитии. Вклад русской философии в данное произведение заключается, как мне кажется, в том, что она предоставляет возможность для *разрешения* данной проблемы, а именно, переводит проблему в индивидуально-личностный план и предлагает категорию «деятельность» как средство для объединения различных сфер человеческой жизни. Бахтинский «поступок» и есть такая «деятельность», которая не только устремлена к духовным идеалам, но сама порождает новые идеалы или позволяет критически переосмыслить старые.

К сожалению, в рамках данной статьи — в соответствии с ее целями — не представляется возможным дать характеристику русской философии деятельности. Отметим лишь, что личная деятельность как «участный» принцип религиозно-этической жизни возникает в недрах святоотеческой традиции и проявляется в форме аскезы и подвижничества. Эту же «соучастную» модель поведения легко обнаружить и в светской жизни. Так, личная деятельность и личный пример как своеобразный кодекс чести, синтезирующий «слово

и дело», становятся идеалом, определяющим понимание позиции гражданина в период формирования гражданского общества в России. Позже, в период реформ и последующих революционных преобразований, понятие «общественный деятель» уже не только включает в себя требование к личности по отношению к обществу, но и свидетельствует о признании роли личности в функционировании общества. Заметим, что личностный героизм русского революционера неоднократно привлекал внимание разных авторов и трактовался не только в качестве положительной черты, как, например, в знаменитом романе Чернышевского, но и в качестве отрицательной, примером чему служит критика русской демократической интеллигенции со стороны «Веховцев».

В начале XX в., отличительным признаком которого становится всеохватывающий конструктивизм, интерес человека к собственной деятельности приобретает поистине колоссальные масштабы. В качестве примера можно привести марксизм как разновидность теории социального действия, своего рода теорию практического гуманизма. В психологии теории действия разрабатываются Львом Выготским и Алексеем Леонтьевым. Толстой с принципом личного действия связывает возможность обновления христианства. Семен Франк проповедует теорию деятельности в форме «религиозного гуманизма», нацеленного на духовное возрождение общества. Николай Бердяев переводит проблему деятельности в экзистенциальный план: личная деятельность становится фундаментом для «философии творчества».

Бахтин в разговоре с Сергеем Бочаровым называет свою философию поступка «философской антропологией»¹. Данное определение дает ключ к пониманию поступка у Бахтина: поступок рассматривается им не с точки зрения религии, этики или политики, а с точки зрения его значения для «бытия человеком» вообще. В этом Бахтин несколько отклоняется от традиции русской философии, в которой поступок анализировался чаще всего исходя из *его целей*, так что всегда мыслился либо в религиозно-этическом, либо в социально-

¹ Бахтин М.М. Собр. соч. в 7 т. М., 2000–2010. 2003. Т. 1. С. 351.

политическом контекстах. Для Бахтина же поступок централен как *способ существования человеческой жизни*. Он пишет: «... вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления»². Именно поэтому поступок заслуживает внимания сам по себе, именно поэтому, пожалуй, впервые в русской философии анализ концентрируется не на содержании и цели, а на природе (а) и структуре (б) поступка.

а) Говоря о природе поступка, следует отметить, что категория «поступок» является всеобщей категорией для выражения единичного бытия, другими словами, она служит для схватывания особенного во всеобщем. Это возможно потому, что, будучи применимой по отношению ко всем людям без исключения как выявляющая *сущность человеческой экзистенции*, она при этом *не задает никакой нормы*. Бахтин многократно подчеркивает, что поступок уникален, единственен и неповторим. Из этого можно сделать вывод о том, что абсолютная ценность поступка и его значение заключаются не в его содержании, а в самом процессе поступания. Поступание есть необходимость и долженствование поступка. Таким образом, поступок здесь определен чисто формально. Именно в этом *формальном* смысле любой конкретный поступок выступает у Бахтина как *правда самой жизни* (если под жизнью понимать способ существования человеческого рода), поскольку в силу своей самодостаточности он создает ее разнообразие, многослойность и многозначность.

Заметим, что последнее высказывание имеет характер умозаключения и является результатом интерпретации, а не частью бахтинского текста. Это, однако, не означает насилия над текстом, ибо Бахтин сам связывает поступок и правду. Например, он говорит о «синтетической правде поступка»³, «правде данного момента»⁴,

² Там же. Т. 1. С. 8.

³ Бахтин М.М. К философии поступка // Там же. Т. 1. С. 30.

⁴ Там же. С. 36.

«правде положения»⁵, «правде события», «правде конкретного действительного должествования»⁶ и т.д.

б) Пытаясь определить правду поступка через его отношение к индивидууму, Бахтин вскрывает структуру поступка. При этом он старается избежать двух крайностей: с одной стороны, крайностей рационализма, сводящего поступок исключительно к его содержательно-смысловой стороне, с другой — крайностей иррационализма, для которого поступок представляется «стихийным и темным»⁷. Согласно Бахтину, поступок не является ни сугубо рациональным, ни сугубо иррациональным. Он всегда эмоционален и выражает ценностное отношение человека к миру, но он не аффективен. Он всегда следует некоторой логике, но при этом не может быть редуцирован единственно к сумме логических функций. «Поступок в его целостности более, чем рационален, — он *ответственен*. Рациональность — только момент ответственности», — утверждает Бахтин⁸.

Ответственность можно рассматривать как *ядро* или *структуру* поступка. На это указывает сам Бахтин: «Эта ответственность поступка есть учет в нем всех факторов: и смысловой значимости, и фактического свершения во всей его конкретной историчности и индивидуальности; <...> есть, следовательно, у поступка единый план и единый принцип, их объемлющий в его ответственности»⁹. Таким образом, ответственность конституирует внутреннее единство поступка, собирает его в единое целое, формирует и одушевляет его, превращает его из возможности в действительность, в акт, в действие. В понятии «ответственность» слиты воедино теоретический замысел и воля к осуществлению этого замысла, объективное смысловое содержание и субъективный

⁵ Там же. С. 38.

⁶ Там же. С. 43.

⁷ Там же. С. 30.

⁸ Там же. С. 30.

⁹ Там же. С. 29.

процесс свершения. Более того, как отмечает А.А. Гусейнов, «ответственность в данном случае означает, что индивид совершает поступки, которые никто другой в мире совершить не может, что он живет жизнью, которую никто, кроме него, прожить не может, что в той точке бытия, в которой он находится, само бытие зависит от него»¹⁰.

Как видим, в анализе структуры поступка, так же как и в анализе его природы, Бахтин избегает содержательных дефиниций и рассматривает его исключительно с формальных позиций. Помимо указания на данные особенности бахтинского подхода важно также, что и «поступок», и конституирующая его «ответственность» изначально имеют не этический, а *онтологический* смысл. Несмотря на то что оба эти понятия взяты из словаря этики (что, кстати, нередко приводит к ложным толкованиям этих понятий у Бахтина) и несмотря на то что в своей ранней публикации «Искусство и ответственность» Бахтин дает понятию ответственности традиционную этическую интерпретацию (что провоцирует предполагать континуум между ней и «Философией поступка»), в последней из названных работ понятия «поступок» и «ответственность» полностью меняют свою семантику в духе ценностно-нейтральной, объективно-научной «философской антропологии». Они превращаются в понятия *теории действия*, из перспективы которой Бахтин стремится прояснить смысл индивидуального человеческого бытия в его соотнесенности с миром культуры.

С точки зрения развиваемой Бахтиным теории действия ответственность поступка, «долженствующий момент в нем», заключается исключительно в «продуктивности единственного действия»¹¹, а поступок есть не что иное, как «осуществление решения», сводящего в единое объективное и субъективное, ра-

¹⁰ Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М.М. Бахтин) // Сектор этики Института философии РАН. Этическая мысль. М., 2001. Вып. 2.

¹¹ Бахтин М.М. К философии поступка // Собр. соч. в 7 т. М., 2000–2010. 2003. Т. 1. С. 40.

циональное и эмоционально-волевое, «смысл и факт»¹². Именно так понятый поступок приобретает характер «со-бытия», т.е. приобщения к бытию, причастности бытию, участия в нем. Со-участие в бытии, по выражению Бахтина «мое не-алиби в бытии»¹³, объяснимо, следовательно, только *изнутри* поступка, на основании его индивидуальной активности, направленной навстречу бытию. Таким образом, поступок предстает в бахтинской концепции как *мост*, связывающий индивидуума с бытием. Этим определяется и исчерпывается, на мой взгляд, *философская онтологическая функция* понятия «поступок».

Сопряжение индивидуума с миром культуры оказывается, однако, процессом сложным и противоречивым. Оно вовсе не подразумевает конгруэнтности смысловосодержаний окружающей индивидуума социальной действительности его собственным представлениям и убеждениям. Поэтому, например, «внутренняя социальность», в которой В.Л. Махлин видит «программный пункт всех без исключения концепций Бахтина» и фундамент его «социальной онтологии причастности»¹⁴, требует дальнейшей спецификации. Как мне кажется, говорить о ней применительно к поступку имеет смысл только в указанном мной выше формальном смысле как о *направленной активности поступка, векторе его активности* и не более того. Разумеется, что, согласно Бахтину, любой поступок совершается в бытии, изнутри него, т.е. в историческом интересубъективном пространстве определенной культуры. Однако место вхождения индивидуума в бытие, как правило, оказывается *точкой разрыва* бытия: «Утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию — значит войти в бытие именно там, где оно не равно себе самому, — войти в событие бытия»¹⁵.

¹² Там же. С. 29.

¹³ Там же. С. 40. Ср.: Там же. С. 44–47.

¹⁴ Махлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997. С. 155.

¹⁵ Бахтин М.М. К философии поступка // Собр. соч. в 7 т. М., 2000–2010. 2003. Т. 1. С. 41.

Другими словами, войти в событие бытия — значит внести в него свое собственное видение и понимание мира, внести в сложившийся мир «возмущение»¹⁶.

Со-участие индивидуума в бытии ведет к утрате последним его первоначальной идентичности, к семантической и нормативной перестройке структуры бытия, а также к возможному восстановлению неустойчивого семантического или нормативного равновесия бытия на новом уровне. Таким образом происходят, согласно Бахтину, культуротворческие процессы. В «ответственном расширении контекста действительно признанных ценностей с моего единственного места» он видит «пафос моей маленькой жизни и бесконечного мира»¹⁷.

Конституированное за счет поступка бытие приобретает характер «бытия-события», имеющего архитектурную структуру. Это означает, что бахтинское бытие исторично и гетерогенно. Соответственно его онтология культуры, базирующаяся на поступке, может быть названа *экзистенциальной онтологией*. В ней утверждается, что мир «как архитектурное целое расположен вокруг меня как единственного центра исхождения моего поступка»¹⁸. Единство такого мира гарантируется не за счет его содержательной непрерывности, а за счет эмоционально-волевого усилия индивидуума, за счет непрерывности ценностной ориентации последнего. Мир культуры или, выражаясь языком Бахтина, «бытие» есть совокупность множества таких архитектурно организованных миров. При этом единство мира культуры предстает у него как «единство во множестве», что воспроизводит идеал культуры, присущий русской

¹⁶ Ср. с мнением Гусейнова, который считает, что «поступок не просто приобщает меня к бытию, встраивая в какой-либо закономерный упорядоченный ряд, он во мне и через меня развивает бытие, ибо то, что “мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может”» (Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М.М. Бахтин) // Сектор этики Института философии РАН. Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2001. Вып. 2).

¹⁷ Бахтин М.М. К философии поступка // Собр. соч. в 7 т. М., 2000–2010. 2003. Т. 1. С. 46.

¹⁸ Там же. С. 53.

философии от Леонтьева и Данилевского до Соловьева и Бердяева. Целостность такого множественного единства создается благодаря взаимодействию и коммуникации его элементов — в этом можно видеть причину последующего поворота Бахтина к диалогической философии.

Как уже было сказано выше, поступок в философии Бахтина описывается как место встречи индивидуума с бытием. Смысл этой встречи состоит в том, что «я как единственный должен стать в определенное эмоционально-волевое отношение к историческому человечеству, я должен утвердить его как действительно ценное для меня, этим самым станет и для меня ценным и все для него ценное»¹⁹. Таким образом, первым шагом в установлении контакта с миром для Бахтина является *оценка* мира, сделанная индивидуумом исходя из собственного мироощущения и миропонимания. Тот полюс, из которого происходит оценка, он называет «местом», которое можно проинтерпретировать как неповторимую *ситуацию* конкретного человека. Все имеет смысл и цель только в соотносении с конкретным человеком, по отношению к нему. Бахтин повторяет здесь известную истину Протагора о том, что человек есть мера всех вещей, наполняя ее новым содержанием: *только* будучи мерой всех вещей человек способен внести свой вклад в воспроизводство или изменение культуры.

В экзистенциальном плане, т.е. касательно индивидуума, во встрече человека с миром нет и не может быть предопределенности, ее исход непредсказуем. Человек остается свободным и независимым в своемприятии или неприятии бытия. Бахтин пишет:

Что значит утверждение, что историческое человечество признает в своей истории или своей культуре то или иное ценностью — пустая содержательная возможность, не более. Что мне до того, что в бытии есть *a*, которому ценно *в*; другое дело, когда я единственно причастен единственному бытию эмоционально-волевым, утвержденным образом²⁰.

¹⁹ Там же. С. 44.

²⁰ Там же. С. 44.

Он отстаивает «ценность сомнения»²¹. Он подчеркивает, что «архитектоническое противопоставление совершает каждый», что «это ценностное архитектурное распадение мира на я и всех других для меня есть не пассивно-случайное, а активное и должное. Эта архитектура дана и задана, ибо это есть архитектура события»²². Таким образом, Бахтин исходит из того, что конфликт, противоречие между Я и миром, Я и Другим, есть *норма*. Более того, происходящее на экзистенциальном уровне оказывается релевантным в онтологическом плане: утверждается своего рода продуктивная «диалектика», когда противоречия между элементами способствуют синтезу нового и видоизменению существующего целого.

Итак, Бахтин отстаивает в своей концепции возможность и даже необходимость несовместимости и несоизмеримости множества индивидуальных миров поступка. В этом случае неизбежно возникает вопрос о правде поступка и обусловленного им события, о том, можно ли отождествить «правду» поступка с некоторой «нормой» поступка. Бахтин отвечает на данный вопрос отрицательно. Он пишет: «Правда события не есть тождественно себе равная содержательная истина, а правая единственная позиция каждого участника, правда его конкретного единственного должествования»²³. В приведенном отрывке он утверждает, во-первых, что триада «ответственность-поступок-событие» конституирует правду как исторически-индивидуальную действительность. То есть одной из сторон правды поступка выступает его *фактичность*. Он есть, он свершился «уже безысходно, непоправимо, безвозвратно» как «последний итог, всесторонний окончательный вывод»²⁴ — в этом его правда. Во-вторых, из приведенного текста следует, что правда поступка не подразумевает

²¹ Там же. С. 43.

²² Там же. С. 68.

²³ Там же. С. 43.

²⁴ Там же. С. 29.

никакой содержательной нормы. Напротив, правда поступка заключается в праве на ошибку, на неприятие действительности, на ее отрицание, на нигилизм или, напротив, на конформизм и воодушевление и т.д. При этом поступок выражает правду *только* моей собственной жизни, которая может конфронтировать с правдами других. Правда поступка состоит для Бахтина единственно в том, чтобы «я реализовал сполна свою единственную причастность бытию с моего единственного места»²⁵. Тогда, если правда жизни как таковой состоит в поступке (как было показано раньше), то правда поступка лишь в его *свершении*, в его единственности, конституированной одной лишь ответственностью перед самим собой, а не перед Другим. Понимаемая таким образом правда поступка означает не что иное, как признание безусловной *автономии личности*, ее абсолютной *свободы*. В этом проявляется знаменитый персонализм позиции Бахтина.

В заключение отметим, что понятие правды в контексте рассуждений Бахтина выступает не как категория практической философии, а как категория философии теоретической. Поэтому ее синонимом является не слово «справедливость», а слово «истина»²⁶. Знать истину о поступке не значит дать ему однозначное содержательное определение, подвести его под некоторое общепринятое представление о том, «что такое хорошо и что такое плохо». Напротив, истинное знание о поступке заключается в том, чтобы оставить поступок содержательно открытым, рассматривать его как поле потенциальных возможностей. Бахтинский поступок призван удивлять, а не соответствовать общественным ожиданиям. Согласно Бахтину, первая философия, которую он пытается обосновать, «не может строить общих понятий, положений и законов об этом мире», но «может быть только описанием, феноменоло-

²⁵ Там же. С. 43.

²⁶ Ср. с мнением Микешиной, которая полагает, что истина у Бахтина заменяется правдой, поскольку «в своей ответственности поступок задает себе свою правду» (Микешина Л.А. Значение идей Бахтина для современной эпистемологии // Философия науки. М., 1999. Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей).

гией этого мира поступка»²⁷. Следовательно, *поступок есть начало начал*: действительность сначала должна быть конституирована посредством поступка для того, чтобы к ней и к бытующему в ней индивидууму можно было бы применять как моральные, так и иные категории.

Старая народная мудрость гласит: «Правды надо держаться, истину надо искать». Одна из истин о поступке, открытая Бахтиным, состоит в том, что поступок есть основание всего бытия; другая истина заключается для Бахтина в том, что правда поступка в нем самом и, следовательно, не поддается генерализации (обобщению). Можно, разумеется, держаться этой бахтинской правды, но можно и продолжить поиск истины о правде поступка.

²⁷ Там же. С. 31.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ДОСТОИНСТВО И СПРАВЕДЛИВОСТЬ У И. КАНТА, ВЛ. СОЛОВЬЕВА И ДЖ. РОЛЗА

Елена Прибыткова

Доклад посвящен соотношению концептов человеческого достоинства и социальной справедливости в творчестве Иммануила Канта, Владимира Соловьева и Джона Ролза. Я ставлю перед собой две задачи: во-первых, *историко-философскую* — проследить преемственность идей И. Канта о достоинстве человека в учениях о справедливости Вл. Соловьева и Дж. Ролза; во-вторых, *философско-правовую* — привести аргументы в пользу широко обсуждаемого сегодня тезиса о взаимозависимости понятий человеческого достоинства и социальной справедливости.

1. И. Кант о «законном притязании» на уважение человеческого достоинства

Непреходящей заслугой И. Канта стало обоснование принципа человеческого достоинства в его двух тесно взаимосвязанных аспектах: (1) как способности быть автономным субъектом, т.е. законодательствующим членом в царстве целей («формула автономии» («*Autonomieformel*»)) и «формула царства целей» («*Reich-der-Zwecke-Formel*»)) категорического императива); и (2) как воплощения требования: поступай в отношении к каждому разумному существу (к самому себе и другим) так, чтобы в твоей максиме оно имело в то же время значение цели самой по себе («формула цели самой по себе» («*Selbstzweckformel*»)) или, как ее иначе принято называть в кантоведении, «формула персональности» («*Personalitätsprinzip*»)) категорического императива)¹.

¹ О значении формул категорического императива для концепта человеческого достоинства И. Канта см.: *Seelmann K. Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion // Bruder Müller G., Seelmann K. (Hg.) Menschenwürde — Begründung, Konturen, Geschichte. Würzburg, 2008. S. 67–77.*

Право на уважение человеческого достоинства берет исток в обоснованном И. Кантом «долге перед самим собой», находящем выражение в требовании не относиться к самому себе как средству. Его запрет на самоинструментализацию направлен против любого рода добровольного порабощения, которое он трактует как лишение себя «*преимущества морального существа*».

Уничтожать в своем лице субъект нравственности — это то же, что искоренять в этом мире нравственность в самом ее существовании, потому что она в человеке, а ведь лицо есть цель сама по себе; стало быть, распоряжаться собой просто как средством для любой цели — значит унижать достоинство человечества в своем лице (*homo noumenon*), которому ведь и был вверен человек (*homo phaenomenon*) для сохранения².

Необходимо отметить, что для И. Канта этот долг перед самим собой имеет правовую природу и является необходимой предпосылкой для обладания статусом правового субъекта. Элементом «правовой честности (*honestas iuridica*)», по мнению философа, является следование долгу сохранения своего человеческого достоинства в отношениях с другими. Таковой долг «выражен в положении: “Не будь лишь средством для других, будь для них также и целью”»³.

Одним из узловых моментов в обосновании права на уважение человеческого достоинства стала наследуемая из философско-правовой системы Хр. Вольфа идея обусловленности основополагающих принципов правопорядка моральными обязанностями субъектов. В восприятии И. Канта, *право как способность обязывать других* вытекает из морального императива, предписывающего долг⁴. Кант утверждает, что обязанность уважать «достоинство человечества в своем лице» лежит в основе «права

² Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 360.

³ Там же. С. 146.

⁴ Право определено И. Кантом как «долг в узком смысле», т.е. тот, для которого морально возможно внешнее принуждение.

человечества в нашем собственном лице». Человечество в нашем собственном лице является «объектом уважения, которого [лицо] может требовать от каждого человека, но которого [он] и себя не должен лишать»⁵. Из приоритетного морального принципа уважения неотчуждаемого достоинства личности вытекает право требовать его практического воплощения в правовом порядке общества. Таким образом, человеческое достоинство выступает основанием правомочия, которому корреспондируют обязанности других субъектов⁶. «Каждый человек правомерен притязать на уважение своих близких, и со своей стороны он также обязан уважать других»⁷.

Следуя аргументации И. Канта, американский философ А. Гевирт утверждает, что человеческое достоинство является «антецедентом, легитимирующим базисом или основой прав человека»⁸. В этом же ключе американский философ Дж. Файнберг высказывает суждение о том, что человеческое достоинство есть не что иное, как «признанная способность к правовым притязаниям»: «уважать личность или относиться к ней как к обладающей человеческим достоинством просто *означает* относиться к ней как к потенциальному субъекту притязания»⁹.

Важно отметить, что неисполнение долга уважения человеческого достоинства означает, по И. Канту, не только нарушение морального закона, но и посягательство на неотъемлемое право субъекта,

⁵ Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 373.

⁶ В общей преамбуле к «Международному пакту об экономических, социальных и культурных правах» (1966) получило признание положение о том, что основные права человека «вытекают из присущего человеческой личности достоинства».

⁷ Там же. С. 404.

⁸ Gewirth A. Self-Fulfillment. Princeton, 1998. P. 163.

⁹ Feinberg J. Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy. Princeton, 1980. P. 151.

нарушение «законного притязания» и правовой обязанности¹⁰. Итак, кантово определение человеческого достоинства является основанием приоритетного правового притязания субъекта на уважение его человеческого достоинства, которое может быть истолковано как притязание на нормативное и институциональное воплощение гарантий уважения человеческого достоинства в правовом порядке общества.

Парадоксально, что именно апостолом либерализма было разработано оружие, низвергшее с пьедестала непогрешимости классическое либеральное представление о справедливости как равномерном ограничении свободы и укорененный в этом представлении принцип «laissez-faire». С подачи И. Канта, провозгласившего человеческое достоинство в качестве абсолютной внутренней ценности и неотъемлемого свойства всякого разумного субъекта, кардинально меняется вектор в дебатах о справедливости: отеснив доминировавшие до этого категории «свободы» и «равенства», на первый план выступает человеческое достоинство, составляющее фундамент концепций социальной справедливости¹¹.

В работах самого И. Канта мы едва ли обнаружим достаточные основания для выводов о социальной справедливости, о праве человека на достойное существование, о принципе социального минимума и, тем более, о социальном государстве как механизме их практического воплощения¹². Однако сформулированный им принцип человеческого достоинства имманентно содержит все необходимые посылки для этих выводов. Последующие поколе-

¹⁰ *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // *Кант И.* Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 407.

¹¹ Так, например, в преамбуле к Всеобщей декларации прав человека (1948) нашло выражение положение о том, что «признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира».

¹² Особого внимания, однако, заслуживает аргументация А.Д. Розена, согласно которой идея конституционно гарантированных прав на минимальный уровень благосостояния находится в полном согласии с концепцией И. Канта. См.: *Rosen A.D.* Kant's Theory of Justice. Cornell University Press, 1993. P. 206.

ния исследователей были преисполнены стремлением преодолеть границы философско-правового учения И. Канта с помощью его собственного понятия человеческого достоинства¹³. Развитие идей И. Канта о человеческом достоинстве в их корреляции с принципом социальной справедливости мы находим в концепциях двух выдающихся мыслителей XIX и XX столетий — Вл. Соловьева и Дж. Ролза.

2. Учение Вл. Соловьева о справедливости как обеспечении достойного существования

Основополагающим принципом должных социальных отношений выступает у Вл. Соловьева правило альтруизма, индивидуально-психологическим корнем которого является чувство жалости или симпатии. Философ показывает внутреннюю взаимосвязь между двумя правилами альтруизма — справедливостью и милосердием. Он описывает первое как наименьшую, а второе как наибольшую степень общей альтруистической добродетели жалости, требующей признания за другим права на существование и наибольшее благополучие (здесь находятся корни знаменитого тезиса о праве как «минимуме Добра»). При этом для определения справедливости Вл. Соловьев заимствует формулу персональности категорического императива И. Канта:

Нравственное начало в форме справедливости требует... того, чтобы при всех необходимых и желательных различиях сохранялось нечто безусловное и единое для всех — значение каждого как самоцели,

¹³ Это стремление нашло воплощение, в частности, в опровержении кантовского тезиса о том, что обязанности, корреспондирующие законному притязанию на уважение человеческого достоинства, могут быть «выражены лишь негативно». См.: *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // *Кант И.* Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 407. Одна из наиболее выдающихся попыток обоснования социальной ответственности государств и международного сообщества в рамках учения о негативных обязанностях И. Канта была представлена в институциональной концепции прав человека Т. Погге. См.: *Pogge T.* World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge, 2002.

т.е. как того, что не может быть сделано лишь средством для чужих целей¹⁴.

Теоретическим коррелятом практического требования справедливости выступает у Вл. Соловьева понятие правды. Оба понятия он определяет как логическое выражение идеи жалости: «правда, что и другие существа однородны и подобны мне, и справедливо, чтобы я относился к ним, как к себе». Характеризуя добродетель «правдивости», философ указывает на то, что она имеет «двойное нравственное основание: во-первых, в человеческом *достоинстве* самого субъекта и, во-вторых, в *справедливости*, т.е. в признании права других не быть обманываемыми мною, поскольку я сам не могу желать, чтобы меня обманывали»¹⁵. Тем самым он обнаруживает особую взаимосвязь человеческого достоинства и справедливости: справедливость есть не что иное, как проявление уважения к человеческому достоинству других субъектов в социальном порядке, или, иначе, интерсубъективная проекция требования уважать достоинство человечества в своем собственном лице.

Философ противопоставляет нравственное значение правды и справедливости их формальному значению. Если подлинная правда — это истина в нравственном смысле, то подлинная справедливость есть равенство в нравственном смысле¹⁶. Он стремится восполнить определение справедливости как формального равен-

¹⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. в 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1966—1969. Т. 8. С. XIV. Об использовании Вл. Соловьевым второй формулы категорического императива И. Канта см.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 107 и далее.

¹⁵ Требование правдивости предполагает «уважение к человеческому достоинству в себе и справедливости к другим». Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. в 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1966—1969. Т. 8. С. XVII, 133.

¹⁶ Там же. С. 139, с. 140: «правдивость, как и все прочие “добродетели”, не заключает своего нравственного качества в себе самой, а получает его от своего согласия с основными нормами нравственности».

ства ее определением как «равенства в должном» или «*равенства в исполнении должного*». При этом должное и правда (в широком смысле) выступают синонимами¹⁷. Следовательно, соловьевская дефиниция «равенство в должном» с полным правом может быть интерпретирована как «равенство в правде».

Должное равенство заключается «в том, что все равны *как люди*, как нравственные личности»¹⁸. Человеческое достоинство — то, что уравнивает «в должном», по Вл. Соловьеву, всех людей, неодинаковых и неравноценных вне пределов этого общечеловеческого свойства быть нравственным субъектом или «*особой формой бесконечного содержания*», состоящего в способности восприятия благодати и неустанного совершенствования (или обожения). Человек, независимо от своей полезности и от того, как он распорядился своей жизнью, талантом, собственностью, имеет «*безусловное достоинство*» и «*безусловное право*» на существование и свободное развитие своих сил.

В ответе на анкету французского журналиста Жюль Гюре о социальном вопросе в Европе (1892) русский философ писал: «Каждому человеку присуща внутренняя ценность, и он обладает неотъемлемым правом на существование, соответствующее его человеческому достоинству». Право на достойное существование предполагает обеспечение каждому «*минимума материальных средств*» как равной «гарантии против нищеты и экономического рабства»¹⁹. Достойное существование, продолжал русский философ в «Оправдании добра», возможно и при добровольной нищете, которую проповедовал св. Франциск²⁰, но оно делается немыслимым, когда роль человека низводится до уровня простого орудия для производства

¹⁷ Там же. С. XVIII, 140.

¹⁸ Соловьев В.С. Социальный вопрос в Европе. Ответ на анкету Ж. Гюре // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. / Вступ. ст. В.Ф. Асмуса; Сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; Примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М., 1989. Т. 2. С. 445.

¹⁹ Там же.

²⁰ Ср. с аргументацией современного философа А. Маргалит: *Margalit A. The Decent Society*. Cambridge MA, 1996. P. 228–229.

материальных благ²¹. «Прямо противно человеческому достоинству и нравственной норме общества» положение, при котором люди не могут самостоятельно поддерживать свое существование или когда они должны тратить на это столько сил и времени, что их не остается для забот о духовном развитии. Нищета и чрезмерный механический труд имеют неизбежным следствием либо забвение человеком своего призвания, либо потерю способности деятельно стремиться к его реализации.

Гарантировать защиту от унижительной бедности и тем самым освободить человека от гнета таких условий, которые убивают его морально и физически, должно «право на достойное существование». Это правомочие следует, по Вл. Соловьеву, из запрета на самоинструментализацию и обязанности признания за человеческим достоинством в своем собственном лице права на уважение²². Нравственный долг не относиться к другим только как к средству реализуется посредством усилий общества обеспечить каждому человеку условия для его достойной жизни и развития. Социально-правовой проекцией кантовского запрета на инструментализацию субъектов стала идея социального государства. Притязанию на достойное существование соответствует обязанность общества,

²¹ Еще одним источником воззрений философа, по-видимому, является социальная энциклика Льва XIII «*Rerum Novarum*» (1891), которая содержит следующее положение: «Никто не может безнаказанно оскорблять человеческое достоинство, никто не может препятствовать той подлинной духовной жизни, которая приготавливает к вечной жизни на небесах. Более того, человек в этом случае не имеет власти над самим собою. Он не вправе соглашаться на такой порядок, который рассчитан на уничтожение смысла и цели его бытия». См.: *Rerum Novarum* (о положении трудящихся) // URL: www.christianity.org.ru/unafides/rerum_novarum.html.

²² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. в 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1966—1969. Т. 8. С. 405. Учения И. Канта и Вл. Соловьева стали источниками *этики человеческого достоинства*, разрабатываемой В.М. Хвостовым. Ср.: «Назначение человека состоит в том, чтобы следовать голосу своего достоинства»; «нравственный идеал создает, прежде всего, обязанности человека по отношению к самому себе». См.: Хвостов В.М. *Этика человеческого достоинства: Критика пессимизма и оптимизма*. М., 2007. С. 164; Хвостов В.М. *Очерк истории этических учений: Курс лекций*. М., 2006. С. 276.

организованного в государство, обеспечить каждому некоторый минимум благ, который составляют не только пища, одежда, жилище, но и достаточный физический отдых и возможность пользоваться досугом для своего интеллектуального и нравственного совершенствования²³.

Особенность аргументативной стратегии Вл. Соловьева состояла в рассмотрении права человека на достойное существование как частного выражения внутренней взаимосвязи между справедливостью как существенной идеей права и милосердием, являющимся нравственным законом человеческого общения. По его мнению, право на достойное существование есть свидетельство «прогресса правового состояния в нравственном смысле», когда требования права изменяются сообразно нравственному закону. Признание справедливости притязаний другого на нашу поддержку и восприятие морального долга помогать ближним как правовой обязанности смещает границу, обособляющую сферы морали и права, и нравственное требование становится правовым²⁴. Иными словами, право человека на достойное существование является воплощением «минимума Добра» в правовом порядке.

В то же время, Вл. Соловьев признавал, что частная филантропия — это крайне ненадежная гарантия достойной жизни всех членов общества. Поэтому для него было важно обосновать право человека на достойное существование не только как требование милосердия, но в качестве правомочия, апеллирующего к аргументации справедливости. Принцип человеческого достоинства отсы-

²³ Соловьев В.С. *Оправдание добра* // Соловьев В.С. Собр. соч. в 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1966—1969. Т. 8. С. 380. «Жалость, определяющая наше должное отношение к ближним, ограничивается в государстве» и требует «принудительно обеспечить минимальную степень материального благосостояния как необходимое условие для достойного человеческого существования» (Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // ОР РНБ. Ф. 718. Оп. 1. № 13. Л. 8. С. 64).

²⁴ См.: Соловьев В.С. *Значение государства* // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. / Вступ. ст. В.Ф. Асмуса. М., 1989. Т. 2. С. 559; Новгородцев П.И. *Право на достойное человеческое существование* // Новгородцев П.И. Соч. М., 1995. С. 321.

ляет нас к приоритетному праву на достойное существование. Таким образом, право человека на достойное существование является не чем иным, как реализацией принципа человеческого достоинства в правовом порядке общества. Оно включает комплекс основных прав человека, призванных защитить его от чрезмерной бедности, гарантировать ему участие в социальной и культурной жизни общества, доступ к общим материальным и духовным ценностям и, в конечном счете, возможность морального и интеллектуального совершенствования.

Вл. Соловьев формулирует требование уважения к человеческому достоинству в качестве категорического правового императива, основания для правового притязания субъекта²⁵, а равно — фундамента своей концепции социальной справедливости. Тем самым он способствует более глубокому пониманию правового концепта человеческого достоинства в двух взаимосвязанных аспектах: (1) в правовой сфере человеческое достоинство должно быть выражено в форме гарантированного правового притязания на достойное существование; и (2) человеческое достоинство является более релевантным критерием для справедливого распределения благ и зол в обществе, чем формальное равенство в свободе²⁶.

В завершение этого раздела следует оговорить, что я весьма далека от намерения рассматривать Вл. Соловьева как последователя кантианца. Будучи религиозным философом, он интерпретировал принцип, выраженный в формуле персональности категорического императива И. Канта, лишь как *наименьшее* нравственное требование, которое с необходимостью должно быть

²⁵ Попытки доказать, что обеспечение материальных условий к достойному существованию — это не нравственный долг, а правовая обязанность общества и государства, вытекающая из правомочия субъекта, были продолжены в начале XX в. П.И. Новгородцевым, И.А. Покровским и Б.А. Кистяковским.

²⁶ Этот тезис был одним из объектов спора между Вл. Соловьевым и его извечным оппонентом Б.Н. Чичериным, который критиковал идею права человека на достойное существование с позиции справедливости как формального равенства всех перед законом.

восполнено «полной формулой категорического императива как выражения безусловного начала нравственности»:

В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире²⁷.

Таким образом, «категорический императив морали и права» И. Канта признается Вл. Соловьевым только в качестве правового императива, тогда как поиски абсолютного нравственного принципа уводят его дальше, в сферу религиозной морали. Однако не подлежит сомнению то, что заключения русского философа о природе справедливости и праве человека на достойное существование являются последовательным развитием идей, инспирированных учением И. Канта о человеческом достоинстве.

3. Дж. Ролз о чувстве собственного достоинства как первичном благе справедливого общества

Автор теории справедливости как честности признает чувство собственного достоинства в качестве наиболее важного первичного блага и неопровержимой презумпции справедливого общества²⁸. Дж. Ролз выделяет два аспекта самоуважения: (1) ощущение человеком своей собственной значимости и твердой убежденности в том, что его жизненный план заслуживает реализации; (2) уверенность в своих способностях — убежденность в том, что в его власти выполнить собственные намерения²⁹.

²⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. в 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1966–1969. Т. 8. С. XXII, 204.

²⁸ О корреляции понятий человеческого достоинства и социальной справедливости у И. Канта и Дж. Ролза см. также: *Mieth C. Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit. Überlegungen zu Kant, Rawls und Margalit // Thies C. (Hg.) Der Wert der Menschenwürde. Paderborn, 2009. S. 133–148.*

²⁹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 385.

По мысли Дж. Ролза, теория справедливости призвана сохранить *социальные основы самоуважения* как основополагающую ценность общества. Будучи «взаимно самоподдерживающим чувством», самоуважение должно быть гарантировано включенностью благ каждого в схему взаимной выгоды и институциональным признанием социального вклада каждого человека. Неравенство, признаваемое ради взаимного преимущества, и меры, направленные на компенсацию случайностей природы и социальных обстоятельств, наилучшим образом выражают взаимное уважение людей, запечатлевая его свидетельства в самой структуре общества.

Наибольшую поддержку самоуважению человека дает, с точки зрения Дж. Ролза, публичное признание двух принципов справедливости: *принципа равенства* — «каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей», и *принципа различия* — «социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно (а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших, в соответствии с принципом справедливых сбережений, и (б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей»³⁰.

Трактовка, которую Дж. Ролз дает чувству собственной значимости (одному из аспектов чувства собственного достоинства), — (1) обладание рациональным жизненным планом и (2) убежденность человека в одобрительной оценке его личности и дел другими субъектами — является результатом трансляции принципа автономии и формулы персональности категорического императива И. Канта в социально-политический контекст. Гарантия реализации принципа автономии заключается, по его мнению, в том, что при выборе правил справедливости стороны *считают себя* свободными личностями, имеющими фундаментальные цели и интересы, во имя которых они полагают законным выдвигать притязания друг

³⁰ Там же. С. 267.

к другу относительно устройства базисной структуры общества³¹. Не случайно процедура определения принципов справедливости — это договор, единственный автономный источник права.

Дж. Ролз задается вопросом о процедурных и материальных гарантиях воплощения формулы персональности категорического императива в базисной структуре общества. Рассматривать людей в качестве цели самой по себе, с его точки зрения, означает, прежде всего, рассматривать их согласно принципам, на которые они согласились бы в исходном положении. Само исходное положение, в котором принципы справедливости подлежат определению, философ характеризует как процедурную интерпретацию категорического императива. С его точки зрения, «понятие занавеса неведения неявно содержится в этике Канта»³². Относиться к человеку как к цели означает также «воздерживаться от тех приобретений, которые не вносят вклада в чьи-либо ожидания» (материальная гарантия формулы персональности). «В противоположность этому, — продолжает мыслитель, — полагать людей в качестве средства значит быть готовым к тому, чтобы обречь тех, кто меньше преуспел, на еще более низкие жизненные перспективы ради высоких ожиданий других»³³.

Согласно Дж. Ролзу, основная цель принципа различия состоит в том, чтобы «включить в перспективы наименее преуспевших первичное благо самоуважения». Поддержание самоуважения особенно необходимо для наиболее уязвимых: «вполне естественно испытывать потерю самоуважения и ослабление чувства значимости выполнения наших целей, когда мы, уже преуспев в меньшей степени, должны принять меньшие жизненные перспективы во имя других»³⁴. Сформулированный им принцип различия является исходным пунктом для определения «социального минимума»:

³¹ Там же. С. 138.

³² Там же. С. 130.

³³ Там же. С. 160.

³⁴ Там же.

«минимум должен быть установлен на таком уровне, который, принимая во внимание заработную плату, максимизирует ожидание наименее преуспевшей группы»³⁵.

Нельзя не заметить, что концепции справедливости Дж. Ролза и Вл. Соловьева представляют две различные стратегии определения «социального минимума»: в основе первой лежит принцип обеспечения наибольшей выгоды наименее преуспевших; фундаментом второго выступает минимальный уровень материального благосостояния как необходимого условия достойного существования человека. Идея обеспечения права человека на достойное существование не предполагает выравнивания экономического статуса субъектов сверх обеспечения необходимого минимума. Вл. Соловьев требовал, чтобы все были «равно избавлены от унижающей бедности»: «это и *только это* требуется *безусловно* <...> *лишнее же от лукавого*»³⁶. Из аргументации человеческого достоинства не вытекает никаких дополнительных принципов распределения социальных благ. Требование уважения человеческого достоинства может быть спроецировано лишь на определенный объем элементарных благ, без которых немыслимо достойное существование. Этот объем социальных благ ограничен как снизу, так и сверху.

Принцип различия, напротив, не гарантирует того, что минимальный уровень доходов, необходимый для поддержания достойного существования, вообще будет достигнут в менее богатых странах. Сам Дж. Ролз признает недостатки правила максимин: теоретически, принцип различия будет соблюден и в том случае, если при увеличении ожиданий лучше устроенных на миллион долларов перспективы наименее преуспевших увеличатся лишь на

³⁵ Там же. С. 254. Ср.: «Сумма социальных выплат и выгод от важнейших коллективных благ должна быть такой, чтобы увеличить ожидания наименее удачливых в соответствии с необходимыми сбережениями и поддержанием равных свобод». Там же. С. 268.

³⁶ Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Собр. соч. в 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1966–1969. Т. 8. С. 380.

один цент³⁷. В этом же ключе концепцию Дж. Ролза критикует Г. Шу. Ссылаясь на метафору Р.Г. Тоуни о людях, стоящих в воде по шею, так что даже самая мелкая рябь может заставить их захлебнуться, он приходит к выводу о том, что «принцип различия Ролза может быть осуществлен, несмотря на то что люди продолжают тонуть, хотя уровень воды над их головой постоянно уменьшается»³⁸.

С точки зрения Дж. Валдрона, в исходном положении стороны скорее предпочтут принцип справедливости, который обеспечивает определенный минимум благосостояния всем членам общества, поскольку он больше соответствует идее самоуважения: он оставляет возможность для гордости за самостоятельно достигнутое при гарантии минимального уровня основных социальных благ. И, напротив, система принципов справедливости, не обеспечивающая минимально необходимый уровень благосостояния, по мнению исследователя, едва ли может быть принята в исходном положении³⁹. В то же время, верно замечание о том, что самой идеи социального минимума недостаточно для полноценной концепции социальной справедливости⁴⁰. Теория справедливости как целостная система требует восполнения социального минимума дополнительными принципами распределения социальных благ⁴¹.

³⁷ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 142.

³⁸ Shue H. Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy. Princeton, N.J., 1996. P. 128.

³⁹ Waldron J. Rawls and the Social Minimum // Waldron J. Liberal Rights. Collected Papers 1981–1991. Cambridge University Press, 1993. P. 262–263, 267. Дж. Валдрон выдвигает любопытную гипотезу, согласно которой принцип социального минимума, гарантирующий минимальный уровень благосостояния, более соответствует основным положениям теории справедливости Дж. Ролза, чем его собственный принцип различия.

⁴⁰ См.: White S. Social Minimum, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy — URL: <http://plato.stanford.edu/entries/social-minimum/>

⁴¹ Waldron J. Rawls and the Social Minimum // Waldron J. Liberal Rights. Collected Papers 1981–1991. Cambridge University Press, 1993. P. 268. См. также: Zanetti V. Equality or a Minimal Standard in Global Justice? // European Journal of Law Reform. 2004. Vol. 6. № 3/4. P. 398, 405.

В заключение этого раздела необходимо добавить, что правовая практика пошла по пути определения «социального минимума», отстаиваемого Вл. Соловьевым. Непременным атрибутом конституционного строя современных государств и международного права стало признание того, что необходимой гарантией защиты жизни и достоинства человека является обеспечение «минимальных жизненных потребностей». Комитет по экономическим, социальным и культурным правам ООН сформулировал понятие «минимального базового содержания» экономических, социальных и культурных прав, которым корреспондируют *минимальные основные обязательства* [minimal core obligations] государств, призванных обеспечить «по крайней мере, минимум условий, в которых человек может достойно существовать»⁴². Это продиктовано стремлением определить требования обеспечивать, по крайней мере, минимальный уровень жизненно необходимых прав (основные продукты питания, первичная медико-санитарная помощь, элементарные кров и жилье, самые элементарные формы образования и т.п.) в качестве приоритетных обязательств государств, которые они должны исполнить, принимая все необходимые усилия и используя все имеющиеся у них средства⁴³. Минимальные основные обязательства неумаляемы, т.е. должны быть осуществлены независимо от уровня экономического

⁴² О применении этих принципов по отношению к правам ребенка см.: Доклад о работе сорок шестой сессии Комитета по правам ребенка (Женева, 17 сентября — 5 октября 2007 года) // Управление Верховного комиссара ООН по правам человека — URL: www2.ohchr.org/english/bodies/crc/docs/CRC.C.46.3_ru.doc

⁴³ См.: CESCR General Comment № 3 (1990): The nature of States parties obligations (Art. 2, par. 1); CESCR General Comment № 12 (1999): The right to adequate food; CESCR General Comment № 13 (1999): The right to education; CESCR General Comment № 14 (2000): The right to the highest attainable standard of health; CESCR General Comment № 15 (2003): The right to water; CESCR General Comment № 17 (2005): The right of everyone to benefit from the protection of the moral and material interests resulting from any scientific, literary or artistic production of which he or she is the author; CESCR General Comment № 18 (2005): The right to work; CESCR General Comment № 19 (2008): The right to social security; CESCR General Comment № 21 (2009): Right of everyone to take part in cultural life.

развития стран, недостаточность ресурсов не освобождает государства от их минимальных обязательств⁴⁴.

4. Принцип социального минимума (взаимосвязь человеческого достоинства и социальной справедливости)

Идеи И. Канта, Вл. Соловьева и Дж. Ролза демонстрируют взаимозависимость концептов человеческого достоинства и социальной справедливости. С одной стороны, принцип человеческого достоинства выступает легитимирующей основой для требований обеспечения жизненно необходимого уровня социальных благ. С другой стороны, институциональный порядок честного распределения социальных благ — это единственная гарантия того, что требование уважения человеческого достоинства получит воплощение в политической структуре общества. Местом пересечения требований человеческого достоинства и социальной справедливости стал принцип социального минимума.

В XX в. требование обеспечения социального минимума постепенно завоевывает признание в законодательствах отдельных государств и в международном праве. Всеобщая декларация прав человека (1948), Европейская социальная хартия (1961), Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах (1966) закрепили «право каждого на достаточный жизненный уровень для него самого и его семьи, включающий достаточное питание, одежду, жилище, и на непрерывное улучшение условий жизни» (ст. 11 Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах). Современная литература и международно-правовая практика исходят из предположения о том, что требование обеспечения минимальных стандартов достойного существования неотъемлемо связано с правом на

⁴⁴ Пп. 9–10 Маастрихтских руководящих принципов, касающихся нарушений экономических, социальных и культурных прав [The Maastricht Guidelines on Violations of Economic, Social and Cultural Rights] (1997) — URL: <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/RMaastrichtguidelines.html>

жизнь, предполагается последним и является гарантией его ответственности⁴⁵.

В то же время в правовой науке и юридической практике до сих пор нет единого представления о содержании и статусе права на обеспечение минимальных жизненных потребностей. Критиками высказывается суждение о том, что оно не представляет собой права «в строгом смысле слова», поскольку не наделяет субъекта правомочием требовать помощи от общества и государства. Гарантия минимальных материальных условий жизни вытекает не из принципа человеческого достоинства, а из идеи социального государства, самообязывающегося обеспечить определенный уровень социальной справедливости. Из принципа социального государства не следует никаких конкретных правомочий получателя помощи. Таким образом, нуждающийся — это не субъект права, а лишь объект самообязанности, принимаемой государством в интересах общества⁴⁶. В этом смысле сегодня все еще актуальны слова профессора И.А. Покровского о том, что «право на существование» являет собой «совершенно особенную юридическую фигуру»: провозглашается долг государства, но отсутствует право требовать его исполнения. В сфере общественного призрения осуществляется «*принцип милости и милостыни*»⁴⁷.

Аргументы о взаимосвязи человеческого достоинства и справедливости, приведенные И. Кантом, Вл. Соловьевым и Дж. Ролзом, важны для современного понимания содержания и статуса гарантии социального минимума.

Прежде всего, апелляция к принципу человеческого достоинства как к обязывающему основанию требования обеспечения

⁴⁵ См.: Commission on Human Rights resolutions on human rights and extreme poverty: 1999/26, 2000/12, 2005/16; Commission on Human Rights resolution on the right to development: 1999/79.

⁴⁶ См. об этом: *Neumann V. Menschenwürde und Existenzminimum. Antrittsvorlesung.* 19. Mai 1994. Humboldt-Universität zu Berlin. S. 5, 14.

⁴⁷ *Покровский И.А. Право на существование // Новгородцев П.И., Покровский И.А. О праве на существование. М., 1911. С. 25–26.*

минимального уровня социальных благ позволяет рассматривать это требование как «совершенную обязанность справедливости», на исполнение которой каждый субъект может «законно притязать» как на нечто принадлежащее ему по справедливости⁴⁸. Уязвимость тезиса о том, что гарантии достойного существования — это лишь обязанность милосердия (относящаяся к милости, филантропии, гуманности или солидарности), становится очевидной, когда мы задаем следующий вопрос: является ли отказ от обеспечения минимального уровня социальных благ существенным нарушением принципа человеческого достоинства?

Всегообщее, в том числе и международно-правовое, признание получило утверждение, согласно которому любое нарушение жизненно важных гарантий социальной справедливости — т.е. такой дисбаланс при распределении социальных благ, который ведет к упрощению жизни определенной части общества до борьбы за существование, к существованию без жизненных альтернатив (чрезмерная бедность, непомерный труд, условия работы и проживания, вредные для здоровья, недостаток воды, пищи и медикаментов, невозможность образования и культурного развития, вредные условия окружающей среды и т.п.) — является, в то же время, серьезным нарушением принципа человеческого достоинства. Согласно Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН (A/RES/47/134, 1992), «чрезмерная бедность является оскорблением человеческого достоинства и может, в некоторых ситуациях, представлять угрозу для права на жизнь». Резолюция Комиссии по развитию и защите прав человека 2006/9 подтвердила, что «чрезмерная бедность и исключение из общества представляют оскорбление человеческого достоинства, поэтому необходимо принять безотлагательные национальные и интернациональные меры для их устранения».

⁴⁸ Даже стратегии обоснования социального минимума, концентрирующиеся на доказательстве естественности минимальных жизненных потребностей, вынуждены, в конечном счете, прибегать к аргументации человеческого достоинства. См.: *Miller D. National Responsibility and Global Justice*. New York: Oxford University Press, 2007. P. 184.

Во-вторых, совершенно очевиден унижительный характер поддержки, если она является не частью системы честного распределения социальных благ, а следствием милости государства или его служащих⁴⁹. Требование уважения внутреннего достоинства личности не выполняется, если получатель социальной помощи зависит от чувства жалости благоволящих субъектов и не может требовать этой помощи как того, что принадлежит ему по праву. В силу этого подлинные задачи социального государства могут быть адекватно поняты только как гарантия воплощения принципа человеческого достоинства в правовом порядке, т.е. как обеспечение права человека на достойное существование.

В-третьих, право на минимальный уровень социальных благ основано не на избирательном чувстве жалости или благоволения, но на принципе формального равенства перед законом, поскольку оно принадлежит каждому, кто находится в положении, в котором не может самостоятельно поддерживать свою жизнь. Идея социального государства исходит из обоснованного предположения о том, что социальная ситуация изменчива и каждый может однажды оказаться в уязвимой ситуации, когда он будет в значительной степени зависеть от поддержки других членов общества⁵⁰.

И, наконец, в-четвертых, следует отметить, что ответственность государства за обеспечение минимального стандарта достойной жизни субсидиарна. Каждый человек должен обеспечивать свое существование самостоятельно. Социальная миссия государства состоит в содействии самостоятельному проявлению личной свободы и способностей. Действительная помощь наименее обеспеченным заключается не в том, чтобы сделать их пассивными пользователями помощи государства, но в стимулировании самообеспечивающей

⁴⁹ См.: *Margalit A. The Decent Society*. Cambridge MA, 1996. P. 240.

⁵⁰ См.: *Shue H. Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton, N.J., 1996. P. 64; *Margalit A. The Decent Society*. Cambridge MA, 1996. P. 234.

активности субъектов, которым она адресована⁵¹. Единственно корректная трактовка социальной поддержки государства (как помощи к осуществлению самопомощи), цель которой сходна с целью хорошего врача — устранить необходимость поддержки, возможна только благодаря апелляции к принципу человеческого достоинства, разработанному И. Кантом.

Итак, гарантии социального минимума являются необходимым условием свободного развития и достойной жизни. Поэтому требование обеспечить минимальную возможность материального и духовного качества жизни — это не просто выражение милосердия, но правомочие, отвечающее требованию справедливости. Право на социальный минимум как правовая реализация принципа человеческого достоинства является основным правом, т.е. правом человека, которое, как указывает Г. Шу, должно быть гарантировано прежде всех других прав⁵².

Важно подчеркнуть различие между природой требований, вытекающих из принципа социального минимума, и других требований справедливости. Приоритетное требование социального минимума может быть непосредственно переведено на язык прав человека, т.е. определено в качестве правового притязания и обеспечено совокупностью минимальных основных экономических, социальных и культурных прав с корреспондирующими обязанностями других субъектов.

⁵¹ Гурвич Г.Д. Декларация социальных прав // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. М., 1999. Т. 3. С. 658; *Shue H. Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton, N.J., 1996. P. 40. Одна из наиболее адекватных формулировок социального минимума содержится в «Кодексе социальных законов» Германии (SGB I, § 9 «Социальная помощь»): «Каждый, кто не в силах самостоятельно добыть себе средства к существованию и не получает при этом никакой посторонней помощи, имеет право на материальную поддержку, которая соответствует его специфическим потребностям, побуждает к самопомощи, обеспечивает участие в общественной жизни и гарантирует достойное человека существование». Sozialgesetzbuch (11.12.1975). Цит. по: Цахер Х.Ф. Социальное государство // Государственное право Германии. М., 1994. Т. 1. С. 65.

⁵² *Shue H. Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton, N.J., 1996. P. 20.

Здесь кантианская идея притязательности человеческого достоинства встречается с позицией психологической школы права (Л. Петражицкий, Г. Гинс, Н. Тимашев, Г. Гурвич и П. Сорокин), которая акцентировала *притязательный* характер справедливости. Приближаясь к И. Канту, представители психологического подхода стремились показать, что требование справедливости является основанием правового притязания, которому корреспондируют обязанности других субъектов его исполнить. Это означает, что требования справедливости всегда могут быть выражены в форме коррелирующих прав и обязанностей. Идеи психологической школы права о природе справедливости важны для осмысления принципа социального минимума. Они во многом созвучны с современными концепциями Т. Погге и Д. Миллера, которые полагают, что «сущностный критерий справедливости может быть лучше всего сформулирован <...> на языке прав человека»⁵³.

Очевидно, что права человека не могут включить все требования справедливости. Язык прав человека, призванный подчеркнуть категоричность этического требования, может быть использован лишь для выражения фундаментальных требований справедливости, одним из которых является принцип социального минимума⁵⁴. Требования, следующие из дополнительных принципов справедливости, включая принцип различия Дж. Ролза, и относящиеся к честному распределению социальных благ сверх социального минимума, напротив, не могут быть непосредственно выражены в строгой фор-

⁵³ Pogge T. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge, 2002. P. 44. По мнению Д. Миллера, «идея глобального минимума, причитающегося каждому человеческому существу как требование справедливости», наилучшим образом может быть понята «в качестве комплекса основополагающих прав человека». См.: Miller D. *National Responsibility and Global Justice*. New York, 2007. P. 231, 166–167.

⁵⁴ В этом смысле верно замечание Е. Ашфорд о том, что притязания, вытекающие из прав человека, являются в то же время притязаниями базовой справедливости. Ashford E. *The Duties Imposed by the Human Right to Basic Necessities* // Pogge T. (ed). *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?* New York, 2007. P. 185.

ме правового притязания, адресованного конкретным субъектам (право на минимальный жизненно необходимый уровень продуктов питания, жилья, медицинской помощи, образования и т.д.). В силу этого они должны быть сформулированы как опосредованное притязание на справедливую организацию общества и осуществлены с помощью сложной системы социальных институтов.

Различие между этими двумя моделями требований справедливости анализирует в своих работах Т. Погге, выделяя теорию взаимодействия и институциональный подход. Сторонники первой полагают, что каждому правовому требованию корреспондируют определенные обязанности других субъектов. Институциональная концепция, развиваемая самим Т. Погге, исходит из того, что права человека второго поколения (социальные, экономические и культурные права) не наделяют их носителей какими-либо прямыми притязаниями в отношении других субъектов. Скорее, они являются притязаниями на соответствующее устройство социальных институтов и обращены к тем, кто ответственен за данный институциональный порядок⁵⁵. Отличительной особенностью требования социального минимума, формирующего ядро социальной справедливости, является его способность быть выраженным в форме прямого правового притязания, которому соответствует обязанное поведение других субъектов. Гарантии осуществления этого притязания должны быть включены в институциональный порядок общества и обеспечены с помощью эффективной правовой системы.

Таким образом, требование социального минимума как реализация права на достойное существование образует основание и ядро системы принципов социальной справедливости. Хотя величественное здание справедливости далеко не исчерпывается своим фундаментом, без этой важнейшей поддерживающей опоры

⁵⁵ Pogge T. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge, 2002. P. 44–45, 64, 67; Pogge T. *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, in: *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?* P. 11–53.

вся конструкция едва ли может быть стабильной. Международные и локальные системы принципов социальной справедливости, коль скоро они признают норму уважения человеческого достоинства, должны гарантировать реализацию социального минимума.

5. Заключение

В заключение следует указать на общие черты в учениях о справедливости Вл. Соловьева и Дж. Ролза (первые две связывают их с воззрениями И. Канта, а две последние — отличают от него): (1) в основании концепций справедливости обоих мыслителей находится понятие человеческого достоинства, сформулированное И. Кантом; (2) оба в кантовском смысле трактуют стыд как следствие поведения, противного человеческому достоинству⁵⁶; (3) их обоих объединяет стремление к созданию теории справедливости, которая описывала бы условия отражения принципа человеческого достоинства в политико-правовой структуре общества; (4) каждый из них по-своему пытается обосновать минимальные гарантии социальной справедливости: право человека на достойное существование Вл. Соловьева и социальный минимум Дж. Ролза.

Необходимо также отметить одно существенное различие в подходах Вл. Соловьева и Дж. Ролза. В религиозно-нравственном учении первого исходной установкой должного социального поведения является альтруизм. Философ трактует альтруизм как «соответствие правде», а эгоизм, напротив, как «предполагающий неправду». Теория справедливости Дж. Ролза ориентирована на взаимную незаинтересованность или «ограниченный альтруизм» как на исходную мотивацию субъектов. Дж. Ролз утверждает, что «мотивационная предпосылка взаимной незаинтересованности параллельна кантовскому понятию автономии и является еще одним из доводов в пользу этого условия». Однако при этом он добавляет, что принцип различия соответствует естественному значению братства, поскольку

⁵⁶ Ср. гл. 1 «Оправдания добра» Вл. Соловьева и § 67 «Теории справедливости» Дж. Ролза.

ку он отражает нежелание иметь большие преимущества, если это не направлено на выгоды менее благополучно устроенных⁵⁷.

Идеи, высказанные И. Кантом, Вл. Соловьевым и Дж. Ролзом, приводят нас к нескольким общим выводам относительно соотношения человеческого достоинства и справедливости. (1) Принцип человеческого достоинства, а точнее, требование не относиться к себе только как к средству — запрет на самоинструментализацию, выраженный в формуле личности категорического императива И. Канта, — является источником правового притязания на достойное существование, которому соответствует обязанное поведение других лиц. (2) Требование институциональных гарантий уважения человеческого достоинства в правовом порядке общества находит воплощение в принципе социального минимума, закрепляющего обязанности государства обеспечить жизненно необходимый уровень благосостояния всем его жителям. (3) При этом принцип социального минимума, выраженный в форме притязания на достойное существование, образует фундамент и сердцевину системы принципов социальной справедливости. (4) Приведенные выше аргументы доказывают тесную взаимосвязь и взаимную необходимость концептов человеческого достоинства и социальной справедливости: будучи основанием обязывающей силы требований обеспечения жизненно необходимого уровня социальных благ, правило уважения человеческого достоинства получает практическую реализацию благодаря системе справедливо организованных социальных институтов.

⁵⁷ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 224, 101.

ИДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ДИСКУРСЕ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ШКОЛЫ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Елена Тимошина

Понятием «петербургская школа философии права», при полном осознании известной условности его использования, здесь обозначается то интеллектуальное сообщество, которое сложилось в начале XX в. вокруг признанного главы школы — создателя психологической теории права Л.И. Петражицкого (1867–1931). Данное направление русской философско-правовой мысли, подчеркивая необходимость опытно-психологического исследования права¹, сознательно противопоставляло себя «идеалистической» московской школе во главе с П.И. Новгородцевым. Признавая

¹ Следует отметить, что методологическая установка школы на «опытно-психологическое» исследование права не является в полной мере выражением позитивизма, хотя традиция объяснять методологические основы теории Л.И. Петражицкого влиянием позитивистской философии сложилась еще в дореволюционном правоведении. Также, по мнению современных исследователей, в частности Г.В. Мальцева, психологическая теория права «несмотря на внешнюю оппозиционность юридическому позитивизму» по сути представляет собой «антропологический позитивизм», поскольку выделяемые Петражицким формы бытия права «принадлежат к эмпирическому уровню, сводимы к опыту, постигаемому психологическими или социологическими средствами» (*Мальцев Г.В.* Понимание права: Подходы и проблемы. М., 1999. С. 20–21). Данная трактовка методологических основ психологической теории права Петражицкого вошла и в учебники по истории правовых учений (см., напр.: История политических и правовых учений. Учебник для вузов / под общ. ред. В.С. Нерсисянца. М., 2003. С. 848). Вместе с тем, рассмотрение методологических оснований психологической теории права как исключительно позитивистских представляет собой недоразумение. Ученого не удовлетворяла позитивистская стратегия получения теоретического знания, в дискуссии с которой он сформулировал свою концепцию общих, или, в его терминологии, «классовых», понятий науки (подробнее об этом см.: *Тимошина Е.В.* Логические принципы организации теоретико-правового знания и классификации наук в философии права Л.И. Петражицкого // Российский ежегодник теории права. СПб., 2009. 2008. № 1. С. 805–824).

общность стоящих перед обеими школами философско-правовых задач — «содействие достижению научного света в общем великом деле “возрождения естественного права” и... общественного практического идеализма», Петражицкий тем не менее считал типичным избранный московской школой путь методологического (неокантианского) обоснования выдвинутой им идеи «Wiedergeburt des Naturrechts»², полагая, что он ведет лишь к возрождению произвольного рационального конструирования идеального права «по-

² По мнению его ученика Г.Д. Гурвича, неприятие Л.И. Петражицким неокантианской методологии школы «возрожденного естественного права» и было ошибочно принято за проявление позитивизма (Гурвич Г.Д. Юридический опыт и плюралистическая философия права // Философия и социология права. Избр. соч. СПб., 2004. С. 339). Вместе с тем, следует отметить, что одна из первых работ Петражицкого «Die Lehre vom Einkommen» (Berlin, 1893–1895), в которой он обосновывает необходимость возрождения естественного права в виде новой науки политики права, написана под очевидным влиянием неокантианства. Рассмотрение права как явления («фактора и продукта») культуры, которая при этом трактовалась ученым как «гармоническое сочетание истин практического и теоретического разума», провозглашение любви в качестве идеала поведения «аксиомой практического разума», а в качестве «высшей истины» — «кульминационным пунктом теоретического разума», признание за психологией фундаментального значения метатеории для всего социально-гуманитарного знания, включая право-ведение, можно считать главными методологическими положениями, сформулированными Петражицким в берлинский период его творчества под влиянием неокантианства (подробнее об этом см.: Тимошина Е.В. Логические принципы организации теоретико-правового знания и классификации наук в философии права Л.И. Петражицкого // Российский ежегодник теории права. СПб., 2009. 2008. № 1. С. 807–810).

Впоследствии в петербургский период, в дискуссии с представителями московской школы философии права Петражицкий отказал в актуальности методологическим идеям И. Канта и его последователей в лице неокантианцев. Однако особенно уничтожительной критике ученый подверг эти идеи в опубликованных уже после его смерти черновиках, объединенных издателем под названием «Философские очерки. О так называемом критическом методе и о метафизике и практической философии Канта», в приложении к которым он даже выдвинул против Канта обвинение в плагиате (*Petrażycki L. Szkice filozoficzne. 1. O tak zwanej metodzie krytycznej oraz o metafizyce i filozofii praktycznej Kanta / z rękopisu wydał Jerzy Finkelkraut [Jerzy Licke]. Warszawa, 1939).*

мимо опыта и вопреки опыту» и, таким образом, к компрометации самой идеи естественного права³.

Длившаяся на протяжении почти двадцати лет научная дискуссия между двумя школами⁴ была прервана большевистской революцией 1917 г. Вместе с тем, в эмиграции для некоторых «выходцев» петербургской школы — Г.К. Гинса, Г.Д. Гурвича, П.А. Сорокина, Н.С. Тимашева — начался наиболее плодотворный этап их научной деятельности. Труды Г.Д. Гурвича, П.А. Сорокина сегодня составляют классику социологической мысли XX века. Благодаря научной деятельности уехавших из советской России учеников Петражицкого, которые пропагандировали и развивали идеи своего учителя в социологическом направлении, осуществлялась трансляция идей ученого в западную философию права⁵. Однако для

³ *Петражицкий Л.И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. 1913. Кн. 2.

⁴ См.: напр.: *Новгородцев П.И.* О задачах современной философии права // Право. СПб., 1902. № 40; *Петражицкий Л.И.* К вопросу о «возрождении естественного права» и нашей программе. По поводу диссертации П.И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» // Право. СПб., 1902. № 41–43; *Новгородцев П.И.* К вопросу о современных философских исканиях. Ответ Л.И. Петражицкому // Вопросы философии и психологии. М., 1903. № 66; *Новгородцев П.И.* Современное положение проблемы естественного права // Юридический вестник. 1913. Кн. 1; *Петражицкий Л.И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. 1913. Кн. 2; *Новгородцев П.И.* Психологическая теория права и философия естественного права // Юридический вестник. 1913. Кн. 3.

⁵ Каждый из учеников Л.И. Петражицкого посвятил творчеству своего учителя отдельное исследование (см., напр.: *Гинс Г.К.* Обоснование политики права в трудах проф. Л.И. Петражицкого (к 35-летию научной деятельности 1892–1927) // Известия юридического факультета в Харбине. 1928. № 5; *Гинс Г.К. Л.И. Петражицкий — характеристика научного творчества (1867–1931)* // Там же. 1931. № 9; *Гурвич Г.Д. Л.И. Петражицкий как философ права* // Современные записки. 1931. № 47; *Лазерсон М.М.* Петражицкий как творец науки права // Сегодня. Рига. 1931. № 139). Усилиями Н.С. Тимашева наиболее значимые труды Л.И. Петражицкого были изданы в переводе на английский язык с его предисловием (*Petrażycki L. Law and Morality* / transl. by Hugh W. Babb / with an introduction by Nicholas S. Timasheff // 20-th Century Legal Philosophy Series. Vol. VII. Cambridge, 1955). П.А. Сорокин дал

самого Петражицкого, получившего в 1919 г. кафедру социологии в Варшавском университете, «после Берлина и Петербурга этот третий — варшавский — период жизни и научной деятельности был... значительно менее плодотворен, чем два предыдущие»⁶, и закончился трагически — самоубийством. Другие ученики Петражицкого — М. Рейснер и Я. Магазинер, оставшиеся после революции в советской России, пытались «привить» идеи психологической школы права к марксистскому правоведению, тем самым недолгое время (на протяжении 20-х гг.) обеспечивая возможную в тех условиях преемственность правовой мысли. Во всяком случае, можно утверждать, что трудами Петражицкого и его учеников была создана узнаваемая философско-правовая традиция, основополагающие идеи которой входят в корпус наиболее значимых положений современной философии права.

Разработанная Л.И. Петражицким концепция справедливости относится к числу ключевых идей, воспринятых всеми его учениками, хотя и получивших в их трудах различную интерпретацию. И данная концепция, и последующее раскрытие понятия справедливости в работах его учеников могут быть адекватно интерпретированы только в общей связи с философией права ученого. Поэтому представим кратко актуальную часть философско-правового наследия Петражицкого, для оценки которой представляется важным учесть мнение его ученика Г.Д. Гурвича, писавшего о том, что «Л.И. Петражицкий принадлежит к числу тех первостепенных мыслителей, чьи новаторские идеи настолько опережали свою эпоху, что их истинное значение выявляется лишь спустя определенный промежуток времени». Г.Д. Гурвич предлагал интерпретировать философию права Л.И. Петражицкого в контексте «глубоких изменений, характерных для современной философ-

оценку психологической теории права, в частности, в рецензии на данное издание (*Sorokin P.A. Book Reviews: Law and Morality. By Leon Petrazycki // Harvard Law Review. 1956. Vol. 69. № 6*).

⁶ *Kojder A. Godność i siła prawa. Warszawa, 2001. S. 83.*

ской и юридической мысли»⁷. Именно в таком «контексте» мы и будем рассматривать обоснованную Петражицким концепцию справедливости.

Идеей, вдохновляющей философско-правовой замысел Л.И. Петражицкого, является представление о праве как о психо-социокультурном явлении, которое, с одной стороны, свидетельствует о недостаточном социальном приспособлении человека, с другой стороны, представляет собой наиболее эффективный, по сравнению с иными мотивационными системами человеческого поведения (в частности, нравственностью), инструмент такого социально-психического приспособления. Действие права, полагает ученый, состоит, «во-первых, в возбуждении или подавлении мотивов к разным действиям и воздержаниям (*мотивационное... действие права*), во-вторых, в укреплении и развитии одних склонностей и черт человеческого характера, в ослаблении и искоренении других, вообще в воспитании народной психики... (*педагогическое действие права*)»⁸. Праву, действующему «на психику человеческую в качестве импульса к определенному поведению и фактора образования характера»⁹, приписывается возвышенная цель — способствовать выработке совершенного социального характера и, как следствие, альтруистической трансформации человечества, после реализации которой будет господствовать идеал разумной деятельной любви. Достижение этого идеала постепенно упразднит право как инструмент мотивационного и педагогического давления на психику человека. «Право, — пишет Петражицкий, — существует из-за невоспитанности, дефектности человеческой психики, и его задача состоит в том, чтобы сделать себя лишним и быть упраздненным»¹⁰.

⁷ Гурвич Г.Д. Юридический опыт и плюралистическая философия права. С. 339.

⁸ Петражицкий Л.И. К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права. С. 12–13.

⁹ Там же. С. 5.

¹⁰ Там же. С. 46.

Достижимый при помощи права этический прогресс рассматривался ученым в качестве устойчивой тенденции социального развития, в существовании которой его убеждала прежде всего «прекрасная и величественная» история права. Он полагал, что

основная тенденция исторического процесса образования и изменения правовых учреждений... заключается в таком (бессознательном) приспособлении системы правовой мотивации и педагогики к данному состоянию народной психики, что путем психического воздействия соответственной правовой системы индивидуальное и массовое поведение и развитие народной психики направляется в сторону общего блага. Так как под влиянием постоянного психического воздействия права (и других факторов социально-психической жизни, в особенности нравственности) народный характер неизбежно изменяется, становится лучше, приспособленнее в социальном отношении, то соответственно с этим изменяется и право, приспособляясь к стоящей уже на более высоком уровне народной психике. Так, позднейшие правовые системы требуют и достигают от граждан большего в смысле социально-разумного поведения, чем предшествующие, более примитивные, системы права, и достигают... требуемого поведения путем воздействия на более высокие стороны человеческого характера; ...постепенно ослабляется напряжение соответственного психического давления, напр., жестокость наказаний и т.д. Объясняется это тем, что позднейшие правовые системы играют свой психический концерт на лучших, более социальных человеческих душах, чем более ранние, рассчитанные на более примитивную, менее доброкачественную психику¹¹.

Таким образом, Петражицкий усматривает в истории действие закона нисходящей прогрессии мотивационного давления права, в соответствии с которым право постепенно «изменяет средства мотивации в смысле обращения к лучшим, более высоким и разумным струнам души». Иначе говоря, «все лучше человек, и все мягче отношение к нему права»¹².

¹¹ Там же. С. 13.

¹² *Петражицкий Л.И.* Предисловие к сочинению «О распределении доходов» и введение в науку политики права // Киевские Университетские известия. 1896. Т. 36. № 8. С. XI.

Социальный утопизм Л.И. Петражицкого оказался, возможно, более радикальным, чем соответствующие представления В.С. Соловьева (во второй период его творчества), который отводил праву роль средства, позволяющего достичь лишь минимальной степени нравственного состояния. Петражицкий же убежден в том, что с помощью права произойдет «неминуемая победа добра над злом как в человеческой душе, так и в правилах... общежития»¹³, и на этом основании характеризует свой социальный идеал как «сверхправовой», в котором право, как, впрочем, и нравственность, выполнив задачу воспитания идеального социального характера, подлежат упразднению.

Вместе с тем, усматривая в истории права общую тенденцию этического прогресса, Л.И. Петражицкий признает, что она не имеет линейного характера и обладает высоким потенциалом возвратного движения, особенно в периоды социальных революций. Именно поэтому важно, используя право как главный инструмент формирования альтруистических мотивов поведения, научиться управлять этой тенденцией с помощью рациональной социальной политики. Если на протяжении тысячелетий социально-психическое приспособление происходило, полагал Петражицкий, «бессознательно», то теперь, он был убежден, появилась возможность сознательно управлять движением человечества к идеалу любви. Средством такого социального управления должна была стать, в представлении ученого, новая наука — политика права, основные положения которой были сформулированы Петражицким еще в берлинский период его творчества, главным образом, в приложении ко второму тому «*Die Lehre vom Einkommen*» (1895)¹⁴. Именно в этой работе ученый впервые говорит о необходимости разрыва с «пошло-практическим»

¹³ Там же.

¹⁴ Полное название: *Die Lehre vom Einkommen. Vom Standpunkt des gemeinen Civilrechtes unter Berücksichtigung des Entwurfs eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich. B. 1—2.* Berlin, 1893—1895. — Данная работа, как и предыдущая «*Die Fruchtvertheilung beim Wechsel der Nutzungsberechtigten. Vom Standpunkt des positiven Rechts und der Gesetzgebung*» (Berlin, 1892) вызвала много откликов и рецензий в немецкой научной литературе.

направлением юриспруденции второй половины XIX в.¹⁵ и выдвигает идею возрождения естественного права, подхваченную впоследствии Р. Штаммлером, которого Петражицкий неоднократно обвинял в заимствовании своих идей, и П.И. Новгородцевым, с которым, как уже отмечалось, он вел не лишенную остроты дискуссию. По мнению Петражицкого, классическая школа естественного права исполняла в известной степени функции политики права, указывая пути для прогресса и совершенствования права. Однако «*Wiedergeburt des Naturrechts*», подчеркивал он, *«означает не возрождение тех приемов работы, которые были свойственны школе естественного права, а создание науки политики права»*¹⁶.

¹⁵ Ответственность за такое состояние юриспруденции Л.И. Петражицкий возлагал на представителей юридического позитивизма, взгляды которых он характеризовал как «абсолютный правовой идиотизм», а также на Р. Иеринга и его школу. Вследствие увлечения его учением в юриспруденции воцарилось «пошло-практическое, чтобы не сказать циническое, отношение к праву... бессознательное воспроизведение хитроумно-наивных учений древних софистов, считавших наивностью верить во что-либо кроме силы и интересов, полагавших, что право, как и нравственность, религия и т.д., придумано сознательно умными людьми для лучшего проведения известных расчетов и интересов; а работа юриспруденции упала до уровня заботы о карманных интересах собственников, кредиторов и т.д. и такого толкования права, при котором бы этим господам легко было доказывать и выигрывать иски в судах» (*Петражицкий Л.И. К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права* // Юридический вестник. 1913. Кн. 2. С. 6).

¹⁶ *Петражицкий Л.И. К вопросу о «возрождении естественного права» и нашей программе. По поводу диссертации П.И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве»* // Право. СПб., 1902. № 41–43. Методология политики права, в частности, проясняет вопрос о том, почему Петражицкий рассматривал проектируемую им науку как способ возрождения естественно-правовых идей. И дело здесь не только в использовании в качестве основного дедуктивного, а точнее — дедуктивно-аксиоматического метода, которым, как известно, пользовалась и классическая школа естественного права. Речь здесь идет, как представляется, о принципиальном воспроизведении логики естественно-правового подхода, в рамках которого дедуктивно конструируемый правовой идеал выступает в качестве критерия этической оценки и совершенствования позитивного права. Так, Петражицкий, демонстрируя значение гражданской политики как частного приложения универсальной политики права (наряду с политикой публичного и международного права), в частности,

Опуская детали его масштабного замысла, который сам ученый оценивал как «научную программу с великим будущим», отметим, что политика права, по мнению Л.И. Петражицкого, должна предоставить законодателю возможность «сознательно и разумно руководить правопроизводством»¹⁷. По сути это была концепция «социальной инженерии посредством права», как позже напишет об этом Я. Горецкий¹⁸. Политика права призвана совершенствовать человеческую психику, очищая ее от асоциальных наклонностей, и направлять индивидуальное и массовое поведение посредством соответствующей правовой мотивации в сторону достижения общественного идеала, который, как уже отмечалось, ученый видел в «достижении совершенного социального характера» и «господстве действенной любви в человечестве».

Правовая политика задумывалась Л.И. Петражицким как практическая часть философии права, необходимо предполагающая надлежащую разработку теоретической философии права (согласно его формуле *philosophia juris = summa theoria + summa teleologia (politica) juris*). Исполнению этой задачи были посвящены его труды петербургского периода. Эффективное управление процессом

пишет: «...усматривая дедуктивно, что... позитивные отступления от нашего гражданско-политического, “естественного” права должны влечь за собою те или иные экономические или этические болезненные явления или препятствовать возникновению того или другого желательного общественного явления... мы должны по мере возможности проверить, действительно ли и в какой мере факты подтверждают наше дедуктивное порицание. Если действительность показывает, что предсказанное нами дедуктивно патологическое явление фактически существует... то мы приобрели эмпирического союзника в нашей борьбе против позитивного права и в пользу нашего дедуктивного требования (курсив мой. — Е.Т.)». Задача законодателя при этом должна состоять в том, чтобы последовать «совету нашей науки» и превратить «наше “естественное” право в позитивное» (Петражицкий Л.И. Предисловие к сочинению «О распределении доходов» и введение в науку политики права // Киевские Университетские известия. 1896. Т. 36. № 8. С. LXVIII–LXIX).

¹⁷ Там же. С. LVI.

¹⁸ Gorecki J. Social Engineeering through Law // Sociology and Jurisprudence of Leon Petrażycki / ed. by J. Gorecki. Urbana—Chicago—London, 1975. S. 115.

«правопроизводства», полагал ученый, требует исполнения предварительных сложных теоретических и методологических работ: прежде всего в основу научной политики права должно быть положено изучение причинного действия права как психического фактора общественной жизни. Имея в виду возвышенный идеал любви как цель правового развития, он последовательно разрабатывает логико-лингвистические и методологические основания научного, в частности теоретико-правового, знания¹⁹, создает теорию мотивационного и педагогического действия права²⁰, наконец, обобщает результаты своих исследований в психологической теории права²¹. Концепция справедливости является, что важно подчеркнуть, частью его теоретической философии права, а именно частью его учения о видах права.

Значение психологической теории права Л.И. Петражицкого определяется прежде всего тем, что она предлагает образ права, принципиально отличный от представлений, характерных для классических типов правопонимания. Ученый осуществляет последовательную деконструкцию основополагающих особенностей классического правового знания, сформировавшихся под определяющим влиянием номотетической традиции, — натурализма, механицизма и детерминизма в интерпретации права, которое рассматривалось в качестве бытия, противостоящего субъекту как «абсолютному наблюдателю». Его теория, отличающаяся плюралистичностью своих методологических оснований, демонстрирует отказ от классического методологического монизма, а стремление обосновать «синтетическую» теорию права²² наглядно

¹⁹ См. об этом: *Петражицкий Л.И.* Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. СПб., 1905.

²⁰ См. об этом: *Петражицкий Л.И.* О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях. СПб., 1904.

²¹ См. об этом: *Петражицкий Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. В 2 т. СПб., 1907.

²² Традиционно начало бытования в российской юриспруденции «синтетической» терминологии для обозначения соответствующей правовой теории, а равно

порывает с фундаментализмом классических правовых концепций, редуцировавших многоаспектность бытия права к одному фундаментальному объяснительному принципу. Проведенный Петражицким анализ научного языка, в ходе которого ученый формулирует представление о лингвистической относительности понятия «право», по сути, представляет собой критику «эссенциалистской» позиции классической социальной теории — представления о том, что в основе какого-либо понятия лежит некая конкретная сущность²³.

Общей чертой современных ему правовых концепций Л.И. Петражицкий считал объективистское или, в его терминологии, «наивно-реалистическое» представление о праве и его элементах (правовых нормах, субъекте права, субъективном праве и правовой обязанности) как о неких внешних объектах. Данное представление, по его мнению, является следствием заблуждения

осознание «односторонности» теоретико-правовых конструкций связывают, главным образом, с именем А.С. Яшенко. Однако первенство Яшенко как в уяснении теоретической ограниченности «односторонних» правовых теорий, так и во введении «синтетической» терминологии в теорию права вызывает серьезные сомнения. Дело в том, что Петражицкий еще в «Очерках философии права» (1900) характеризует современные ему правовые концепции как «односторонние» и взаимоисключающие и использует термин «синтетическая теория права» для характеристики собственной, как принято считать в соответствии с «шаблоном толкования», односторонне психологической теории права.

²³ Л.И. Петражицкий пишет по этому поводу: «Обыкновенно в таких случаях утверждается не то, что такой-то предмет *“называется”* так-то, например, правом, а другой иначе, например, нравственною заповедью, а то, что такой-то предмет *“есть”* то-то, например, правовая или, напротив... нравственная норма... и т.п. Это явление объясняется тем, что на почве привычки называть известные объекты известным именем создается столь прочная ассоциация представлений этих предметов и названий, что поневоле кажется, как будто дело идет не о наших субъективных привычках называния, а о *чем-то объективно присущем этим предметам, о каком-то свойстве самих предметов*» (Петражицкий Л.И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. СПб., 1908). Ср. с высказыванием Л. Витгенштейна: «Существительное заставляет нас искать вещь, которая ему соответствует» (Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги. Новосибирск, 2008. С. 27).

ученых «относительно сферы существования права и природы того, с чем они имеют дело», которые принимают за реальность не соответствующие интеллектуально-эмоциональные психические процессы, а «их представляющиеся существующими во внешнем по отношению к их психике мире проекционные отражения»²⁴, своего рода «мистические олицетворения»²⁵. Петражицкий же, говоря словами современного философа права, отказался от «соучастия в преступлении необоснованной реификации индивида», полагая «чудовищным... желание мыслить право в отрыве от его носителя»²⁶. «По аналогии с декартовским “*cogito, ergo sum*”, — пишет ученый, — можно сказать: “*jus mihi inest, ergo sum*”: я сознаю в себе право (правовые психические акты), стало быть — я существую»²⁷. Но более точно отражающим его позицию был бы другой афоризм: право существует там, где есть сознающий, переживающий правовые психические акты субъект. *Differentia specifica* права раскрывается Петражицким через понятие «атрибутива» — правомочия как «своеобразного психического факта», удостоверяемого «самонаблюдением»²⁸. При этом правомочие интерпретируется ученым не как некая «принадлежность» субъекта, дарованная ему антропоморфными объектами, наделенными человеческой психикой «характером высшей мистической авторитетности», — Природой, Народным духом, Общей волей, Государством или Правопорядком, — но как соответствующие интеллектуально-эмоциональные переживания императивно-атрибутивного типа. Вместе с тем (воспроизведем здесь традиционный упрек в адрес его теории), ограничение бытия права сферой индивидуальной психической жизни не позволило

²⁴ Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 408.

²⁵ Там же. С. 45.

²⁶ Мелкевик Б. Философия права в потоке современности // Российский ежегодник теории права. СПб., 2009. 2008. № 1. С. 544.

²⁷ Петражицкий Л.И. Очерки философии права. СПб., 1900. С. 10.

²⁸ Там же. С. 12.

Петражицкому разрешить проблему «реальности других Я». Ему, как полагает Г.Д. Гурвич, не удалось показать, как «эмоциональная интуиция связи своих обязанностей с притязаниями иных субъектов... связана с интуицией реальности цельного коллектива таких “Я”, отличных от моего собственного “Я”»²⁹.

Полемизируя с различными объективистскими концепциями справедливости, ученый рассматривает справедливость как особый вид этических эмоций. Выделяя два «класса» этических переживаний — чисто императивные, нравственные, и императивно-атрибутивные, правовые, — Л.И. Петражицкий относит переживания справедливости ко второму «классу» на том основании, что «соответствующее сознание представляется сознанием того, что от одних следует, причитается другим, а не сознанием одностороннего, чисто императивного долженствования»³⁰. Справедливость, таким образом, рассматривается Петражицким исключительно как правовое явление, которое на этом основании должно быть изъято из ведения нравственной философии и изучаться в рамках общей теории права как один из видов права.

Далее, выделяя два вида права — позитивное (гетерономное) и интуитивное (автономное), ученый относит эмоции справедливости к интуитивному праву. Поясним смысл этих ключевых понятий психологической теории. Позитивное право, согласно теории Л.И. Петражицкого, — это императивно-атрибутивные переживания, содержащие в себе представления нормативных фактов в качестве оснований обязательности³¹, т.е. гетерономные

²⁹ Гурвич Г.Д. Юридический опыт и плюралистическая философия права. С. 347.

³⁰ Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 403.

³¹ «Удачный и точный», по оценке Г.Д. Гурвича, термин «нормативный факт», изобретенный Л.И. Петражицким, будучи освобожденным от психологического «субъективизма», стал одним из ключевых понятий его социологии права. В частности, Гурвич пишет: «“Нормативные факты” обретают свою правовую легитимацию в самом факте существования (действенности) некоей общественной среды, осуществляющей ценности, а сам данный факт воплощает в себе позитивную правовую ценность и служит осуществлению справедливости» (Гурвич Г.Д. Юри-

правовые эмоции. Иначе говоря, «если какой-либо текст инициирует интеллектуально-эмоциональное переживание наличности соответствующих прав и обязанностей, то такой текст выступает нормативным фактом»³², или источником права (в традиционной юридической терминологии). Интуитивное право представляет собой автономные правовые эмоции, которые возникают в психике субъекта без опосредования какими-либо нормативными фактами, т.е. оно «обретает свою обязывающую силу в себе самом, а не в “нормативных фактах”»³³. Аргументируя отождествление справедливости с интуитивным правом, Петражицкий, в частности, пишет, что в эмоциях справедливости «мы имеем дело с суждениями не о том, что полагается по законам и т.п., а о том, что кому по “совести”, по нашим самостоятельным, независимым от внешних авторитетов убеждениям причитается, должно быть предоставлено и т.д.»³⁴.

Таким образом, справедливость, согласно учению Петражицкого, представляет собой *автономное* этическое переживание императивно-атрибутивного типа, иначе говоря — *интуитивное право*, противопоставляемое ученым позитивному праву как *гетерономной* императивно-атрибутивной эмоции, вызываемой в психике субъекта различными нормативными фактами³⁵.

дический опыт и плюралистическая философия права // Философия и социология права. Избр. соч. СПб., 2004. С. 312). Кроме того, понятие нормативного факта использовалось также в феноменологической теории права Н.Н. Алексеева.

³² Поляков А.В. Прощание с классикой, или Как возможна коммуникативная теория права // Российский ежегодник теории права. СПб., 2009. 2008. № 1. С. 32.

³³ Гурвич Г.Д. Юридический опыт и плюралистическая философия права // Философия и социология права. Избр. соч. СПб., 2004. С. 348. Следует отметить, что и нравственность Петражицкий также делит на позитивную и интуитивную.

³⁴ Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 404.

³⁵ Вместе с тем, в научной литературе отмечается «невозможность выделения интуитивного права как права, не имеющего в своем основании того, что Петражицкий именовал нормативным фактом. Право как связка правомочий и правовых обязанностей в отличие от субъективных правовых эмоций всегда

Интуитивное право, или справедливость, являясь, как и позитивное право, индивидуальным психическим явлением, обладает рядом особенностей. Вследствие независимости интуитивной правовой психики от представлений общезначимых нормативных фактов, интуитивное право имеет «индивидуально-изменчивый» характер, содержание которого определяется «жизненным миром» конкретного субъекта. Вместе с тем, общность жизненных условий формирования и развития интуитивно-правовой психики индивидов в рамках социальных групп обуславливает существование коллективного интуитивного права. Например, можно, с точки зрения Петражицкого, говорить об интуитивном праве современного культурного общества, общественного класса (рабочих, фабрикантов, крестьян, помещиков), семьи, о детском, женском, мужском интуитивном праве и т.д.

имеет *общее с другими субъектами основание своей действительности*. Если переживающий императивно-атрибутивную эмоцию субъект не может сослаться на общепризнанное основание своего права или обязанности (нормативный факт или правовой текст), то права нет. Для того чтобы субъект мог переживать свое право как право, он должен быть уверен, что и другие воспринимают его право так же. Это означает, что должно быть общее текстуальное основание для подобного вывода (устный текст обычного права, судебный прецедент, Божья воля, договор и др.) (Поляков А.В. Прощание с классикой, или Как возможна коммуникативная теория права // Российский ежегодник теории права. СПб., 2009. 2008. № 1. С. 32). Ранее такое мнение высказывалось Г.Д. Гурвичем, который рассматривал категорию интуитивного права как «пережиток субъективизма в теории Петражицкого» (Гурвич Г.Д. Интуитивистская философия права // Философия и социология права. С. 32). Однако, следуя данной логике, придется отказать в теоретической состоятельности и понятию позитивного права, если принять во внимание, что в теории Петражицкого нормативные факты имеют исключительно субъективное осмысление: «если имеется представление соответствующего факта как реального события, например, веления монарха или божества, обычая предков и т.д., то для существования и действия соответствующего позитивного права: законного, обычного и т.д. безразлично, имел ли в действительности место этот факт или его вовсе не было» (Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 413).

Сферой действия справедливости является *distributio bonorum et malorum*, т.е. «область наделения благами и причинения зол, распределения благ и зол», в которой интуитивное право сосуществует наряду с позитивным. «Человеческой психике, — пишет Петражицкий, — свойственна тенденция... давать определенные интуитивно-правовые решения на те вопросы, которые сознаются как вопросы причинения добра или зла»³⁶. На вопросы, находящиеся «за гранью добра и зла», — формальные, технические, часто составляющие предмет позитивного правового регулирования, — интуитивно-правовая совесть не реагирует. Вместе с тем, переживания справедливости оказывают влияние на толкование, применение и научное осмысление позитивного права, а также являются фактором (мирно или революционно действующим) его создания, изменения или отмены.

Пожалуй, главное значение обоснованного Петражицким понятия интуитивного права состояло в том, что с его помощью ученый фактически создал юридическую концепцию революции. Интерпретации социальных революций, как известно, чрезвычайно разнообразны — начиная от религиозных и заканчивая, по выражению Петражицкого, «ходячими» узко материалистическими. Однако юридическая теория революционной смены государственного строя, которая не просто фиксировала бы факт смены правовых систем, объясняя его неправовыми (социальными, экономическими и т.д.) причинами, а предлагала бы данному факту именно правовое объяснение, была создана двумя правоведами: Петражицким и позднее Г. Кельзен³⁷.

Л.И. Петражицкий считает соответствие позитивного права коллективной интуитивно-правовой психике необходимым осно-

³⁶ Там же. С. 389.

³⁷ Г. Кельзен рассматривал революцию в юридическом смысле как изменение «основной нормы» правопорядка или, иначе говоря, установление новой Конституции путем, который не предусмотрен существовавшей ранее правовой системой. Вследствие этого прежнее законодательство лишается своего основания действительности в виде прежней «основной нормы».

ванием правопорядка: «на... соответствующей взаимной поддержке и взаимоукреплении действия этих двух правовых психик зиждется фактический правопорядок и соответствующий социальный, политический, экономический и т.д. строй»³⁸. Таким образом, именно в интуитивно-правовой психике происходят процессы легитимации существующего правопорядка. Несоответствие позитивного права интуитивно-правовым требованиям справедливости может принимать форму конфликта (классового, индивидуального, эволюционного и др.), развитие которого приводит к социальной революции. Исходя из этого, ученый полагает, что «фактической основой соответствующего социального “правопорядка” и действительным рычагом соответствующей социально-правовой жизни является в существе дела не позитивное, а интуитивное право. Лишь в исключительных, патологических случаях конфликтов, нарушений и т.д. дело доходит до применения позитивного права»³⁹. Рассматривая интуитивное право в общей связи с задачами политики права, Петражицкий формулирует «закон развития права», в соответствии с которым «по мере облагораживания и социализации человеческой психики... сфера, предоставляемая позитивным правом действию интуитивного права, должна с течением времени все более увеличиваться»⁴⁰. Таким образом, этический прогресс, с точки зрения ученого, выражается в постепенном расширении сферы действия интуитивного права, т.е. правового регулирования «по совести».

На первый взгляд может показаться, что, формулируя требование соответствия позитивного права интуитивно-правовым требованиям справедливости, Л.И. Петражицкий лишь воспроизводит в другой терминологии старую дихотомию естественного и позитивного права. Однако сам ученый возражал против такой трактовки своей концепции интуитивного права как своеобразного естественного права с изменяющимся содержанием. По его мне-

³⁸ Там же. С. 392.

³⁹ Там же. С. 388.

⁴⁰ Там же. С. 391–392.

нию, «интуитивное право... не содержит и не может содержать в себе руководящего света для сознательно-рациональной политики», и предложенная им программа политики права как науки, подчеркивает он, существенно отличается от возведения интуитивного права в руководство для законодательства⁴¹. Тем не менее, сам Петражицкий признает, что «в основе естественно-правовых доктрин лежит вообще... интуитивно-правовая психика. *Основу этих систем составляет догматика интуитивного права, т.е. систематическое изложение автономно-правовых убеждений авторов*». Сообщение личных интуитивных правовых норм со стороны представителей школы естественного права было некоторым «суррогатом науки политики права», — в том смысле, что проповедью более гуманных и прогрессивных, нежели содержание современного им положительного права, интуитивно-правовых убеждений представители естественно-правовой доктрины содействовали прогрессу положительного права, каковой цели призвана служить и наука политики права⁴². Кроме того, Петражицкий подчеркивает, что «интуитивное право следует признать более подходящим *масштабом для критики положительного права* (курсив мой. — Е.Т.), чем нравственность. Ибо нравственность как совокупность чисто императивных убеждений, не знает притязаний и представляет поэтому масштаб, не адекватный правовым явлениям»⁴³. Таким образом, из приведенных выше высказываний очевидно, что интуитивное право, являясь «масштабом для критики положительного права», коррелирует

⁴¹ Там же. С. 386.

⁴² *Петражицкий Л.И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. 1913. Кн. 2. С. 1802.

⁴³ Там же. Л.И. Петражицкий, в частности, полагает, что приложение императивной мерки нравственности к положениям права имеет тенденцию вести к ослаблению или уничтожению прав и притязаний, т.е. самого существа права. По его мнению, образец «нравственной критики права» и характерные свойства и последствия такой критики можно найти в сочинениях Л.Н. Толстого: «Вообще психологический диагноз и объяснение отношения... великого писателя к праву... по нашему мнению, таков: гипертрофия специфически нравственной психики... и на этой почве атрофия... специфически правовой психики». (Там же.)

с традиционным понятием естественного права и, как это будет видно из дальнейшего изложения, также включает в себе тенденцию к революционному преобразованию правовой системы.

Взаимоотношения между интуитивным и позитивным правом, полагает Л.И. Петражицкий, характеризуются в разные моменты истории колебаниями между минимальным и максимальным пределами согласия (или разногласия) между ними. Соответственно, чем больше степень согласия между интуитивным и позитивным правом, «тем лучше... функционирует право вообще среди данного народа, тем неуклоннее его соблюдение... тем больше уважения... к... позитивному праву, тем больше довольства существующим социальным строем и тем крепче этот строй; и обратно»⁴⁴. При переходе разногласия за известные пределы неизбежно, полагает ученый, крушение позитивного права в форме социальной революции. Теоретико-правовое описание ее механизма был намечено Петражицким еще в «Теории права и государства», первое издание которой вышло в 1907 г. Однако здесь нам хотелось бы также привлечь внимание к малоизвестной рукописи ученого, опубликованной уже после его смерти, — «Социальная революция»⁴⁵. Эта работа была написана Петражицким, бесспорно, после событий 1917 г., которые, по свидетельству его ученика Г.К. Гинса, подорвали в нем веру в этический прогресс и тем самым, казалось, обесмысливали результаты его научной деятельности⁴⁶.

⁴⁴ *Петражицкий Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 394.

⁴⁵ Впервые опубликовано: *Petrażycki L.* O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane / wyboru dokonali Jerzy Licki i Andrzej Kojder; opracował Andrzej Kojder. Warszawa, 1985. S. 464–467.

⁴⁶ Г.К. Гинс пишет в связи с этим: «революции и гражданские войны, упадок культуры, понижение этического уровня, торжество силы... действовали угнетающе на мыслителя-идеалиста, который, зная подлинную реальную психологию людей, не мог не понимать, что прогресс надолго приостановлен. Пробудившийся зверь восстал против культуры, эмоции зла победили, процесс приспособления пошел в обратную сторону, в сторону упадка и морального регресса. Предвидя дальнейшее и длительное падение культуры, Петражицкий... не в силах был говорить об идеалах,

Следует отметить, что в «Теории права и государства» Л.И. Петражицкий рассматривает движение общества к революции как объективную тенденцию социального развития, определяемую, в свою очередь, развитием интуитивно-правовой психики, постоянно стремящейся к обновлению позитивного права. По его мнению, необходимое согласие между интуитивным и позитивным правом имеет «тенденцию постепенно заменяться все возрастающими несогласиями вследствие фиксированности содержания позитивного права и свободного дальнейшего развития интуитивного права. Но по мере... усиления этих несогласий... усиливается психическое давление интуитивного права в пользу уничтожения противоречащего ему позитивного права и замены иным, согласным по содержанию». Если этот «обновительный процесс» встречает сопротивление правящих, то дальнейший рост давления интуитивного права, которое вследствие сопротивления приобретает все большую эмоциональную силу, доходящую у все большего числа индивидов до фанатизма и доводящую их до фанатической ненависти к существующему порядку и его представителям, вызывает в конце концов революцию. Таким образом, понятие интуитивного права, или справедливости, выполняет здесь функцию теоретического оправдания неизбежности революции. Последняя ускоряется тем, что правящие пользуются благами существующего правопорядка в личных целях, «без этической санкции со стороны интуитивно-правовой совести, без веры в святость и справедливость своего дела», что приводит к окончательной этической деградации и упадку⁴⁷.

В работе «Социальная революция» Петражицкий расставляет уже несколько иные теоретические и эмоциональные акценты. Неизбежность революционных изменений связывается здесь не

о любви, о прогрессе: он сознавал, что в период его жизни этим идеалам уже не будет места» (*Гинс Г.К.* Л.И. Петражицкий — характеристика научного творчества // Известия юридического факультета в Харбине. 1931. № 9. С. XXIX).

⁴⁷ *Петражицкий Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 396–397.

с сущностными особенностями интуитивного права, предопределяющими революцию, но с этической деградацией политической элиты, утратившей понимание своего «социально-служебного» смысла. Следствием этого и является «развитие нового интуитивного права», стремящегося к замене права позитивного, которое утратило интуитивно-правовую санкцию справедливости.

Под влиянием нарастающих негативных эмоций, неприятия существующего правового строя возникают различного рода аберрации восприятия, как со знаком «минус», так и со знаком «плюс». Первые выражаются в том, что все, самые нелепые, а иногда просто фантастические обвинения, предъявляемые существующему строю, распространяются с необыкновенной легкостью; существующее государственное устройство признается источником всяческого зла, на него возлагается вся ответственность за переживаемые трудности, в нем усматривается их непосредственная причина, отмечаются мельчайшие недостатки, изъяны в работе государственного механизма и т.д. Вторые выражаются в том, что все свойственное новому государственному устройству объявляется превосходным, наилучшим, полезным, утверждается, что установление подобного строя якобы должно осчастливить человечество.

«Разложение правящих кругов общества и определенное состояние массовой психики, направляемой интуитивным правом, — пишет далее Л.И. Петражицкий, — может привести — при определенной интенсивности переживания этого права — к социальной революции, тем более жестокой и беспощадной, чем выше эмоциональная сила интуитивно-правовой психики». При этом «если интенсивность переживания соответствующего интуитивного права очень высока, то возникающее на этой почве враждебное отношение к существующему строю часто порождает, по контрасту с этим строем, устремления, слишком далеко простирающиеся в смысле радикальности осуществляемых перемен, которые в результате оказываются несоответствующими уровню общественной психики. Подобный радикализм ведет к тому, что революция выплескивается за границы, очерченные потребностями общества. При

соответствующей точке кипения негативных эмоций появляются жестокость, глумление над “контрреволюционерами”, ненависть, проявляемая к институтам, переносится на лиц, возглавляющих их... На почве зла, свойственного революции как таковой, помноженного на чрезмерный радикализм... наступает разочарование, реакция, иногда ведущая к восстановлению — на некоторое время — прежнего порядка. Развращенность, неизбежное следствие нигилизма, жестокости, ненависти и т.д., влечет за собой попрание принятых в обществе этических норм, падает нравственность, теряют свои позиции право, религия, культура в целом, и этот упадок оставляет глубокие следы, ослабляющие государственный организм», — таково теперь видение Петражицким причин, психического механизма и последствий социальной революции⁴⁸.

Как уже отмечалось, концепция интуитивного права была воспринята учениками Л.И. Петражицкого, получив в их трудах различную интерпретацию. Здесь следует учесть позицию А. Валицкого, полагавшего, что последователей Петражицкого можно разделить на две группы: первая (во главе с М. Лазерсоном)⁴⁹ развивала в различных направлениях идеи Петражицкого об интуитивном праве, вторая (Г. Гурвич, П. Сорокин, Н. Тимашев) концентрировала свое внимание на социологии права⁵⁰. При этом все они высоко оценивали идею интуитивного права как этической эмоции справедливости. Так, Н.С. Тимашев отмечал, что благодаря данной идее открываются «новые горизонты для научной интерпретации

⁴⁸ *Петражицкий Л.И.* Кризисы культуры. Социальная революция / пер. с польского // Право и общество в эпоху перемен. Материалы философско-правовых чтений памяти акад. В.С. Нерсисянца. М., 2008. С. 263–266.

⁴⁹ *Laserson M.M.* Positive and «Natural» Law and Their Correlation // Interpretations of Modern Legal Philosophies: Essays in Honor of Roscoe Pound / ed. with an introduction by Paul Sayre. Littleton, Colorado, 1981. P. 434–439.

⁵⁰ *Walicki A.* Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame — London, 1992. P. 283. Вместе с тем следует отметить, что данная классификация игнорирует влияние логико-методологических идей Петражицкого, в частности принципа адекватности научной теории, на ряд его учеников (например, П.А. Сорокина).

справедливости»⁵¹. Г.К. Гинс считал идею разграничения интуитивного и позитивного права «одной из наиболее плодотворных идей его философии права»⁵².

Понятие интуитивного права использовалось и учениками Л.И. Петражицкого, оставшимися в Советской России. Так, М.А. Рейснер еще в своих дореволюционных трудах пытался объединить концепцию интуитивного права с марксистской идеологией, а после революции выступил с обоснованием идеи «пролетарского интуитивного права». Он, в частности, писал: «Когда перерастают производительные силы тот или иной способ производства... тогда под покровом существующего традиционного права рождается право интуитивное, порою долго растет в бессознательной тиши, наконец... приходит в столкновение с правом позитивным... и на этой почве борьбы двух прав разыгрывается трагедия... революций... Каждый класс становится под знамена своего права, класс угнетающий цепляется за авторитет традиционных символов, идей и государственной практики, восстающий класс опирается... на требование “справедливости”»⁵³. Как и его учитель, Рейснер полагал, что интуитивное право — это право будущего. «Неподвижный, писанный, чужой, самодержавный закон отступает перед правом гибким, чутким и родным. Право мощное, хотя безвластное, право действительное, не бумажное, право народное, не законное, право, каждый момент рождающееся среди широких народных масс, — это право светится нам конечной точкой нашего будущего развития. Право-справедливость низведет закон на подобающее ему место организационного и социально-хозяйственного плана»⁵⁴.

⁵¹ *Petrażycki L.* Law and Morality / transl. by Hugh W. Babb / with an introduction by Nicholas S. Timasheff. P. XXXVI.

⁵² *Guins G.C.* Law and Morality: The Legal Philosophy of Lev Petrazhitzky // Russian Review. 1957. Oct. Vol. 16. № 4. P. 33.

⁵³ *Рейснер М.А.* Теория Петражицкого, марксизм и социальная революция. СПб., 1908. С. 159–160.

⁵⁴ Там же. С. 165.

Рассмотрев интуитивное право в общей связи с задачами политики права, — науки, призванной по замыслу Петражицкого освещать «путь движению права и человечества к идеалу любви»⁵⁵, мы можем сделать вывод о социальном утопизме как основополагающей особенности петербургской школы философии права. Социальный утопизм в истории идей часто сопровождается подчеркнутым стремлением к научной обоснованности конструируемого общественного идеала. Как и все иные варианты социальных утопий, идеал деятельной любви, достигаемый при помощи права, обернулся своей противоположностью. Интуитивное право обернулось «революционным правосознанием», «пролетарским интуитивным правом». «Революционное правосознание» пролетариата было признано источником «права» на основании Декрета о суде от 24 ноября 1917 г., в составлении которого в качестве заместителя народного комиссара юстиции принял самое деятельное участие ученик Петражицкого М. Рейснер. Это и стало той катастрофой, которой так опасался ученый, понимая, что она прервет эволюцию человеческой психики⁵⁶, ведь «зло свойственно революции как таковой».

⁵⁵ *Петражицкий Л.И.* Предисловие к сочинению «О распределении доходов» и введение в науку политики права // Киевские Университетские известия. 1896. Т. 36. № 8. С. LI.

⁵⁶ *Петражицкий Л.И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. 1913. Кн. 2. С. 32.

IV.
ДИСКУССИИ О СПРАВЕДЛИВОСТИ В РУССКОЙ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX СТОЛЕТИЯ

ФЕДОР СТЕПУН: «НАРОДНАЯ ПРАВДА» ПРОТИВ ПРАВОВОГО СОЗНАНИЯ КАК ЯВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ПОЛИТИКИ

Владимир Кантор

Начиная с 40-х гг. XIX в. тема права в русской культуре оказалась предметом философской рефлексии в трудах русских либералов. Подготовка «великих реформ» и их проведение стали фактом не только политического, но и философского дискурса. Затем в работах В.С. Соловьева идея права получила и религиозную санкцию. «Задача права, — по Соловьеву, — вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»¹. В этом задача христианской политики. Задача прекрасная. Но как она соотносится с реальностью? Сам Соловьев иронизировал, что русская душа не способна к восприятию юридических начал. И вместе с тем сам он отстаивал вполне определенные принципы: «Право есть требование *реализации* этого минимума, т.е. *осуществления определенного минимального добра*, или, что то же, действительного устранения известной доли зла, тогда как интерес собственно нравственный относится непосредственно не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческого»².

С Соловьевым полемизировал Б.Н. Чичерин, видя в этом призыве к нравственности возврат к славянофильски ориентированному антиправовому пафосу русской мысли. Он настаивал на разграничении нравственности и права. По его мнению, различие между нравственностью и правом является не количественным («минимум» или «максимум»), но качественным. Как уже не раз отмечалось в нашей литературе, Б.Н. Чичерин критиковал концепцию В.С. Соловьева именно за стремление превратить право

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. СПб., б.г. Т. 8. С. 413.

² Соловьев В.С. Оправдание добра // Там же. С. 408.

в инструмент реализации нравственного идеала. Б.Н. Чичерин был убежден в том, что невозможно вести людей к нравственному идеалу путем внешнего принуждения. Нарушение нравственного закона может и должно быть осуждаемо обществом, церковью, но не юридически. Нравственность по принуждению — это искажение нравственности как таковой, ибо принудительная нравственность есть безнравственность. Подчинение права нравственности, полагал он, было бы равносильно введению ее принудительными мерами, что привело бы к уничтожению и нравственности, и права. XX век многое переиначил. В рамках внешне правовых творилось бесправие. Нравственность стала актуальной, поскольку она могла противостоять идеократической идее, оправдывавшей бесправие в формах права. Казалось, правовая демократия потеряла высшую санкцию.

Стоит отметить, что Степун подходил к этой проблеме как ученик Владимира Соловьева. Дело в том, что первым проблему соединения христианства и политики поднял в русской мысли В.С. Соловьев, в уже цитированном мною трактате «Оправдание добра» (1899) заявивший о возможности создания в реальной жизни «*христианского государства*»³. В годы первой русской революции вопрос о сочетании христианства и практической политической деятельности приобрел злободневнейшую остроту. В 1906 г. состоялась полемика на эту тему между С.Н. Булгаковым, П.Б. Струве, С. Лурье и Е.Н. Трубецким. Полемика возникла как реакция на статью С.Н. Булгакова «Религия и политика (К вопросу об образовании политических партий)», опубликованную в еженедельнике «Полярная звезда», в которой Булгаков говорил о необходимости политики религиозного отношения, «приводящего политическую деятельность в связь с высшими духовными ценностями»⁴. Метафизический смысл этого предположения не был тогда осознан, и только после большевистской революции и изгнания русские мыслители заговорили о христианстве как предпосылке устой-

³ Там же. С. 482—488.

⁴ Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 61.

чивости демократических преобразований. Например, великий политический утопист Струве возразил ему в той же самой «Полярной звезде»:

В отличие от Булгакова мы полагаем, что у христианина и у атеиста, у идеалиста и у позитивиста может быть общая политика, имеющая единый религиозный корень. <...> Даже и широкие массы народа — вопреки мнению Булгакова — способны очень хорошо отделять элемент церковный или вероисповедный от той сверхцерковной или вневероисповедной «правды Божьей», признание которой лежит в основе таких широких политических программ, какова, например, программа конституционно-демократической партии⁵.

Пожалуй, наиболее спокойно и трезво высказался Е.Н. Трубецкой:

Разделяя вполне религиозно-философское миросозерцание С.Н. Булгакова, я, однако, не разделяю его отношения к политическим партиям. Прежде всего, самая мысль об образовании «партии Христа» представляется мне умалением значения Христа и христианства. Христианство не умещается в рамки той или другой политической партии. По самому существу своему оно — вне и выше партий⁶.

Тема, однако, не была исчерпана и заново возродилась в эмиграции.

Против соотнесения христианства и политики в своей книге «Философия неравенства» (самой нелюбимой книге Степуна) в 1923 г. выступил Н.А. Бердяев: «Христианство не имеет ничего общего с демократией и не может давать обоснования демократии. Эта попытка сблизить христианство и демократию есть великая ложь нашего времени, отвратительная подмена. Христианство — иерархично»⁷. Эту идею он развивал неоднократно. В 1925 г. он опубликовал статью «В защиту

⁵ http://russianway.rchgi.spb.ru/Bulgakov/16_struv.pdf

⁶ http://russianway.rchgi.spb.ru/Bulgakov/18_trube.pdf

⁷ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 172.

христианской свободы (*Письмо в редакцию*)», где снова разводил эти два понятия, утверждая: «Не в демократии, а в христианстве открылось абсолютное значение человеческого лица»⁸. В том же номере ему отвечал Степун. Понимая, что Бердяевым движет как бы религиозный максимализм, он писал: «Нельзя христианство противопоставлять демократии. Христианство вечная, “в небесах заданная” человечеству тема. Демократия же одна из попыток ее разрешения на земле»⁹. Степун в данном случае поддержал его обычный противник М. Вишняк:

В апокалиптическом максимализме Бердяева видим такое же отрицание современной культуры и свободы, какое в свое время он сам видел в социально-политическом нигилизме русской интеллигенции. <...> Недаром евразийцы, во многих отношениях буквально копирующие Бердяева, сами называют свое учение *системой максимализма*. Чем бы ни вдохновлялся максимализм, нигилизмом, апокалипсисом или фашизмом — Ф.А. Степун совершенно точно определил евразийство как *русский фашизм*, — он одинаково идет бунтом против свободы, культуры, влечения человека и человечества к свободе¹⁰.

В 1933 г. в «Новом граде» в статье «Основы христианской демократии» Г.П. Федотов сызнова ставит вопрос, «совместимы ли свобода и демократия с христианством»¹¹. И отвечает:

Христианская демократия есть не бесцарствие, но царство народа Божия. Демократическая теория народного суверенитета, различающая суверенитет между всеми личностями, составляющими народ, является секуляризованным отражением той же идеи. Демократия в Европе долго говорила христианским языком <...>, прежде чем заговорить языком Руссо¹².

⁸ Современные записки. 1925. Кн. 24. С. 295.

⁹ По поводу Письма Н.А. Бердяева // Там же. С. 319. См. также: *Степун Ф.А.* Сочинения. Составление, вступительная статья, примечания и библиография В.К. Кантора. М., 2000. С. 858–859.

¹⁰ *Вишняк М.* Две Свободы // Современные записки. 1925. Кн. 24. С. 334.

¹¹ *Федотов Г.П.* Основы христианской демократии // *Федотов Г.П.* Тяжба о России. Париж, 1982. С. 132.

¹² Там же. С. 138.

Необходимость отстаивания этой идеи вытекала для него из политической ситуации времени: «У большевиков и у гитлеровцев равно бродят сакральные страсти. Должны они проснуться и в демократии»¹³. Замечу, кстати, что о христианстве как основе демократии скажет в конце войны и С.Л. Франк. Эта мысль об аристократизме свободы и демократии и их связи с христианством постепенно укоренялась в сознании русских философов-эмигрантов.

Вопреки всем распространенным и в христианских, и в антихристианских кругах представлениям, — писал С. Франк, — благая весть возвещала не ничтожество и слабость человека, а его *вечное аристократическое достоинство*. Это достоинство человека — и притом *всякого* человека в первооснове его существа (вследствие чего этот аристократизм и становится основанием — и притом *единственным* правомерным основанием — «демократии», т.е. *всеобщности* высшего достоинства человека, прирожденных прав всех людей) — определено его *родством с Богом*¹⁴ (Курсив С.Л. Франка).

В ответ на заявления о закате демократической эпохи, о потере веры в возможность демократии на основе христианства имеет смысл поставить рядом два высказывания Степуна (не раз при том говорившего о беспомощности демократии в России и Германии):

Я определенно и до конца отклоняю всякую *идеократию* коммунистического, фашистского, расистского или евразийского толка; т.е. всякое насиливание народной жизни. <...> Я глубоко убежден, что «идейно выдыхающийся» сейчас демократический парламентаризм Европы все же таит в себе более глубокую идею, чем пресловутая идеократия. Пусть современный западноевропейский парламентаризм представляет собою *вырождение свободы*, пусть современный буржуазный демократизм все больше и больше скачивается к мещанству. Идущий ему на смену идеократизм много

¹³ Там же. С. 139.

¹⁴ *Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 124–125.

хуже, ибо представляет собою *народжение насилия* и явно тяготеет к большевицкому сатанизму¹⁵ (Курсив Ф. Степуна).

Противостоит же этому сатанизму «*Божье утверждение свободного человека, как религиозной основы истории*». Демократия — не что иное как политическая проекция этой верховной гуманистической веры четырех последних веков. Вместе со всей культурой гуманизма она утверждает *лицо* человека как верховную ценность жизни и форму автономии, как форму богопослушного делания»¹⁶ (Курсив Ф. Степуна).

Но примет ли народное сознание идею свободной личности? Да и вообще — что такое народ и как он относится к праву? И как понимала русская элита народ и его правду? В 1900 г. трезвый и наблюдательный Б.Н. Чичерин написал статью «Россия накануне XX столетия», которую был вынужден по цензурным соображениям поначалу опубликовать в Берлине:

Сочинения социалистического и материалистического содержания ходили по рукам в рукописях и брошюрах. Центром этой пропаганды сделалась петербургская журналистика, которая задала себе целью подорвать всякий авторитет и явно проповедовала социалистические и материалистические идеи, выставя их идеалом будущего, к которому надобно стремиться всеми средствами. Для руководивших ею писателей законный порядок, право, политическая свобода были только пустыми словами или орудиями для достижения иных целей. Мужик, закрепощенный в общину, и фабричный рабочий, связанный по рукам и ногам в государственной артели, — такой был единственный их идеал, и к этому они направляли недоучившееся юношество, жадно внимавшее их словам¹⁷.

¹⁵ *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк X. Демократия и идеократия; буржуазная и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России // *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избр. соч. Вступ. статья, составление и комментарии В.К. Кантора. М., 2009. С. 446.

¹⁶ *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк V // Там же. С. 343.

¹⁷ *Чичерин Б.Н.* Россия накануне XX столетия // *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб., 1998. С. 549.

А ведь в сущности вся эта общинность, по поводу которой еще в 1840–50-е гг. Чичерин спорил со славянофилами, и была той самой народной правдой, которую русские интеллектуалы *вчитали* в народное мирозерцание.

Тема правового сознания, правового начала в русской историко-культурной традиции и отношения к праву народа, соотношение права с так называемой «народной правдой» обострились после революций начала XX столетия. Эта тема зазвучала в работах П.Н. Новгородцева, Е.Н. Трубецкого, Н.Н. Алексеева, С.А. Муромцева, Б.А. Кистяковского, Ф.А. Степуна. Как видим, имена не рядовые и их много. Об отсутствии правового сознания в народе и у русской интеллигенции с тревогой писали «Вехи». Поразительно, что в славянофильски ориентированном сборнике прозвучало явное осуждение славянофильского подхода к проблеме права в тексте философа-правоведа:

Герцен предполагает, что в этом коренном недостатке русской общественной жизни заключается известное преимущество. Мысль эта принадлежала не лично ему, а всему кружку людей сороковых годов и, главным образом, славянофильской группе их. В слабости внешних правовых форм и даже в полном отсутствии внешнего правопорядка в русской общественной жизни они усматривали положительную, а не отрицательную сторону. Так, Константин Аксаков утверждал, что в то время, как «западное человечество» двинулось «путем внешней правды, путем государства», русский народ пошел путем «внутренней правды». Поэтому отношения между народом и государем в России, особенно допетровской, основывались на взаимном доверии и на обоюдном искреннем желании пользы. <...> Это отрицание необходимости правовых гарантий и даже признание их злом побудило поэта-юмориста Б.Н. Алмазова вложить в уста К.С. Аксакова стихотворение <...>:

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем сатаны.
Широки натуры русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал и т.д.

В этом стихотворении в несколько утрированной форме, но по существу верно излагались взгляды К.С. Аксакова и славянофилов¹⁸.

Но самое занятное, что дело тут не только в славянофилах. В каком-то смысле все же Владимир Эрн был прав: славянофильствовало время. И не только в начале XX в., но и много раньше. Идея «произвола», в которой Чернышевский видел суть русской Психеи, словно наложила свое вето на все правовые устремления русской мысли.

Сошлюсь еще раз на слова Б.А. Кистяковского:

Напряженная деятельность сознания, неустанная работа мысли в каком-нибудь направлении всегда получают свое выражение в литературе. В ней, прежде всего, мы должны искать свидетельство о том, каково наше правосознание. Но здесь мы наталкиваемся на поразительный факт: в нашей «богатой» литературе в прошлом нет ни одного трактата, ни одного этюда о праве, которые имели бы *общественное* значение. Ученые юридические исследования у нас, конечно, были, но они всегда составляли достояние только специалистов. Не они нас интересуют, а литература, приобретающая *общественное* значение; в ней же не было ничего такого, что способно было бы пробудить правосознание нашей интеллигенции. Можно сказать, что в идейном развитии нашей интеллигенции, поскольку оно отразилось в литературе, не участвовала ни одна правовая идея. И теперь в той совокупности идей, из которой складывается мировоззрение нашей интеллигенции, идея права не играет никакой роли¹⁹.

Однако возьмем ли мы романы Достоевского (хотя бы «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы») или Льва Толстого («Воскресение», «Крейцеров соната»), то увидим, что правовые проблемы, переступание нормы, проблема преступления — темы, волновавшие русских гениев. Прав Кистяковский был, однако, в том, что собственно философско-юридических сочинений, оказавших бы влияние на общественную жизнь, как «Дух законов»

¹⁸ Кистяковский Б.А. В защиту права (интеллигенция и правосознание) // Вехи. Интеллигенция в России. М., 1991. С. 114.

¹⁹ Там же. С. 110.

Монтескье или «Философия права» Гегеля, русская культура не знала.

Кистяковский все же уточняет, снимая часть вины с русской интеллигенции: притупленность правосознания русской интеллигенции и отсутствие интереса к правовым идеям являются результатом нашего застарелого зла — отсутствия какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа²⁰. Но вообще проблема эта — одна из сущностных проблем русской действительности. Напомню соображение современного исследователя А.Л. Доброхотова:

Вплоть до сегодняшнего дня власть для русского человека — это «они», это кто-то распоряжающийся его жизнью и свободой. Причастность к политическим решениям плохо осознавалась даже тогда, когда не было непосредственных препятствий к социальной активности. В результате социум распался на пассивную, плохо организованную массу и практически неконтролируемую группу обладателей власти. Социальный пассив тяготел к общинной неполитической организации, к коллективизму, который не столько воспитывал чувство братской солидарности, сколько чувство рабской зависимости и от власти, и от общины. В этих условиях почти невозможно было зарождение гражданского общества. <...> В народном сознании эта ситуация отразилась в восприятии власти как сакрально нечистой силы, несущей на себе печать проклятия. Власть или принимали как злое средство для хороших целей, или отвергали как источник греха. Греховность власти — одна из фундаментальных, хотя и не всегда явных интуиций русской культуры²¹.

Тем более за властью не виделась никакая правовая структура. Что можно было противопоставить государству, не знающему права? Ему, как казалось русской интеллигенции, противопоставлялась светлая и чистая «народная правда». Интеллигенты всегда были создателями мифов.

²⁰ Там же. С. 113.

²¹ *Доброхотов А.Л.* Белый царь, или Метафизика власти в русской мысли // *Доброхотов А.Л.* Избранное. М., 2008. С. 114–115.

Что же такое «народная правда»? Что это за понятие? В системе каких ценностей оно возникло? И была ли такая на самом деле? В XX в. это был один из самых существенных вопросов для русской мысли, ответа на который требовала не только русская, но и западноевропейская история.

Надо сказать, что об отношении народа (причем не только русского) к демократии в XX в. замечательно сказал русский эмигрант и большой писатель Марк Алданов: «Демократической идее, однако, придется пережить тяжелое время: она, по-видимому, пришла в некоторое противоречие сама с собой. Опыт показал, что ничто так не чуждо массам, как уважение к чужому праву, к чужой мысли, к чужой свободе»²². Строчки эти были написаны в результате тяжелого исторического опыта, после слома русской державы и прихода к власти большевиков, в предвестии гитлеровского режима в Германии.

О русской «правде народной», пожалуй, больше всех писал Достоевский, утвердивший этот основной миф русской культуры в сознании русской интеллигенции, а также в европейском сознании. Но он при этом был достаточно трезв и понимал, что есть правда и у образованного общества. Вот что писал он в «Дневнике писателя» за 1876 г.:

Мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться перед правдой народной. <...> Но, с другой стороны, преклониться мы должны под одним лишь условием, и это *sine qua non*: чтоб народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой. Не можем же мы совсем перед ним уничтожиться, и даже перед какой бы то ни было его правдой; наше пусть остается при нас и мы не отдадим его ни за что на свете, даже, в крайнем случае, и за счастье соединения с народом. В противном случае пусть уж мы оба погибам вразн²³.

Не случайно в своем романе «Бесы», как писал Флоровский, «Достоевский дерзнул помыслить то, что из земного было ему всего

²² Алданов М. Армагеддон // Алданов М. Армагеддон. Записные книжки. Воспоминания. Портреты современников. М., 2006. С. 85.

²³ Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971–1987. Т. 22. С. 45.

дороже — Россию, этот “народ-богоносец” в образе бесноватого»²⁴. Достоевский в романе не предостерегал, он просто нарисовал картину России, погруженной в языческую стихию, живущей до- и внехристианской жизнью. И его пророческое обличение собственной страны, несмотря на веру в нее, на любовь к ней (как и у ветхозаветных пророков), исполнилось, оказалось не тревожным преувеличением, а самой доподлинной реальностью. Спустя десятилетия мы можем только поражаться, с какой легкостью, словно взбесившееся стадо свиней, кинулось большинство народа после революции в море тоталитаризма. Можно сказать, что «Бесы» — это роман о судьбе страны, оставленной Богом, о стране, где торжествует нечисть, а правда и добро бессильны. К этому роману надо относиться как к библейскому пророчеству, которое, обличая и бичуя, понуждало свой народ стать *не народом-богоносцем* (когда, говоря словами Шатова, народ «имеет своего бога особого»²⁵), *а богоизбранным народом*, подчиняющимся законам, данным христианским — наднациональным — Богом, *народом, способным жить по Божьим заповедям*.

Но большие сомнения были у Достоевского на этот счет.

Да, великий народ наш был взращен как зверь, претерпел мучения еще с самого начала своего, за всю свою тысячу лет, такие, каких ни один народ в мире не вытерпел бы, разложился бы и уничтожился, а наш только окреп и сплотился в этих мучениях. Не корите же его за «зверство и невежество», господа мудрецы, потому что вы, именно вы-то для него ничего и не сделали. Напротив, вы ушли от него, двести лет назад, покинули его и разъединили с собой, обратили его в податную единицу и в оброчную для себя статью, и рос он, господа просвещенные европейцы, вами же забытый и забитый, вами же загнанный как зверь в берлогу свою, но с ним был его Христос, и с ним одним дожил он до великого дня, когда двадцать лет тому назад северный орел, воспламененный огнем милосердия, взмахнул и расправил свои крылья и осенил его этими крылами... Да, зверства в народе много, но не указывайте

²⁴ Флоровский Г. Блаженство страждущей любви // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 73.

²⁵ Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 30-ти т. Л.: Наука, 1971–1987. Т. 10. С. 199.

на него. Это зверство — тина веков, она вычистится. И не то беда, что есть еще зверство; беда в том, если зверство вознесено будет как добродетель²⁶.

Что и проделали большевики с Лениным во главе.

Однако начало идеи о народной правде, и отнюдь не рефлексивно, как у Достоевского, было положено много раньше. Для русского народа, как писал Н.Н. Алексеев:

«Монархия-то Божье дело, да порядки в ней, скорее, дело нечистого». И вот возникает у русского человека глубочайшее стремление — исправить эти порядки. Пожалуй, силой такого стремления, искренностью его, самоотверженностью, с которою оно реализовалось, русский человек отличается от многих других народов. С величайшим подъемом ищет он «правды» и хочет государство свое построить как «государство правды»²⁷.

Это эпоха Ивана Грозного и знаменитого (сегодня) публициста тех лет — Ивана Пересветова, с его идеей «государства правды», о котором тот же Алексеев выразился следующим образом:

По-видимому, политические настроения Пересветова разделялись многими из его современников, и прежде всего московским царем Иваном Васильевичем. Изучая учрежденную им опричнину с точки зрения только идеологической, нельзя не видеть в ней приложения пересветовских планов и нельзя не считать ее осуществлением политической диктатуры — своеобразным московским фашизмом XV века. Восточный фашизм получил у Пересветова <...> обоснование²⁸.

Но ни Пересветов, ни Иван Грозный — это не народ, не крестьяне, не хлебопашцы, которые в воображении русских мыслителей воплощали простой русский народ. Даже не казачество. Народу приписывалось то, что было нужно и важно публицистам разного толка.

²⁶ Там же. Т. 25. С. 124.

²⁷ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 83.

²⁸ Там же. С. 94.

С конца 60-х гг. XIX в. возникает революционный террор, апеллировавший к народу и проводившийся вроде бы во имя народа. Желая хоть как-то противостоять революционному напору, к концу 70-х гг. правительство задумывается о возможности представительных учреждений. Однако после убийства народовольцами Александра II 1 марта 1881 г. начавшееся движение к конституционной монархии прервалось. Дворянство не прошло конституционной школы, как прошли ее высшие классы в Западной Европе. Сказался этот недостаток политического опыта у российского населения в эпоху первых Государственных Дум, где практически каждая партия думала не о государственной пользе, а о том, как потрафить народу, выступить перед общественным мнением единственным выразителем народных интересов. Знаменитый философ-юрист П. Новгородцев пытался проанализировать причины поражения правовых устремлений русского общества в Октябре:

Политическое миросозерцание русской интеллигенции сложилось не под влиянием государственного либерализма Чичерина, а под воздействием народнического анархизма Бакунина. Определяющим началом было здесь не уважение к историческим задачам власти и государства, а вера в созидательную силу революции и в творчество народных масс. Надо только расшатать и разрушить старую власть и старый порядок, а затем все само собою устроится; эту анархическую веру Бакунина мы встречаем одинаково у князя Львова и у Керенского. На почве таких воззрений нельзя было, конечно, организовать ни народовластия, ни управления. И если, по собственному свидетельству Временного правительства, «рост новых социальных связей стал отставать от процесса распада», если государство стало разрушаться, то это зависело не от одного действия стихийных центробежных сил, но и от бездействия власти²⁹.

Опираясь на пореволюционный опыт, Степун писал: «Через всю историю русской религиозной мысли проходит мысль, что право —

²⁹ Новгородцев П. И. Восстановление святынь // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 566.

могила правды, что лучше быть бьющим себя в перси грешником, чем просто порядочным существом»³⁰.

В результате идея законности, правопорядка, строгого выполнения существующих норм права, разработка конституционных правил и гарантий собственности, личной независимости и неприкосновенности и тому подобные кардинальные проблемы отошли на задний план. Последствия не заставили себя ждать. Власть оказалась в руках наиболее бескомпромиссных и решительных противников всяких юридических и конституционных форм жизни. Революция продемонстрировала всю неправовую суть народной Психеи. По словам Н. Алексеева:

Когда русский крестьянин в 1917 году иногда утверждал, что он хочет республику, да только с царем, он, по-своему, не говорил никакой нелепости. Он просто жил еще идеалами русской вольницы, идеалами казацкого «вольного товарищества». Ибо идеал этот глубоко вкоренился в русскую народную душу. Он стал одной из стихий русской народной толщи, стихией также подземной, вулканической³¹.

В России понятия права и религиозной правды не срослись в народном сознании. Но не только народном. Степун, будучи религиозным либералом, как и Соловьев, констатировал, тем не менее, антиправовую направленность даже и религиозной русской мысли.

Русская религиозная философская школа никогда не понимала, что во всякой действительно совершенной форме (научной, художественной, правовой) неизбежно наличествует некоторый минимум религиозного содержания, ибо всякий образ совершенства

³⁰ *Степун Ф.А.* Мысли о России. Очерк VIII. Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция // *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избр. соч. Вступ. статья, составление и комментарии В.К. Кантора. М., 2009. С. 414.

³¹ *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство // *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М., 1998. С. 101.

возможен только как отображение абсолютного, совершенного Существа³².

С этим непониманием связаны все типично русские оценки и утверждения — окончательно непонятные для европейца и такие почти самоочевидные на характерно-русский слух.

Что право может быть не могилой правды, а ее прославлением, что простая порядочность никоим образом не может быть простою вещью, а неизбежно должна быть вещью весьма сложною — это для философской стихии русского духа никогда не было по-настоящему убедительно. Оттого были ей так близки бездны и безмерности Достоевского и так далеки меры и закономерности Пушкина³³.

Однако, утверждал Степун, нормальная порядочность никоим образом не может быть простою вещью, а неизбежно — весьма сложною и религиозно организованною, как это есть в Европе. Как я уже упоминал, в русских романах («Преступление и наказание», «Братья Карамазовы» Достоевского и «Воскресение» Л. Толстого) проблема права становится предметом художественного анализа. Толстой, однако, просто отверг систему гражданско-правового устройства, заявив, что оно против человека. А у Достоевского праву противостоят «народная правда». Как он сформулировал в последнем романе, «мужички за себя постояли» и «покончили Митю», то есть осудили героя, *формально* невиновного в убийстве. Но они судят якобы по *Божьей правде* его за *намерения*.

И все бы хорошо, если бы народная правда и впрямь равнялась христианской правде. По мысли Степуна,

всякий добрый европеец, не верующий в Бога, далеко еще не безбожный человек; в нем в той или иной степени всегда или почти всегда жива вера: вера в нравственность, в право, в культуру, в науку, во все ризы отрицаемого им Божества. Народная же Россия всем этим верованиям всегда была чужда. Никогда не верила она ни

³² Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избр. соч. Вступ. статья, составление и комментарии В.К. Кантора. М., 2009. С. 413.

³³ Там же. С. 414.

в науку, ни в право, а всегда только в Бога, в нагого, не облаченного Бога³⁴.

И катастрофа произошла тогда, когда в революцию случилось мгновенное падение, крушение народной веры. Нерасчлененность, неоформленность народного сознания не дала ему удержаться во внешних формах. Вера в *нагого* Бога сразу, почти без перехода, как плюс бесконечность на минус бесконечность, перешла в *голое* циническое безбожие. В этом срыве народной души, полагал Степун, и надо искать объяснение как невероятной напряженности и высоты метафизической проблематики русской революции, так и ее предельному окаянству. Как увидел сразу Н.В. Устрялов, «думали перерасти “правовое государство”, а на деле не доросли до него»³⁵. Таким образом, народная правда оказалась губителем только еще утверждавшегося в России правового сознания.

Для Степуна спасение демократии и свободы личности в одном — в придании культурным ценностям религиозной санкции. Но для этого и Церковь должна быть свободна, а не раздираться конфессиональными ссорами, тем более не пачкаться сервильным угождением сильным мира сего. А чувствующим себя христианами главное — «*не предавать религиозного смысла свободы*»³⁶ (Курсив Ф. Степуна).

Степун ищет путей, которые позволили бы не просто оживить православие в России, но сделать его основой демократических изменений. Иными словами, решить вопрос «о возможной роли православия в судьбе пореволюционной России»³⁷. Ведь он не раз говорил, что Россия может ждать от своих изгнанных мыслителей не организации вооруженной интервенции, а той идеологии, которая позволит ей существовать достойно. Так способно ли на это православие? Он предлагает следующее рассуждение. Даже

³⁴ Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк VII // Там же. С. 407–408.

³⁵ Устрялов Н.В. «Товарищ» и «гражданин» // Устрялов Н.В. Очерки философии эпохи. М., 2006. С. 170.

³⁶ Степун Ф. Задачи эмиграции // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избр. соч. Вступ. статья, составление и комментарии В.К. Кантора. М., 2009. С. 556.

³⁷ Степун Ф. Христианство и политика // Там же. С. 503.

оставляя в стороне историю демократии, нельзя не видеть, что ее основной принцип — *принцип защиты свободы мнения как формы коллективного искания освобождающей истины* — должен быть близок духу христианской политики. Конечно, *верховная Истина* в христианстве дана. Но в своем нераскрытом виде она недостаточна для разрешения конкретных, культурно-политических и социальных вопросов. <...> Миросозерцательное раскрытие верховной Истины христианства возможно в православии <...> лишь на путях личного религиозного творчества. Пути эти неизбежно приводят к многообразию христианских миросозерцаний, а тем самым и к многообразию решений тех или иных социально-политических вопросов³⁸ (Курсив Ф. Степуна).

А уж многообразие политических миросозерцаний само требует демократической, а не тоталитарной организации политической жизни.

Мы свидетели того, что ситуация разворачивается в прямо противоположную сторону. И на православно-государственной основе снова строится идеология, требующая ориентироваться и опираться на «народную правду».

³⁸ Степун Ф. О человеке «Нового Града» // Там же. С. 567.

ПРАВО КАК ПУТЬ К ПРАВДЕ. РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРАВЕ И СПРАВЕДЛИВОСТИ С.Н. БУЛГАКОВА

Регула М. Цвален

«Справедливость» — идеал каждого человека, или, по крайней мере, каждого человека современности: в этом Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944) в 1903 г. убежден. Но, к сожалению, невозможно найти даже двух человек, обладающих одинаковым представлением о конкретном воплощении этого идеала. Главную причину разногласий Булгаков видит, прежде всего, в ограниченности индивидуальной перспективы, обусловленной социальным или классово-психологическим влиянием и личными интересами. Поэтому политика всегда полна конфликтов, подчас и кровавых¹. С точки зрения Булгакова, институт *права* играет важную роль в связи с проблемой гарантии справедливости по отношению ко всем. Смысл истории Булгаков видел в постоянном стремлении к идеальному соотношению свободы каждого и справедливости для всех. Право не тождественно со справедливостью, но оно — важнейший, подвластный историческим изменениям и, прежде всего, всегда способный к усовершенствованию инструмент, служащий справедливости².

Политика для Булгакова — задача последовательного осуществления общих идеалов. Он считал своим моральным долгом развить модель справедливого общества или, по меньшей мере, попытаться это сделать. Сильное впечатление на Булгакова произвела идея «мирского аскетизма» Макса Вебера, укрепившая его в убеждении, что он как религиозный человек должен обратиться к миру, а не отрешиться от него. Во имя исполнения этого морального долга Булгаков со своей семьей в 1906 г. переезжает из

¹ Булгаков С.Н. О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895—1903. М., 2006. С. 684—688.

² Булгаков С.Н. Христианская социология // Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2. С. 537—538.

Киева в Москву, чтобы использовать новые, открывшиеся в результате первой русской революции политические возможности³. Орловская губерния, где родился Булгаков, избирает его в 1907 г. депутатом во Вторую Государственную Думу как беспартийного «христианского социалиста». Этот опыт, как известно, значительно отрезвит его видение возможностей реально-политического воздействия. В дальнейшем будет, однако, видно, что рукоположение в священники Булгакова в 1918 г. нельзя толковать как уход «из мира сего»; напротив, именно в революционные годы оно было политическим актом, придавшим булгаковской борьбе за справедливость и свободу новую глубину.

Ниже мы рассмотрим три фазы, которые прошел Булгаков в своих размышлениях на тему справедливости и права. В первую очередь, будет рассмотрен его *поиск социального идеала*, затем — *монархическое искушение персонализма* и в заключение — *принцип свободы в политике и церкви*.

1. Поиск социального идеала

В трактовке метода осуществления социально-политических идеалов Булгаков определенно не хотел отклоняться от марксизма. Однако как высший идеал политического действия он рассматривал не свободу рабочего класса, а *свободу* каждой отдельной *личности*⁴. Хотя он и оставил занятия фундаментальными исследованиями в области философии права своему другу Павлу Новгородцеву⁵, однако, будучи еще марксистом, Булгаков уже связывал идею экономической борьбы классов с идеей «борьбы за право», которая сделала знаменитым немецкого юриста Рудольфа фон Иеринга. От него он перенял также понятие права как исторически переменной

³ Кейдан В.И. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 108–109.

⁴ Булгаков С.Н. О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. М., 2006. С. 689–690.

⁵ Ср.: Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1917.

величины. Фактор непостоянства права, синтезирующего в себе идеал и личный интерес, заключается прежде всего в области интересов⁶. В неразрывной связи права и хозяйства Булгаков следует, кроме того, неокантианцу Рудольфу Штаммлеру, определявшему хозяйство как *материю*, а право — как *форму* социальной жизни⁷. Булгаков определяет хозяйство как «социальную организацию производства», а «право» — как его инструмент. Поэтому адекватное исследование и того, и другого надлежит проводить не юриспруденции, не экономическим наукам, а социологии⁸. От правоведа Поля Йоханнеса Меркеля Булгаков заимствует рассмотрение права как компромисса между социальными классами⁹.

Критика Маркса Булгаковым направляется, в первую очередь, на попытку отделить социальную политику от *морали*. Такой подход обречен на провал, поскольку справедливость есть идеальная норма, а не историческая необходимость: как раз рассмотрение человека с материалистической точки зрения должно привести к выводу, что в действительности люди *не равны*. Но для Булгакова так же далек от реальности и диаметрально противоположный подход, а именно, попытка заменить социальную политику, регламентированную правом, «так называемой личной моралью». Булгаков критикует «старых славянофилов», а также, прежде всего, Льва Толстого, за попытку разрешить все социальные проблемы на личностно-этическом уровне. Они особо осуждали правовые инструменты социальной организации «гнилого Запада», поскольку те содержат элемент насилия. Этот подход Булгаков определял

⁶ Булгаков С.Н. О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. М., 2006. С. 667; Булгаков С.Н. Хозяйство и право // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. М., 2006. С. 452–455.

⁷ О концепции Рудольфа Штаммлера см.: *Vorländer K. Die Geschichte der Philosophie*. 1902. Online unter <http://www.textlog.de/6609.html> (Zugriff am 01.12.2010).

⁸ Булгаков С.Н. Хозяйство и право // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. М., 2006. С. 434–441.

⁹ Там же. С. 456.

как социально-политический нигилизм. Непозволительно перед лицом социально-экономических проблем современности только «распахивать свой клочок земли», должно развивать также сферы внеличных отношений — сферы государства, права, хозяйства¹⁰. Христианская этика отличается, по мнению Булгакова, как раз тем, что она *преображает* государственные институты в *инструменты* осуществления добра, а не отвергает их радикально как таковые¹¹. Однако Булгаков был согласен с критическим отношением к бесчеловечным механизмам и в поиске «личного» отношения к государственным институтам пришел к выводу, что наиболее уместен социологический подход, который исследует «лес», не забывая о его составляющих — отдельных деревьях¹².

Творчество Владимира Соловьева оказывается для Булгакова важным примером поиска синтеза свободы и справедливости, а также попытки решить вопрос о соотношении права и морали, или, точнее, апологии права, которую Соловьев дал в работе «Оправдание добра» (1897). Булгаков включается, таким образом, в новый дискурс философии права в России, в котором уже не спорили на тему, хорош институт права или нет, а ставили целью наилучшую защиту права. При этом речь шла, в первую очередь, о том, существуют ли определенные идеалы в форме данных *естественных прав* или же действует исключительно *позитивное право*, основанное на договоре между людьми. Позиция Соловьева в этой дискуссии была неординарна, поскольку он обосновывал позитивное право с помощью тех же норм, отстаивая которые, славянофилы или анархисты, например, отвергали позитивное право: правовое принуждение не подрывает свободу и справедливость, а гарантирует их; мораль и право взаимно обуславливают

¹⁰ Булгаков С.Н. О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. М., 2006. С. 670–671.

¹¹ Булгаков С.Н. Простота и опрощение // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 288–298.

¹² Булгаков С.Н. Христианская социология // Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2. С. 531.

друг друга¹³. Для Булгакова наивысшая заповедь Евангелия «Люби ближнего как самого себя» — одновременно и наивысшая норма социальной жизни. В силу богоподобия каждый человек обладает безусловным достоинством, а потому право на справедливость есть абсолютное естественное право. Это естественное право дает основание для критики и изменения относительного позитивного права, а, в крайнем случае, легитимирует даже революцию¹⁴. Вследствие исторической изменчивости позитивного права политические программы должны ориентироваться на реально-политические, а не утопические цели. Согласно Булгакову, необходимо добиваться конкретных законодательных изменений, которые соответствовали бы новейшим научным познаниям. Поскольку основа права — мораль, реальная политика не должна довольствоваться лишь «малыми делами»¹⁵, но должна добиваться осуществления идеалов, принимая, таким образом, вызов великих исторических задач¹⁶.

Для этого, однако, необходима *власть*. Анализом этого понятия Булгаков занят еще перед революцией 1917 г. Хотя социальные нужды и связаны со злоупотреблением властью, однако анархическое отрицание власти не решает никаких проблем вовсе. Как обычно, Булгаков попытался найти позитивный подход и к

¹³ *Schlichter A.* Recht und Moral: Argumente und Debatten “zur Verteidigung des Rechts” an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Russland. Zürich, 2008. S. 110.

¹⁴ *Булгаков С.Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. М., 2006. С. 672–676.

¹⁵ «Философия малых дел» была предметом дискуссии в «Московском еженедельнике» около 1909 г. Ее защищал Евгений Трубецкой, осуждавший революционный пафос «все или ничего» и призывавший общество к организации частных инициатив, чтобы постепенно основать гражданское общество. (*Туманова А.* Ресурсы нации. Добровольные организации и общественность города Москвы в начале XX века // Россия XXI. 2005. № 1. С. 97.)

¹⁶ *Булгаков С.Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. М., 2006. С. 683–684.

этому негативно окрашенному понятию, размышляя о том, что значила власть *перед* грехопадением. Он пришел к следующему заключению: власть и справедливость — атрибуты Божественного творца. Следовательно, человек как подобие Бога также обладает этими потенциями, позволяющими ему *осуществлять* свою волю и *организовывать* общественную жизнь, а значит, предполагающими *авторитет* и *лояльность*. В грехопадении всякое равновесие нарушено: авторитет превратился во властолюбие, лояльность — в раболепие. В крайних случаях искаженное отношение к власти проявляется в авторитаризме и анархизме, обычно же — в дуализме естественного и позитивного права. *Право* — неотъемлемый элемент власти — ее «высказанное слово»¹⁷. Власть и право являются в государственности средствами борьбы против внешних и внутренних врагов, то есть против зла. Демократическое правовое государство для Булгакова — *религиозно-этический минимум*, добросовестная попытка охранения благополучия и свободы народа. Однако это остается лишь «негативным откровением власти». «Позитивным откровением» может быть лишь преодоление всякой политики религией¹⁸. В связи со своим негативным опытом в беспросветно разобщенной Думе, Булгаков некоторое время грезит о справедливом владыке, который объединил бы все идеалы в одном лице и был бы выше всех межличностных конфликтов. Ниже эта фаза будет именоваться как «монархическое искушение персонализма».

2. Монархическое искушение персонализма

Идея достоинства человеческой личности в русском персонализме переживает взлет, реагируя, таким образом, на социалистический пафос равенства. К тому же идея персонального призвания спо-

¹⁷ Это высказывание надо было бы рассмотреть в контексте философии имени Булгакова.

¹⁸ *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний. Созерцания и умозрения // Первообраз и образ. Соч. в 2 т. М., 1999. Т. 1. С. 336–345.

собствовала укреплению убеждения, что *отдельная* личность, особенно преуспевшая на пути к совершенству, может вести других людей лучше, нежели парламент, полный небезупречных забияк. В пражской эмиграции Булгаков размышлял об объединении монархии и демократии под руководством церкви: он понимал политическую власть как следствие *персональной харизмы* и как «очень существенную церковную функцию» на пути воплощения царства Божьего. Поскольку церковь — это весь народ, правитель должен быть *избран* народом и им же *помазан*. В церковном смысле демократия соответствует учению о «царственном священстве и о богосыновстве всякого христианина», которое, однако, не противоречит идеям иерархии и личной харизмы, а, напротив, дает им основание¹⁹. Булгаков пока настаивал, что харизмой политической власти должен наделяться лишь *один* человек. Тем не менее, позиция церкви должна оставаться независимой и — согласно слову апостола Павла — лояльной по отношению ко всем формам политической власти (даже если эта власть — советская), но лишь до тех пор, пока не нарушены Божественные законы. Этот вопрос ожесточенно обсуждался *Братством Святой Софии*, группой ссыльных православных профессоров, после публикации книги Михаила Зызыкина *Царская власть и закон престолонаследия* в 1924 г.²⁰ Почти все члены сообщества рассматривали монархию как идеальное воплощение *неделимой* политической власти — принцип разделения властей во всех этих дискуссиях даже не упоминался²¹. Лишь Николай Лосский подчеркивал, ссылаясь на концепт *соборности*, что и православная церковь управляется

¹⁹ Братство во имя св. Софии. «О царской власти». Протоколы заседаний 13. и 27. XI. н. ст. 1924 (Прага) // Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939 / Публ. Н.А. Струве. М., Париж, 2000. С. 48–51, 61–63.

²⁰ Зызыкин М. Царская власть и закон о престолонаследии в России. София, 1924.

²¹ Бибихин В.В. Софиология о. Сергия Булгакова // Религиозно-философский путь. М., 2003. С. 83.

соборным образом²². Лосский противился слишком тесной связи православия с монархией и пытался толковать демократию в соответствии с «органическими» и «личностными» ценностями, которые его оппоненты *противопоставляли* «механистической демократии». Согласно Лосскому, из современного кризиса может вывести только усиленное «социальное творчество», а не возвращение к изжившим себя моделям²³.

Кажется, Лосский убедил Булгакова, поскольку в одной из лекций о «христианской социологии», прочитанной уже в 1927 г. в *Свято-Сергиевском православном богословском институте* в Париже, Булгаков совершенно недвусмысленно говорил о том, что нельзя переоценивать харизматический характер монархической власти и что политическая ответственность слишком велика, чтобы покоиться на плечах отдельного человека. Власть — он использует понятие Федорова — *общее* дело христианского народа²⁴. К этому времени Булгаков считал современное человечество уже достаточно зрелым для того, чтобы отдать свободе приоритет в церкви и политике.

3. Принцип свободы в церкви и политике

Этот поворот очевидным образом связан с обращением Булгакова к *теологическому мышлению*, хотя данная связь может показаться неожиданной. Исторические события, похоже, не только вынудили его, но и вдохновили на противоположный подход к проблеме социального идеала: теперь Булгаков анализирует не социально-

²² Братство во имя св. Софии. «О царской власти». Протоколы заседаний 13. и 27. XI. н. ст. 1924 (Прага) // Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923—1939. М., Париж, 2000. С. 56.

²³ Лосский Н.О. Органическое строение общества и демократия // Современные записки. 1925. № 25. С. 334—355. Goerdts W. Sobornost // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hg. v. Ritter J., Gründer K. Basel, 1995. Bd. 9. S. 997.

²⁴ Булгаков С.Н. Христианская социология // Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2 С. 542.

политические, а *метафизические интерсубъективные отношения*, которые рассматривает как *подобие Божественного* триединства. При этом человечество он определяет как *многоипостасность*, в которой равноправные ипостаси составляют в своей общей природе единое целое — по аналогии с тремя Божественными ипостасями, но в большем числе²⁵. Это отдаляет Булгакова от монархизма и восстанавливает его позитивное отношение к «интерперсональным государственным формам».

Отныне в своих лекциях о христианской социологии Булгаков дистанцируется и от Соловьева: право — это не моральный минимум, а нечто намного *большее*, ибо основывается на моральных нормах. Но право не зависит от морали в тех случаях, когда оно касается *всех* граждан и их конкретных действий, мораль же обращается к совести *отдельной* личности. Интересно замечание Булгакова о том, что правосознание не только позитивного, но и естественного права подвластно историческим изменениям: правосознание меняется, если в ходе исторического развития изменяется человеческая совесть. Соответствующая подгонка позитивного права к исторической ситуации должна по возможности осуществляться путем реформирования. Христианство, например, преодолело рабство не насильственной сменой строя, а способствуя эволюции сознания христиан, несмотря на то что у многих христиан по отношению к чернокожим процесс эволюции протекал очень медленно. В противоположность индийской кастовой системе христианское правосознание основывается на принципе достоинства каждой человеческой личности. Этот принцип согласуется с римским правовым понятием *equitas*, подразумевающим отсутствие привилегий. Булгаков энергично возражает и Толстому: до тех пор, пока на Земле не наступит всеобщее благоденствие, государство не может прощать преступника, а должно наказывать его во имя

²⁵ Согласно тринитарному догмату Первого Константинопольского Собора 381 г. (Ср.: *Zwahlen R.* Das trinitarische Konzept der Person bei Nikolaj Berdjajev und Sergej Bulgakov // *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie* / Hg. Haardt A. und Plotnikov N. Münster, 2011).

защиты остальных; естественно, позитивная цель права — это установление нравственного жизненного порядка, а негативной функцией права, в первую очередь, является защита жизни каждого человека от посягательств со стороны других²⁶. Однако и для суда государственной власти, согласно Булгакову, человеческая жизнь должна остаться неприкосновенной: уже в 1906 г. он выступал против смертной казни²⁷.

Как уже упоминалось, в конце 20-х гг. Булгаков отрицал неотделимость православия от монархии. Вполне вероятно, что этому содействовала его полемика с консервативными евразийцами²⁸. Отныне он приводит в пример Америку, страну реализованной политической справедливости, где народ легитимирует правительство, а правительство руководствуется правами человека и гражданскими правами. Принцип свободы личности уже восторжествовал, а безусловное достоинство детей Божьих охраняется правами человека и гражданскими правами. Однако нельзя упускать из виду принцип повиновения: как повиновение не следует приравнивать к рабству, так и свобода не должна вести к эгоизму²⁹. Соблюдение равновесия свободы и справедливости, авторитета и лояльности Булгаков рассматривает теперь как важную социальную задачу церкви.

В своей книге об «Учении православной церкви» 1932 г. Булгаков превозносит структуру православной церкви как наилучшим образом соответствующую свободному духу времени. Булгаков рассматривал автокефальную структуру православной церкви как

²⁶ Булгаков С.Н. Христианская социология // Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2. С. 537–540.

²⁷ Гернет М.Н., Гольдовский О.Б., Захарович И.Н. Против смертной казни. М., 1906.

²⁸ Булгаков упрекал евразийцев прежде всего в том, что они злоупотребляли церковью в национальных целях (Колеров М.А. Братство св. Софии. «Веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. М., 1994. № 10. С. 148).

²⁹ Булгаков С.Н. Христианская социология // Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2. С. 545–547.

модель будущего, которая полностью отвечает требованиям демократизации и глобализации. Он говорил о «процессе объединения исторического человечества»: в противоположность «протестантскому распылению» и «духовному деспотизму» римско-католической церкви, самобытность православных поместных церквей в сочетании с сохранением их духовного единства сможет и в будущем хорошо соответствовать духу времени. Результирующие из этого «большую неровность и пестроту» нужно будет преодолевать уже не централистическим деспотизмом, а «внутренним естественным сближением народов и национальных церквей, которое совершается в силу естественного процесса»³⁰.

Как и в ранние годы, Булгаков вновь отстаивает релятивизм средств для неизменной цели. Абсолютной ценностью, с которой должны согласовываться все политические инструменты, является «свобода личности, правовая и хозяйственная»³¹. Поэтому коммунизм нужно отвергнуть как систему духовного рабства, несмотря на некоторые его социальные достижения. Здесь мы вновь сталкиваемся с тесной связью хозяйства и права у Булгакова. Согласно Булгакову, справедливая форма хозяйствования содержится в комбинации капитализма и социализма.

В новом общественном идеале Булгакова глобализация представляет собой позитивный процесс, в ходе которого человечество объединенными силами стремится к подлинному осуществлению свободы и справедливости, не пренебрегая при этом автономией — или автокефалией — отдельных культур, народов и церквей. Возможность эта действительно дана, ибо — согласно Булгакову — каждый творческий и конструктивный акт человеческой деятельности наполнен одним и тем же Святым Духом, даже если человек этого и не осознает³². С одной стороны, человечество приближается к «единству многообразия» с помощью *внешних* средств, к примеру,

³⁰ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Париж, 1991. С. 212–213.

³¹ Там же. С. 367.

³² Булгаков С.Н. Утешитель. М., 2003. С. 260.

путем всеобщего признания прав человека и гражданских прав. С другой стороны, именно церковь должна позаботиться о *внутреннем* сближении людей. В этом отношении 1930-е гг., которые расцениваются как золотой век христианского экуменизма, подавали большие надежды³³. Булгаков призывал, в первую очередь, церкви, и в особенности Русскую православную церковь, способствовать принципу свободы и «*народовластия в душах*»³⁴. При этом разделение церкви и государства было для него особенно важно, поскольку модель вероисповедного государства уже устарела.

Отделение Церкви от государства фактически может иметь разное содержание, от открытого гонения на веру, как теперь в России, до полной свободы вероисповедания (как в Американских Соединенных Штатах). Последняя есть в настоящее время наиболее благоприятный и нормальный режим для Церкви, который освобождает ее от соблазна клерикализма и обеспечивает возможность беспрепятственного развития³⁵.

Булгаков был убежден, что влияние церкви на общественную жизнь должно более осуществляться не «сверху и извне», а «изнутри и снизу». Не государственная церковь, а демократическим образом участвующий в законотворческих процессах церковный народ сформирует государство и будет мерить его идеалом справедливости. Влияние церкви на души должно осуществляться отныне не принуждением сверху, а исключительно «путем свободы, которая, единственно, соответствует достоинству христианскому»³⁶.

Пер. с нем. Марии Варгин, ред. Н.С. Плотникова

³³ Vallière P. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh, 2000. S. 282.

³⁴ См., например: Freedom of Thought in the Orthodox Church (1936) // A collection of articles by Fr. Bulgakov for the Fellowship of St. Alban and St. Sergius / Publ. Fellowship of St. Alban and St. Sergius. London, 1969. S. 33, 36.

³⁵ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Париж, 1991. С. 342–343.

³⁶ Там же. С. 344.

НАРОДНЫЙ ПОДЪЕМ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ «ВЕХОВЦЕВ»¹

Зверт ван дер Звееде

...Семь врачей семью лекарствами лечат
больного.

Дмитрий С. Мережковский, 1909²

В то время, когда мы спрашиваем его: «Кто
же те *аристократы*, которые должны нами
управлять?», демократ обращается к наро-
ду, чтобы дать ему право на решение.

Бернар Манен, 1996³

Современная политическая мысль и прак-
тика Запада также могут быть рассмотрены
в свете «Вех».

Маршалл Шац /

Джудит Циммерманн, 1986⁴

1. Введение

Не так уж много аргументов требуется привести, чтобы признать оправданность обсуждения политической философии «веховцев». Во время дискуссий, которые последовали сразу после опубликования сборника статей «Вехи» [*Bexi / Signposts / Wegzeichen*, 1909] и которые были в большей степени посвящены восприятию «веховцами» текущих вопросов и, прежде всего, возможным последствиям их

¹ Английская версия данной статьи будет опубликована в кн.: Landmarks Revisited: The Vekhi Symposium One Hundred Years On / Robin Aizlewood and Ruth Coates (Eds.). University of Wisconsin Press, 2012.

² Мережковский Д.С. Семь смиренных // Вехи: Pro et Contra / Сост., вступ. ст. и прим. В.В. Сапова. СПб., 1998. С. 98.

³ Manin B. Principes du gouvernement représentatif. Paris, 1996. P. 205.

⁴ Schatz M.S., Zimmermann J.E. (ed.) Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. Irvine CA, 1986. P. XXIV.

вмешательства в текущие дела, аспекту их политической философии было уделено недостаточно внимания⁵. Он также остался недостаточно исследованным в научной литературе, стремившейся сконцентрироваться на религиозной философии авторов, их концепциях религии, философии и «интеллигенции» и, не в последней степени, на вопрошании о том, были ли «правы» «веховцы» в свете русской традиции «пророчества» Более того, «веховцы», как известно, сами полагали, что «в “Вехах” политика занимает сравнительно небольшое место»⁶. Несомненно, это может быть верно в отношении политики в ее прямом смысле — в смысле партий, политических направлений и действий; однако, даже здесь можно не согласиться: «“Вехи” заявляли о своем положении над политикой... Но моральная и культурная критика, представленная в сборнике, на самом деле скрывала политический мотив. <...> Реальная политическая атака со стороны сборника заключалась в попытке разрушить неформальную коалицию между либералами и левыми, которая характеризовала политику кадетской партии»⁷. В то же время одна из причин, в силу которой сборник оказал свое влияние, заключается в попытке вмешательства в само основание любой «политики»: природу политического, отношения между истиной и властью и, прежде всего, роль «интеллигенции». Таким образом, настоящая работа стремится оценить политическую философию «веховцев», которая имплицитно (а иногда и менее имплицитно) содержится в семи статьях, составляющих сборник «Вехи». Хотя «Вехи» и не представляют собой в явном виде трактат по политической философии, особая политическая философия все же обретает определенные очертания на страницах этого знаменитого «сборника статей», переизданного пять раз в течение одного года и получившего вторую жизнь, когда

⁵ См. сборник: Вехи: Pro et Contra / Под ред. В.В. Сапова. СПб., 1998, в крайне ценной серии «Pro et Contra» выходящей в РХГИ, С.-Петербург.

⁶ Изгоев А.С. Соль земли // Вехи: Pro et Contra. С. 485.

⁷ Schatz M.S., Zimmermann J.E. (ed.) Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. XVII.

в конце 80-х гг. стало возможным переиздание этого прежде запрещенного сборника⁸.

Данная работа состоит из трех частей. В первой части будет представлена в виде гипотезы концепция взаимодействия между социальной динамикой и политическими процессами, призванная отстоять тезис, что «Вехи» находились в самом средоточии этого взаимодействия и были им глубоко затронуты. Вторая часть будет посвящена основному вопросу, обсуждаемому в «Вехах», а именно — связи между демократическим режимом и идеей целостного мировоззрения; я рассмотрю эту тему в контексте обсуждения социальной и политической философии основного предшественника и вдохновителя мысли Серебряного века — Владимира Соловьева (1853–1900). Наконец, в третьей части будет предпринята попытка систематического анализа политической философии авторов «Вех» в целом (не упуская различий между ними). Во избежание недоразумения, следует уточнить, что выражение «политическая философия» обозначает не мнения и позиции «веховцев», а их общую концепцию политики и политического.

Чтобы прояснить, каким образом рассматривается эта тема в настоящем исследовании, необходимо сделать три предварительных замечания. Прежде всего, задача автора заключается в том, чтобы понять, а не оценивать и уж совсем не осуждать «веховцев». Это важно также в связи с тем, что «Вехи», несмотря на их «примирительные» устремления или же, как раз, в силу этих устремлений, даже сегодня требуют от нас занять четкую позицию, поскольку нелегко размышлять о первых двух десятилетиях XX века русской истории, не имея твердых убеждений и не испытывая сильных эмоций. Вместо того, чтобы их утаивать под покровом ученой объективности, необходимо на них указать. Выражаясь более ясно, мое общее мнение относительно «Вех» есть смешение

⁸ Ibid. P. VII. См. также *Шелохаев В.В.* Предисловие // Вехи. Сборник статей / Сост. Н.М. Казакова. М., 1991. С. 5; *Schlögel K. (Hrsg.)* Wegzeichen; Zur Krise der russischen Intelligenz. Frankfurt am Main, 1990. P. 6; *Kelly A.M.* Which Signposts? // *Toward Another Shore; Russian Thinkers between Necessity and Change.* New Haven & London, 1998. P. 155.

раздражения и жалости, поскольку я считаю, что «веховцы», по существу, вели борьбу в заранее проигранном сражении элиты, которая даже не начала еще играть основную роль. Вокруг «Вех» витает дух трагедии, который, однако, не должен вставать на пути трезвого анализа.

Во-вторых, утверждение, что «веховцы» вели борьбу в проигранном сражении, может быть сделано лишь на основании того, что обычно называется ретроспективным взглядом. При чтении «Вех» от начала до конца трудно не поддаться соблазну, в свете более поздних событий, не вычитать в них некое предостережение от «принципиального революционизма»⁹, от специфического морального абсолютизма и нигилизма или от опасностей «инструментализации» политики, то есть пресловутой «якобинской» оправданности средств целями, что стало позднее клеймом большевистского режима¹⁰. Но в действительности в данном случае мы, скорее, сталкиваемся с тем, что можно назвать *ущербностью ретроспективного взгляда*, который приводит нас к проецированию более поздних событий на предшествовавшие им. Наглядный пример этого видения представлен в рецензии известного немецкого философа Рюдигера Сафрански на немецкое издание «Вех»,

⁹ Франк С.Л. (169/ 143/ 298). Все ссылки на текст самих «Вех» приводятся в скобках в следующем порядке: русское издание, английский перевод, немецкий перевод. В данном случае ссылка приводится на статьи: Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи: сборник статей. С. 169; Schatz M.S., Zimmermann J.E. (ed.) Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 143; Schlögel K. (Hrsg.) Wegzeichen; Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 298, ср. со статьей С.Н. Булгакова Героизм и подвигничество (60/ 30/ 105). NB: русское издание отличается от перевода тем, что статья Изгоева помещена в конце (поскольку он передал текст слишком поздно), наследуя изначальному изданию 1909 г., тогда как переводные издания придерживаются алфавитного порядка, принятого начиная со второго переиздания (см. Вехи: Pro et Contra. С. 782).

¹⁰ Cp. Freund L. L'essence du politique. Paris, 1986. P. 299; Oakeshott M. The Masses in Representative Democracy // Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis, 1991. P. 377, где проводится различие между парламентским и народным правлением, в последнем случае подразумевается «якобинизм»; ср. также Besançon A. Les origines intellectuelles du léninisme. Paris, 1977.

выпущенное Карлом Шлёгелем в 1990 г.: «Русские интеллектуалы европейского ранга... после неудавшейся революции 1905 года используют *передышку перед бурей*, чтобы побудить интеллигенцию к радикальной самокритике [курсив мой. — Э.в.д.З.]»¹¹. Для «веховцев» 1909 год, в самом 1909 году, никак не был интермедией или передышкой: они были настолько же мало осведомлены о том, что их ждет через восемь лет, насколько мы это знаем сегодня, пусть даже они сами десятилетие спустя и написали в сборнике «Из глубины», что «русское образованное общество в своем большинстве не вняло обращенному к нему предостережению...»¹², и, тем самым, способствовали утверждению такого ретроспективного взгляда.

Наконец, в-третьих, в настоящем исследовании предлагаются три различные значения выражения «политическая философия». Согласно первому, наиболее привычному (i), политическая философия — это специализированная отрасль философии, в центре внимания которой — «политические вопросы», то есть проблемы правления, справедливости, выработки решения, политических прав и свобод, партийной политики и т.д. Второе, в большей степени собственно философское, значение (ii) политической философии заключается в рефлексии над тем, почему эти вопросы являются, прежде всего, «политическими вопросами», что делает их «политическими». С моей точки зрения, они являются «политическими» в той мере, в какой их проявления могут приводить к «реальному конфликту» (в отличие от простого недовольства или неурядицы). Это их свойство Деррида удачно обозначил термином *politicité* [politicity, политичность]¹³. Данное значение помещает нас в пространство онтологии, и автор, следуя интерпретации, которую дает

¹¹ *Safranski R.* Tauben Ohren gepredigt. Russische Intellektuelle vor der Oktoberrevolution // *Die Zeit*. Nr. 11. 08.03.1991. P. 48.

¹² *Аскольдов С.А.* Религиозный смысл русской революции // *Из глубины*. Сборник статей о русской революции / С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.А. Булгаков и др. М., 1990. С. 19.

¹³ *Derrida J.* Politiques de l'amitié. Paris, 1994. P. 137; перевод французского термина *politicité* соответствует английскому *politicity*.

Шанталь Муфф немецкому мыслителю Карлу Шмитту, придерживается той позиции, что *все* социальное всегда также является «политическим» в данном специфическом значении. Тем не менее, это возможно в столь разной степени интенсивности, что иногда может даже сойти на нет: некоторые явления «политически нейтральны» в силу того, что они были *нейтрализованы*. Подобная нейтрализация по определению сама по себе не нейтральна, а политична. Вместе с тем, эти вещи *являются* — практически — нейтральными, так как они были *эффективно* нейтрализованы¹⁴. Итак, под утверждением, что «все есть политическое», не следует понимать ни то, что все есть *чисто* политическое, и ни то, что все есть *политика*, — совсем наоборот, это утверждение означает, что ничто не имеет чисто политического характера и что ничто не является аполитическим или неполитичным по существу. Соответственно, это также означает, что любое (социальное) явление неизбежно имеет политическое измерение: все потенциально подвержено конфликту и поставлено под вопрос. Тогда здесь подразумевается рефлексивное понятие политической философии (iii), которое гласит, что политическая философия сама по себе всегда «политична», и, следовательно, имеет смысл рассматривать такой труд, как «Вехи», как *politicum* [πολιτικόν] специфического типа. Сам спор вокруг «Вех» доказывает, на самом деле, это третье значение.

2. Народный подъем, пришествие демократии

XIX век, помимо всего прочего, был веком глубинной социальной трансформации, характеризующейся такими ключевыми явлениями, как индустриализация, урбанизация и (социальная) демократи-

¹⁴ См. *Schmitt C. Der Begriff des Politischen*. Berlin, 1987, в частности «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen» (Р. 79–95); программу Муфф «рассуждать со Шмиттом против Шмитта» (*Mouffe C. The Return of the Political*. London & New York, 1997. Р. 2), см. *Mouffe C. The Return of the Political*. 1997; *Mouffe C. The Democratic Paradox*. London & New York, 2000 и *Mouffe C. et al. The Challenge of Carl Schmitt*. London & New York, 1999.

зация¹⁵. Российская Империя все в большей мере и с все большей скоростью вовлекалась в эти события на рубеже XIX—XX вв. На смену реформам Александра II, которые отвечали происходящим изменениям и облегчали их ход (например, отмена крепостного права), пришли российские правительства, которые следовали преимущественно консервативному курсу, колебавшемуся между вынужденными реформами и реакционной реставрацией старого порядка. По этой причине в начале XX в. существенно усилилось напряжение между самодержцем и правительством. И хотя оппозиционные течения расходились в своих оценках данных социальных процессов, все они разделяли представление о неизбежности последних. Россия, в конце концов, быстро становилась связанной с остальной Европой — социально, экономически и интеллектуально.

Эти социально-экономические процессы — повсюду в рамках европейского пространства и за его границами — сопровождалось призывами к политической реформе. Основываясь на первичности социального в том смысле, что должно существовать нечто, имеющее политическую форму, можно сказать, что политические формы суть попытки «соответствовать» социальной реальности. В то же время вопрос о том, насколько та или иная форма соответствует этой реальности, — сам по себе есть вопрос политического характера: прямая демократия или народное правление, представительная или парламентская форма правления, либерализм или корпоративизм — все это соперничающие программы для потенциально конфликтной социальной реальности, обретающей

¹⁵ Под «социальной демократизацией» автор подразумевает примерно то же, что и Алексис де Токвиль в своем анализе ситуации в США, а именно: ситуацию, при которой среди граждан отсутствует любое изначальное неравенство, основанное, к примеру, на кровных или племенных различиях. Например, любой гражданин может стать главой государства, будучи избран как его президент, что принципиально отличается от механизма становления королем (или царем), который основан на принципе генеалогии. (Автор сознательно исключает здесь из рассмотрения тот факт, что в том же XIX в. разделение по расовому признаку — цветное население в США, евреи в Европе и т.д. — заменило собой феодальные ограничения.)

свою форму. Общее предположение, лежащее в основе этого вывода, заключается в том, что в зависимости от степени, в которой внешние условия и/или внутренняя динамика рассматриваемого общества претерпевают изменения, его политическая форма или *полития* (*politeia*), также должна адаптироваться, быть приведена в соответствие и переродиться в новую форму; и в этот момент возможны различные, взаимно исключаящие друг друга, альтернативы¹⁶. В случае Западной Европы и Северной Америки выбор, в большинстве случаев, осуществлялся в пользу того или иного варианта представительной демократии, что объясняет, наряду с движением в сторону универсализации избирательного права, так называемую «первую волну демократизации»¹⁷.

Во время появления сборника «Вехи» Европа была на пороге наступления эры демократии. Россия не была исключением в этом отношении: ее *полития* оказалась под сильным давлением. Действительно, вслед за революцией 1905 г. изменения в сторону демократии осуществились, но они были свернуты несколько лет спустя. В подобной ситуации также существовало сильное давление, принуждавшее интеллектуалов быть политически активными. За исключением Гершензона, выступившего редактором сборника «Вехи», но бывшего во многих отношениях (в частности, в силу его восхищения позицией Л.Н. Толстого и политической неактивностью последнего) скорее чуждым кружку «веховцев», все авторы этого сборника занимали активную политическую позицию: начиная с лево-ориентированного легального марксизма и социал-демократии, переходя к либерализму и, в некоторых случаях, например в случае Изгоева (Ланде), сближаясь

¹⁶ Очень вероятно, что некоторые из этих альтернатив представляются более «реалистичными», чем другие, однако это еще не означает, что они менее политически окрашены, поскольку «реализм» — и в еще большей мере «прагматизм» — сам по себе лишь одна из нескольких возможных опций.

¹⁷ Huntington S.P. The Third Wave; Democratization in the Late Twentieth Century. Norman, 1991.

с неортодоксальным марксизмом¹⁸. За исключением Изгоева, все «веховцы» учились или жили на территории Германии. За исключением Гершензона, который основал Союз писателей и был его первым председателем, все «веховцы» были противниками советского режима. В то время, как Кистяковский умер в 1920 г., будучи профессором Киевского университета, а Струве, после недолгого членства в оппозиционном «белом» правительстве генерала Врангеля, покинул Россию в 1920 г., Булгаков, Бердяев, Изгоев и Франк были вынуждены эмигрировать из страны в 1922 г. на знаменитом «Философском пароходе»¹⁹. На приведенной ниже схеме представлены данные о политической активности «веховцев» и их постепенном смещении в сторону либеральной и «кадетской» позиций²⁰:

	Политическая активность	Легальный марксист	Социал-демократ	Союз освобождения	Кадетская партия	Депутатство в Думе
Н.А. Бердяев	да	да	да	да	член	
С.Н. Булгаков	да	да	да	—	член	1905–1907
С.Л. Франк	да	да	да	—	близок	

¹⁸ См. Изгоев А.С. Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: Pro et Contra. С. 505–511 — статья, в которой он замечает: «Что же касается “марксизма”, то я как был, так и остаюсь марксистом. Но я никогда не считал себя ортодоксальным “марксистом”...» (С. 505).

¹⁹ Более подробно об этом вынужденном отъезде и о некоторых из «веховцев» см. в *van der Zweerde E.* La place de la philosophie russe dans l’histoire de la philosophie mondiale // *Diogenes*. 224 (juillet 2008). P. 121–123.

²⁰ Источником данной схемы служит биографическая информация, которая содержится в русских, английских и немецких изданиях, используемых в настоящем исследовании, а также в работе: «Железный век» русской мысли. Памяти репрессированных / Сост. Б.В. Емельянов. Екатеринбург, 2004.

	Политическая активность	Легальный марксист	Социал-демократ	Союз освобождения	Кадетская партия	Депутатство в Думе
М.О. Гершензон	нет	нет	нет	нет	нет	
А.С. Изгоев (Ланде)	да	да	близок	лидер кружка	член	
Б.А. Кистяковский	да	был под влиянием	близок	один из основателей	член	
П.Б. Струве	да	да	союзник	один из основателей	лидер	1905–1907

Во избежание двусмысленности, следует заметить, что в настоящем исследовании используется античное понятие *полития*, которое может также означать, как это видно из названия известного трактата Платона, конституцию, общественный строй, государство или республику. Следуя за Лео Штраусом, я понимаю под *политией режим*, то есть общую политическую форму жизни общества: «Режим — это порядок, это форма, которая придает обществу его характер... образ жизни общества и в обществе... то целое, что мы сегодня привыкли воспринимать, главным образом, в фрагментарном виде...»²¹ Таким образом, *полития* включает в себя парламенты, политические партии, правительства и конституции; она охватывает как форму государственного устройства [*Staatsform*], так и форму правления [*Regierungsform*]; она содержит различные процедуры, репертуары и практики; и, наконец, она заключает в себе особенный этос, то есть согласованный набор

²¹ Strauss L. What Is Political Philosophy? // What Is Political Philosophy? And Other Studies. Chicago & London, 1988. P. 34.

ценностей и добродетелей²². В этой перспективе сам сборник «Вехи», равно как и обсуждение, возникшее в связи с ним, будучи общественными событиями в относительно свободной России, приходится рассматривать в рамках *политии* в той мере, в какой последняя определяет условия их возможности и легитимности. Тот факт, что оба явления имели место и были легитимны, служит показателем «политической формы жизни» российского общества того времени: трудно вообразить появление этого сборника ранее 1900 г. или позже 1920 г. Тем не менее, функциональная дифференциация общества той эпохи в равной мере была частью этого общего устройства: развитие относительно автономных и «аутопойетических» (Никлас Луман) «социальных систем», таких как церковь, рынок, государственная бюрократическая система и гражданское общество, которые были невообразимы в период античности и отсутствовали или сдерживались в до-модерных обществах, таких как Россия при царском режиме, продвинулось по мере развития соответствующих правовых и политических форм, составляющих *политию*²³. В связи с этим один из «веховцев», Михаил Гершензон, проявил себя в качестве настоящего провидца²⁴. Постепенное замещение иерархического общества функционально дифференцированным общественным устройством происходило параллельно с общественной демократизацией в токиллевском смысле, который был обозначен выше.

Таким образом, проведя различие между *социетальной* демократией и *политической* демократией, перейдем к следующему вопросу: что *есть* демократия. Какая *полития* может ей соответствовать? Для

²² Первое приближение к пониманию демократии в этом тройном смысле (режим, социальный феномен и этос) представлено в работе *van der Zweerde E. Democracy World Wide? A Reflection on the Questions "What Is Democracy?" and "What Is It Good for?"* // *Democracy*. 35 (2009). P. 10–22.

²³ Системно-теоретический анализ, дающий ясное представление об этом переходном периоде в России, можно найти в работе *Kretschmar D. Identität statt Differenz; zum Verhältnis von Kunsttheorie und Gesellschaftsstruktur in Russland im 18. und 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, 2002. P. 104–105.

²⁴ *Гершензон М.О.* (103–108/ 66–69/ 169–175).

того, чтобы дать ответ на этот вопрос, следует прибегнуть к классической классификации *политии* в ее шести формах, три из которых «правильные», а три — «искаженные»²⁵.

Правильные формы	Количество правителей	Искаженные формы
Монархия	Один	Тирания
Аристократия	Несколько	Олигархия
«Хорошая демократия»	Множество	Демократия толпы/ тирания большинства

Другие эмпирические формы, а именно: бюрократия, геронтократия, технократия, экспертократия, иерократия и клептократия, — по сути лишь варианты олигархии: в случае их позитивного проявления они сближаются с аристократией, но в любом случае они указывают на правление *некоторых* с одновременным исключением всех остальных. Искажения могут иметь место во всех трех политических формах; однако если тираническая монархия может быть превращена в добродетельную монархию, а место олигархической элиты может унаследовать добродетельная элита, стремящаяся к всеобщему благу, то в случае с демократией все не так очевидно: именно по этой причине Платон и Аристотель считали, что разница между «хорошей» и «искаженной» демократией относительно невелика. Поскольку правление осуществляется «народом», постольку найти альтернативный *демос* становится затруднительно; следовательно, искажение оказывается внутренним свойством. Мыслители античности достаточно быстро пришли к этому заключению, и потому относительно демократии они указывали на меньшее различие между добродетельной и порочной формами ее проявления, чем в двух других случаях. Сам термин *демос* указывает на эту двойственность, обозначая одновременно народ в политическом смысле и жалкое собори-

²⁵ Эта схема основана прежде всего на работах Платона «Политик» *Politikos* 302c-e и Цицерона «О Республике» I 26–27.

ще. В случае добродетельного *демоса*, *политию* можно классифицировать как «массовую аристократию»²⁶, обозначающую политическую общность людей, которая базируется на широко распространенном среди граждан просвещении [*paideia*] — этот идеал также встречается в «Вехах»²⁷. Сам Платон не был столь уж антидемократичен, когда под *демосом* подразумевал общность добродетельных граждан²⁸.

Такое понимание *идеальной политики* отличается от более реалистичного идеала *смешанной политической организации*²⁹, встречающегося у Цицерона (и еще ранее — у Полибия) в описании Римской республики, которая, по их представлению, компенсировала недостатки *каждой* из чистых форм, выступая, таким образом, прототипом такой современной политической формы, как представительная демократия (в том ее значении, которое прослеживается от Джеймса Мэдисона до Бернара Манена)³⁰. В реальности, в рамках исторического развития, все политические режимы являются «суб-идеальными»: все они представляют собой компромисс по отношению к идеальной политической форме и в той или иной степени оказываются искажены. Другими слова-

²⁶ Хотя выражение это кажется далеким от демократии, сегодня его использует, например, Бенжамин Барбер в связи со своим понятием *сильной демократии* (см. *Barber B. Strong Democracy. Berkely & Los Angeles, 2003*).

²⁷ См. *Гершензон М.О.* (106/ 68/ 172) и *Струве П.Б.* (148/ 126—127/ 269).

²⁸ См. *Brooks T. Is Plato's Political Philosophy Anti-Democratic? // Anti-Democratic Thought / Kofmel E. (ed.) Exeter & Charlottesville VA, 2008*, а также *Strauss L. What is Political Philosophy? P. 36*.

²⁹ Что касается этого пункта, то я предлагаю отличать смешанную *политическую организацию, polity* (то есть сочетание монархических, аристократических и демократических элементов), от смешанного *правления, government* (то есть сбалансированного устройства различных ветвей власти, как в случае *trias politica*, — понятие о котором возникло уже в античности (см. Аристотель «Политика», Книга 4, XI.1 / 1297b 37 — 1298a 3).

³⁰ Цицерон «О Республике», II-29, and II-39, а также *Hamilton A., Jay J., Madison J. The Federalist 10. New York, 1937* и *Manin B. Principes du gouvernement représentatif. P. 66—67, 198—199*.

ми, они располагаются вдоль горизонтальной шкалы добродетели и постоянно находятся в процессе рождения, искажения и исцеления. Вместе с тем, этот процесс не тождественен возрастанию и убыванию политической активности членов общественного устройства (в ответ на осуществляющееся общественное развитие); также он отличается от происходящего уравнивания этой активности, которая исторически движется в сторону всеобщего избирательного права, основанного на принципе «один человек — один голос». Следовательно, чем более активно это участие и/или чем более оно равномерно, тем более демократическим является политический режим. Данное возрастание и убывание демократического участия вовсе не является гладким и мирным процессом — это процесс борьбы и столкновений, в зависимости от степени, в которой граждане претендуют на свою долю в распределении политической власти³¹.

В том *политическом* смысле, в котором демократизация означает рост демократических политических форм и практик, она способствует *социетальной* демократизации и сопровождает ее, то есть она приводит к равным отношениям между членами того или иного общества, постепенному или резкому исчезновению привилегий, общему сглаживанию социально-экономических различий, всеобщему распространению просвещения и т.д. Этот постоянный процесс (Западная Европа в настоящее время проходит следующий этап в этом процессе: учреждение форм прямой демократии, таких как референдум и суд присяжных) получил толчок за счет «демократического импульса» и черпает динамику за счет различных способов *реагирования* на него³².

³¹ См. *Mouffe C. The Democratic Paradox. London & New York, 2000. P. 3* и *Tilly C. Contention & Democracy in Europe. Cambridge, 2004; Tilly C. Regimes and Repertoires. Chicago & London, 2007.*

³² Под «демократическим импульсом» в настоящем исследовании подразумеваются некоторые формы политического участия, осуществляемого значительной частью населения впервые.

Вслед за Бернаром Маненом и Бенджамином Барбером я различаю *две* формы политической демократизации³³. Первая форма определяется возросшим прямым политическим участием *демоса* в правлении. Эта модель восходит к Жан-Жаку Руссо, а также встречается — в различных проявлениях — в рамках марксизма, ленинизма, популизма и даже фашизма (к примеру, идея аккламации, единодушного одобрения, в работах Карла Шмитта). В реальности, наиболее близкой к этой модели оказывается *полития* нескольких небольших швейцарских кантонов (местное самоуправление); другим проявлением этой модели являются такие формы прямой демократии, как референдум и демократия, осуществляющаяся на базе компьютерных технологий. Вторая модель политической демократизации — это представительная демократия, которую часто рассматривают в качестве «второстепенно наилучшего сценария» («second best scenario»), обусловленного сложностью и масштабом современных обществ (в отличие от модели афинского общественного устройства). Это описание, однако, опровергается Бернаром Маненом, который понимает представительную демократию, в первую очередь, как способ сохранения и поддержания демократического импульса, нежели доказательство его оправданности. Модель представительной демократии, которую Манен ассоциирует с именами Джеймса Мэдисона и Эммануэля-Жозефа Сийеса, стала преобладающим режимом в значительной части мира³⁴. На самом деле, она означает привнесение в управление аристократического элемента, но не в форме правления дворянства, а в форме правления избранной

³³ См. *Manin B. Principes du gouvernement représentatif*. P. 171–205, и *Barber B. Strong Democracy*. P. 140–162. Как отмечает Роберт Даль, очевидна ясность понятия демократии самого по себе, но сразу же возникает вопрос: кого следует считать «народом» и что означает для них «править»? [Даже простое соотнесение «народа» с множеством, плюралистичностью — то есть, скорее, с «ними», а не с «ним» — само уже дает ответ на этот вопрос.] См. *Dahl R.A. Democracy and Its Critics*. New Haven & London, 1989. P. 3.

³⁴ *Manin B. Principes du gouvernement représentatif*. P. 12–13; см. также *Held D. Models of Democracy*. Stanford, 2006. P. 70–75.

квалифицированной политической элиты (кроме того, во многих политических системах также произошло добавление монархического элемента — в форме избираемого президента). Таким образом, можно рассматривать данную модель как действующее решение проблемы, как это сделал, например, Макс Вебер³⁵, или критиковать существующие демократические режимы, как это делает Тилли³⁶, но в обоих случаях необходимо констатировать, что эта «смешанная форма общественного устройства» преобладает в современных демократических обществах. Следует признать, как это подчеркивает Тилли, что она является «редким, непредвиденным исходом острой политической игры»³⁷, то есть исходом *борьбы*. И «веховцы» находились в центре этой борьбы.

Одним из следствий (и отчасти оправданием) вовлечения все больших групп *демоса* в политическое управление является трансформация *социальных* (экономических, религиозных, этнических, культурных и т.д.) конфликтов в *политические*, разворачивающиеся как борьба в более или менее открытой публичной сфере, в выборных кампаниях, в парламенте и т.д.³⁸ Это следствие может иметь положительный эффект в виде заинтересованности граждан в исходе политической борьбы и их вовлеченности в политическое сообщество в целом, но ценой этой приверженности оказывается то, что социальный конфликт остается неразрешенным. По этой причине при демократии общество является разобщенным и находится в состоянии конфликта. Существование множества политических *партий*, как это следует из самого термина, указывает на расчленение общества и его исчезновение как некоего воображаемого органического целого, что объясняет, почему многие консервативные и корпоратистские мыслители (Г.В.Ф. Гегель,

³⁵ См. Weber M. Politik als Beruf // Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1988.

³⁶ Tilly C. Contention & Democracy in Europe. P. IX—X.

³⁷ Tilly C. Ibid. P. 6.

³⁸ По теме *агонистической* демократии см. работы Шанталь Муфф (Chantal Mouffe), Уильяма Коннолли (William Connolly), Ирис М. Янг (Iris M. Young) и Бонни Хениг (Bonnie Honig).

В.С. Соловьев), равно как целые институты, такие как Ватикан, испытывали благоговейный трепет перед стройным порядком, почему тоталитарные режимы предпочитают однопартийность (что есть, строго говоря, внутреннее противоречие) и почему монотеистические религии склонны признавать лишь две партии: партию Бога (см. Hizb'ullah [hizb Allah = Партия Бога] в Ливане) и партию Дьявола.

Даже если в конце XIX в. Россия быстро вовлекалась в динамичный процесс социетальной демократизации, все же очевидно, что ее политические институты следовали этому процессу медленно и непоследовательно³⁹. Урбанизация и индустриализация привели в равной мере как к возникновению промышленного пролетариата, так и к появлению буржуазии и образованного среднего класса. Те, кто раньше были «душами» в условиях крепостного права, в это время превратились в «граждан» и не просто стали предъявлять свои политические права, но и образовали новый потенциальный источник человеческой энергии, которая могла быть использована для мобилизации в политических целях. Вместо того, чтобы быть *субъектами* в рамках царского режима, у этих индивидов появилась возможность стать *гражданами* в рамках конституционного политического строя или же *членами* нового органического общества.

Следует отметить, что в данном процессе не было ничего специфически русского. Тем не менее, есть три детали, которые выделяют случай России. Во-первых, это исключительная быстрота процесса: в течение нескольких десятилетий в России произошел процесс социальной трансформации, которая в Западной Европе заняла несколько столетий. Во-вторых, это расхождение в хронологии: если Запад — как Европа, так и США — был «первопроходцем» в этом процессе, то Россия (так же, как остальные части света, к примеру Турция или Китай) оказалась вовлечена в этот процесс с большим «сознанием», будучи осведомленной о социальных и, в особенности, политических последствиях этой трансформации

³⁹ Tilly C. Contention & Democracy in Europe. P. 217–222.

в Западной Европе, а также с «само-сознанием», отдавая себе отчет в необходимости выбора между «следованием» западному варианту развития и альтернативным «*особым путем*». В-третьих, это относительное отсутствие интеллектуальной и религиозной традиции, которая могла бы «вместить» происходящие изменения, — традиции, которая на Западе связана с именами Эразма Роттердамского, Макиавелли, Суареса, Витория, Гоббса и других. Надо сказать, что мы, *сегодня*, имеем все основания, чтобы подвергнуть сомнению эту одномерную хронософию, которая приписывает историческое значение всем этим событиям в развитии единой Современности. Мы, *сегодня*, можем говорить о разрозненных, изменчивых и множественных вариантах современности и видеть «современность» в первую очередь как горизонт, за которым трудно разглядеть⁴⁰. В *то* время, для *них*, для участников, деятелей и жертв этого исторического процесса, преобладающая модель восприятия исторической реальности была, строго говоря, моделью единого процесса модернизации, вне зависимости от того, понималось ли под этим прогрессивное развитие, или же упадок, или, как это видится в более комплексной перспективе, процесс, сопряженный и с тем, и с другим.

Упомянутый выше «демократический импульс» связан с «общественным развитием», но не идентичен ему. Скорее, важно четко отличать его *политический* аспект от его *экономического* аспекта, то есть от того факта, что растущее население (пролетариат, торговцы и предприниматели, профессиональные юристы, врачи, инженеры, а также бюрократия) вовлекалось в «отчужденные» формы производства, которые отделяли его экономическую активность от потребления. Если сапожник еще мог носить сделанные ими туфли, то промышленный рабочий мог лишь чисто случайно путешествовать в вагоне, сделанном им самим, а государственный служащий, будучи гражданином, заполнял формуляры, которые он предоставлял другим гражданам в течение рабочего дня, но он

⁴⁰ См., например, работы таких авторов, как Питер Вагнер (Peter Wagner), Шмюель Айзенштадт (Shmuel Eisenstadt) и Кристина Штёкл (Kristina Stöckl).

не заполнял подобный формуляр для себя. *Политический* аспект остается в той степени нейтральным, насколько позитивно принимаются подобные социо-экономические аспекты. Таким образом, как социал-революционеры, которые желали вернуть Россию к аграрному режиму производства, так и социал-демократы, которые приветствовали капитализм как необходимую ступень на пути к коммунизму, — все они имели политическую организацию и были вовлечены в совокупность «демократических ансамблей» (термин, предложенный Чарльзом Тилли), включая их участие в избирательном процессе во всех случаях, когда была такая возможность.

3. Главный вопрос: демократия и целостное мировоззрение

В условиях политической свободы, как утверждает Джон Роулз, неизбежно существуют множество четких, осмысленных доктрин, то есть религиозных и нерелигиозных мировоззрений, каждое из которых предлагает более или менее разработанное понимание общества, политики, смысла жизни, спасения (или невозможности спасения) души и т.д.⁴¹ Каждая из этих «четких доктрин» суть образец того, что Бердяев называл «целостным мировоззрением», или «органическим слиянием истины и добра, знания и веры»⁴². Можно увидеть связь между различием, которое Эйлин Келли выявляет между доктринами, проводящими и не проводящими «четкое разграничение между религиозными и политическими задачами» (ссылаясь на Франка и Струве, с одной стороны, и на Бердяева и Булгакова — с другой), и различием, которое Джон Роулз проводит между благоразумными и неблагоразумными доктринами⁴³. Благоразумная четкая доктрина признает — в условиях наличия свободы — неизбежность существования множества конкурирующих между собой четких доктрин и способна проводить

⁴¹ Rawls J. Political Liberalism. New York, 2005. P. 3–4, 133–134 и далее.

⁴² Бердяев Н.А. (29, 39/ 5, 13/ 59, 74).

⁴³ Kelly A.M. Which Signposts? P. 196.

разграничение между своей ясностью, осмысленностью и своим участием в частично разделяемом консенсусе с прочими четкими доктринами. Расходясь с Джоном Роулзом в использовании понятия благоразумности и разделяя критику со стороны тех, кто указывает на то, что это понятие уже предполагает наличие «современной автономной самости»⁴⁴, я поддерживаю использование понятия плюралистичности: в условиях свободы люди станут выражать свое мировосприятие в виде противоположных мировоззрений, служащих друг для друга «конститутивным внешним» (можно также вывернуть Гегеля наизнанку и назвать это явление *negierte Bestimmtheit* — определенность с отрицанием) и которых будет, следовательно, как минимум два⁴⁵.

Более того, в условиях свободы элементы такой плюралистичности, по крайней мере, обладают легитимностью. Следовательно, плюралистичность целостных миросозерцаний, ни одно из которых не может быть а priori дисквалифицировано без подрыва общественного устройства, в котором оно существует, — это отличительный признак демократического государства (при наличии определенной степени свободы, позволяющей развиваться этим миросозерцаниям). Иными словами, речь идет о плюралистичности *легитимных* взаимно исключающих друг друга целостных миросозерцаний, ни одно из которых не может заявлять о своем исключительном праве на истину и справедливость и которые в совокупности выражают и отражают богатство человеческой творческой деятельности и существующие в обществе конфликты, к которым они имеют отношение и которые они поддерживают за счет своего взаимодействия. В то же время они представляют дифференциальный и составной характер этого общества и опровергают его органическую природу, за исключением того случая, когда это многообразие мировоззрений оказывается *снято* [*aufgehoben*]

⁴⁴ См. пример в *Mouffe C. The Democratic Paradox*. London & New York, 2000.

⁴⁵ Понятие «конститутивного внешнего» («constitutive outside») заимствовано у *Staten H. Wittgenstein and Derrida*. Lincoln & London, 1984. P. 23; см. также *Mouffe C. The Democratic Paradox*. P. 15.

в рамках высшего единства. Некоторые из этих целостных мирозерцаний (разные формы либерализма и гуманизма, например) *включают* в себя приспособление к обозначенной плюралистичности, другие — нет; некоторые мирозерцания *оценивают* эту плюралистичность позитивно, другие — отвергают ее или принимают ее, в лучшем случае, как неизбежное или наименьшее зло. Ключевым моментом в этом отношении оказывается конфликт между ситуацией «существующей в действительности плюралистичности», с одной стороны, и идеальной ситуацией, составлявшей часть представлений о благоустроенном обществе как минимум некоторых из «веховцев» — с другой. Следуя прочтению Эйлин Келли, сборник «Вехи» отражает в точности этот конфликт в его внутреннем подразделении и в его «двух противоречащих друг другу посланиях, адресованных интеллигенции»⁴⁶. Согласно Келли, четыре основных автора сборника (все — «бывшие ведущие идеологи русского марксизма»⁴⁷) могут быть отнесены к двум группам: «максималисты» и «мессианисты» Бердяев и Булгаков, с одной стороны, которые придерживались целостного православного христианского мирозерцания и, таким образом, видели развитие истории, ее теологической и политической реальности, в апокалиптической перспективе, и, с другой стороны, «прагматики» или «гуманисты» Франк и Струве (к ним также присоединились Изгоев и Кистяковский), которые «были готовы жить в непредсказуемости как следствии открытости идеям (таким как понятия правопорядка и прав личности, проповедуемым и практикуемым на Западе), способным расширить свободу индивидов в текущий момент, с тем чтобы они сами определяли свою судьбу»⁴⁸.

⁴⁶ Kelly A.M. Which Signposts? P. 167–168.

⁴⁷ Ibid. P. 167 и далее.

⁴⁸ Ibid. P. 156, 164–166, 198 и далее. Ясный пример апокалиптического видения истории Н.А. Бердяевым представлен в его оказавшей большое влияние работе «The End of Our Time». London, 1933. P. 258, переведенной, среди многих других работ, на немецкий в издании Wahrheit und Lüge des Kommunismus. Darmstadt & Genève, 1957. P. 140.

Манера, с которой мыслители отвечают на вопросы, являющиеся частью их «текущего положения дел», определяется, среди прочего, их философским происхождением. В происхождении «веховцев» определенное место занимала значительная фигура Владимира Соловьева, бывшего неким образцом мыслителя, к которому стремились «веховцы», и указавшего на ряд основных вопросов и проблем, над которыми они также напряженно бились. Эта борьба превратилась в манифест на страницах «Вех». Не то чтобы Владимир Соловьев являлся (прямо или косвенно) философским учителем или наставником «веховцев». Как он сам настойчиво утверждал, нет доктрины или школы, которую бы он сам основал⁴⁹, и даже те, кто были близки к нему в философском плане (то есть Франк, Булгаков и Бердяев), не могли считаться его учениками. Однако в то же время его имя несколько раз упоминается в сборнике «Вехи» такими авторами, как Бердяев, Булгаков, Кистяковский (это единственный, кто критиковал позицию Владимира Соловьева и кто в целом является исключением среди «веховцев» по этим вопросам), Гершензон и Струве, и не упоминается только Изгоевым и Франком (хотя последний мог сослаться на Соловьева в своем анализе Ницше, как он часто это делал в других своих работах)⁵⁰. Кроме известного места в тексте Бердяева, в котором он утверждает, что «существуют все основания считать Владимира Соловьева нашим национальным философом и создать национальную философскую традицию вокруг него» и что «Соловьевым могла бы гордиться философия любой европейской страны»⁵¹, самый поразительный пассаж можно встретить в тексте Струве, который заявил, что, в отличие от Михайловского

⁴⁹ См. *Соловьев В.С.* О «подделках» // Соч. в 2-х томах. Том II. М., 1989. С. 316 и Письмо к редактору В.В. Лесевичу // Вопросы философии и психологии. 1890. №1, кн. V, также в Собр. соч. Bruxelles, 1966–1969. Т. VI. Р. 269–275.

⁵⁰ Вехи (23, 30, 38, 50, 77, 112, 140, 143/ XXVIII, 5, 12–13, 23, 44, 93, 119, 121/ 49, 60, 72, 91, 129, 217, 257, 261).

⁵¹ *Бердяев Н.А.* (30/ 12/ 49).

и Чернышевского, «Вл. Соловьев вовсе не интеллигент»⁵². В этом отношении для большинства «веховцев» Владимир Соловьев служил некой «ролевой моделью» того, что они все эксплицитно определяли как *«интеллигентность»*, и модель чего они хотели изменить. И что, пожалуй, наиболее важно, в конечном счете, именно Соловьев был тем философом, который в рамках его философии права и в его опытах политической философии, являющейся по сути анти-политической философией⁵³, определял *ключевые философские* вопросы повестки дня.

Один ключевой вопрос касался взаимосвязи между правом и политикой, и я для обсуждения этого вопроса прибегну к помощи того анализа правовой и моральной философии Соловьева, который недавно был предложен Александром Хаардтом. В своей работе Хаардт определяет точку зрения Соловьева как позицию между позицией Льва Толстого, отрицавшего позитивное право во имя христианской морали, и позицией Бориса Чичерина, утверждавшего моральную автономию правовой системы. Соловьев отстаивает точку зрения, согласно которой позитивное право имеет моральное измерение, которое исключает любого рода правовой позитивизм в той же мере, как и его логическое следствие — правовой нигилизм⁵⁴, но также служит оправданием *правовым* отношениям (охраняемым государством) между членами определенного общества⁵⁵. В своем рассуждении по поводу Канта — его главного собеседника в вопросах моральной и правовой философии — Вла-

⁵² Струве П.Б. (143/ 121/ 261).

⁵³ См. *van der Zweerde Э.* Зло и политика: об анти-политической философии Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века / Под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М., 2005 и *van der Zweerde E.* Das Böse und das Politische. Zur anti-politischen politischen Philosophie Vladimir Solov'evs // Das Böse in der russischen Kultur / B. Zelinsky, J. Kravets (Hrsg.). Köln &c, 2008.

⁵⁴ См. *Walicki A.* Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame & London, 1992.

⁵⁵ См. *Haardt A.* Personalität in Recht und Moral. VI. Solov'evs Begegnung mit Kant // Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der 'Person' aus deutscher und russischer Perspektive / Haardt Alexander, Plotnikov Nikolaj (Hrsg.). München, 2008. P. 171.

димир Соловьев приходит к выводу, что моральное требование относиться к каждой личности всегда только как к цели самой по себе и никогда лишь как к средству выступает юридическим гарантом прав и свобод личности: «Это право лица по существу своему *безусловно*, тогда как права общества на лицо, напротив, *обусловлены* признанием личного права»⁵⁶. Однако несмотря на то что, согласно Соловьеву, эти индивидуальные права включают в себя права собственности, свободы и вероисповедания, а также другие личные права, тем не менее, в их число не входят *политические* права: «Хотя Соловьев особо подчеркивал право граждан на защиту своих интересов перед лицом государственной власти, он все же оставался далек от идеи — основополагающей для либеральных концепций государства — об участии отдельных лиц в осуществлении политической власти»⁵⁷. Так что если, с одной стороны, есть основание считать Соловьева либералом в плане индивидуальных прав и свобод, то, с другой стороны, он не является ни либералом, ни демократом, в плане *политических* прав, то есть прав на политическое участие. Резюмируя его позицию, можно сделать следующий вывод: если те, кто обладают властью в обществе (то есть, по Соловьеву, царь, церковь и гражданское общество), действуют полностью в соответствии с принципами христианской всеобщей морали — как они *обязаны* поступать, согласно точке зрения Соловьева, — то политическое участие тех, кем управляют подобным образом, становится излишним. Если предположить справедливость общества и его правителей, то демократическое участие значительных народных масс может привести лишь к расхождениям и разладу. Иначе говоря, в идеальном обществе, *полностью* характеризуемом христианским пониманием справедливости, различие между монархической, аристократической и демократической *политией* становится избыточным. Или, пользуясь терминологией Руссо, если всеобщее

⁵⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. в 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 346.

⁵⁷ Haardt A. Personalität in Recht und Moral. VI. Solov'evs Begegnung mit Kant. P. 181.

волеизъявление, *volonté générale*, является христианским по своей сути, то волеизъявление всех, *volonté de tous*, является препятствием к осуществлению истинной справедливости.

Таким образом, в этом доводе нет ничего специфического, что бы исходило от Соловьева, России, православия или даже христианства⁵⁸. Однако данная позиция оказалась глубоко встроена, в случае с Соловьевым, в его концепцию *христианской политики* — концепцию, которая (неважно, насколько либеральной, гуманистической и ориентированной на защиту прав она бы ни была) не очень благосклонно относилась к демократии⁵⁹. Этому есть следующее объяснение: *христианская политика*, как и весь политический проект Соловьева, исходит из идеи о *целостном мирозерцании*, которое включает в себя не только философию, религию и науку, но также охватывает все вопросы в сфере социальной и политической философии⁶⁰. В противоположность этому, допущение индивидуальных политических прав, то есть принятие принципа легитимной свободной индивидуальности — не только на личностном и религиозном уровне, как это допускали приверженцы христианской политики, и не только на экономическом уровне, как это допускали либералы и, в определенной степени, сам Соловьев, но также на политическом уровне — означает, что *в том случае*, когда отдельное целостное мирозерцание является убеждением, разделяемым членами определенного общества, то это *случайный* факт в том смысле, что *это как раз тот случай*, когда люди разделяют одно и то же целостное видение мира или — выражаясь в терминах, предложенных Джоном Роулзом, — одну и ту же четкую доктрину. Напротив, в случае, когда модернизированная Церковь и христианская интеллектуальная элита смогли установить

⁵⁸ Похожая позиция может возникнуть на базе, к примеру, исламских принципов.

⁵⁹ См. *Schrooyen P.W.* Vladimir Solov'ev in the Rising Public Sphere. Nijmegen, 2006. P. 69–89.

⁶⁰ Краткое изложение см. в *van der Zweerde E.* Vladimir Solov'ov. Een levend denkwerk // *Tijdschrift voor Filosofie* 65. 2003.

подобное целостное видение мира на уровне общества в целом, то это уже не случайным, но органическим образом имеет отношение к самой «идее» этого общества.

Польза подобного экскурса в социальную и политическую философию Владимира Соловьева состоит в том, чтобы показать, что «веховцы» располагались между двумя позициями: первая склонялась в пользу модели христианского общества на основе либеральных принципов, вторая — в пользу модели свободного общества на основе христианских принципов. Даже если конечный эффект обеих этих моделей, в принципе, мог быть одним и тем же, все-таки основания этих моделей глубоко различаются. Среди «веховцев» Кистяковский наиболее близок к первой позиции, а Франк с большей очевидностью привержен второй позиции. Тем не менее, *все* они боялись не *просто* силы толпы, которая их, «интеллигенцию», ненавидела — страх этот отражен в известном замечании Гершензона, вызывающем столь негативную реакцию, о том, что «мы должны... благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще защищает нас от ярости народной»⁶¹. То, чего они на самом деле боялись, и с не меньшими основаниями, было то, что демократическое устройство не может *автоматически* привести к хорошему или справедливому обществу, не говоря уже о том, чтобы оно соответствовало целостному мирозерцанию, к которому они призывали различными способами и в разной степени. Здесь действует общая истина по отношению к демократии: если демократическое устройство основано на либеральной конституции, гарантирующей гражданские права и свободы, включая политические права, то оно, несомненно, может вызвать к жизни общество, почитаемое лишь большинством его членов; но единство подобного общества будет соответствующим результатом основанных на законе практик и процедур, а не эффектом строения этого общества как органического целого. Демократическое общество, по определению (то есть в силу его демократической сущности), не порождает с необходимостью

⁶¹ Гершензон М.О. (101/ 64/ 165).

общество, которое бы признавалось справедливым всеми его членами, а не только теми, кто уже ставит знак равенства между демократией и справедливостью.

Итак, для «веховцев» и для их современников, серьезный вопрос состоял в том же, в чем и для политической философии наших дней, — вопрос этот отделяет, к примеру, «либералов» от «сторонников коммунитарного устройства»: как воплотить «демократический импульс» и в то же время сохранить возможность «самостоятельного» целостного мирозерцания. Позиция «веховцев» по этому вопросу заключалась не просто в реакции интеллектуальной элиты, которая хотела быть причастной к политической власти, прежде чем она должна была уступить ее «народу», — их видение было *неподдельно* аристократическим. Вместе с тем, их попытка отстаивать подобное видение политической реальности в России после революции 1905 г. и ее провал сами по себе непосредственно находятся в рамках этой политической реальности. Именно с этой точки зрения следует пытаться определять политическую философию, представленную в сборнике «Вехи».

4. «Вехи» как политическая философия

Если мы приступим к рассмотрению политической философии «веховцев» в наиболее употребимом значении политической философии (значение (i), как оно представлено во Введении), то необходимо задать вопрос: как «веховцы» воспринимали общественное устройство и политику? Для определения политической философии, которая выступает на передний план в сборнике «Вехи», для начала необходимо провести различие между предпочтительными целями, допустимыми средствами и предполагаемыми агентами. В том, что касается *целей*, «веховцы» четко обозначили свои предпочтения. В первую очередь, они требовали *порядка* в смысле устройства общества, имеющего надежные и устойчивые основания в *политии*. Во-вторых, все они желали *свободы*, как минимум в смысле той религиозной и интеллектуальной свободы, которая подразумевала разрыв с самодержавным

режимом, существовавшим до 1905 г. В-третьих, можно считать, что все они желали социальной *справедливости*: на страницах «Вех» можно почувствовать искренний протест против многих видов несправедливости в российском обществе и против насилия над элементарными нравственными нормами. Наконец, на место четвертой цели претендует установление «*правового государства*» или «*законности*» (которая есть скорее правление *посредством* закона, чем правление *закона*) — цель, которая была в меньшей степени важна для большинства «веховцев» (в этом отношении Кистяковский стоит несколько в стороне⁶², но для других она представлялась скорее средством, нежели самоцелью).

В том, что касается средств (за исключением вопроса о правлении закона или посредством закона) (Rule of Law / Rule by Law), «веховцы» имели ясное мнение по одному пункту: революции необходимо избежать. Даже если, придерживаясь традиции *легального марксизма*, они не исключали напрочь политическую революцию, то отвергали революцию в смысле значительных социальных трансформаций⁶³. Даже если в некоторых случаях она может оказаться неизбежной, революции определенно следует избегать из-за ее изначальной деструктивной мощи. Поскольку главная альтернатива революции — реформа, включающая в себя сотрудничество между государством и некой формой репрезентации общества, — не могла рассматриваться в качестве реальной возможности (как на это указывали Булгаков, Изгоев и Кистяковский в своих критических оценках качества политических партий и депутатов Думы), то вопрос заключается в том, а что же остается⁶⁴. После отказа от революции и признания реформы нереалистичной, общий ответ, который звучит со страниц сборника «Вехи», заключается в (политическом) просвещении. Этот ответ эхом отражает аристократиче-

⁶² Подобное восприятие еще усиливается после знакомства с работой Ванессы Рэмптон (Vanessa Rampton), представленной на конференции, посвященной «Вехам» в Бристоле в июле 2009 г.

⁶³ См. *Шелохаев В.В.* Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 8–9.

⁶⁴ См. Вехи (80, 120–121, 207/ 46, 89, 101–102/ 134, 209–210, 228–229).

ский идеал образования, *paideia*, который встречается у Аристотеля, в противоположность мобилизации народного инстинкта: «Одно из наиболее тяжких обвинений в адрес русской интеллигенции веховцы усматривали в том, что она вместо того, чтобы вести *систематическое политическое воспитание народа* в духе разумного компромисса, не только потворствовала, но и вполне сознательно разжигала “темные”, “разрушительные” инстинкты масс [курсив мой. — Э.в.д.З.]»⁶⁵.

Наконец, переходя к деятельности, или к политической субъективности, мы отмечаем, что имплицитная позиция «веховцев» по этому поводу состояла в том, что «*интеллигенция*», будучи однажды исцеленной и воспрявшей, все еще сможет стать главным двигателем социальных и политических изменений. В данном отношении проявляется определенная скромность, поскольку «*интеллигенция*» также признавалась ответственной за многие «заболевания» России, однако основная точка зрения «веховцев» по этому поводу заключалась в том, что именно в силу глубочайшего заблуждения интеллигенции теперь она должна была стать добродетельной. В этом несложно увидеть искренние намерения и неподдельное покаяние. Тем не менее, одновременно с этим, «переродившаяся *интеллигенция*» представлялась как лидирующая и чуть ли ни единственная действующая сила. В том случае, когда она исправно выполняет свою функцию, необходимость в политическом участии народа практически отсутствует: в «Вехах» обнаруживается глубокая критика того, что интеллигенция заявляла «*народу*», вместо того чтобы критиковать сам факт, что интеллигенция *возложила* на себя эту роль. Эта установка — не столько анти-демократичная, сколько а-демократичная, — полностью согласуется с христианской политикой Владимира Соловьева. Говоря словами Эйлин Келли (сказанными в адрес Бердяева, но также применимыми в более общем контексте), «веховцы» продемонстрировали «нежелание признать тот факт, что в конкретных ситуациях выбор часто должен осуществляться между одинаково

⁶⁵ Шелохаев В.В. Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 15.

значимыми, но противоречащими друг другу ценностями: демократией и аристократией, равенством и превосходством, потребностями плоти и духа»⁶⁶.

Главный субъект изменений, «интеллигенция», оставалась особенно неопределенной в текстах сборника «Вехи». «Веховцы» подвергались критике (к примеру, Евгением Трубецким) за то, что представлялось как «крайняя неопределенность того понятия, которое составляет основную тему рассуждений “Вех”, — понятия интеллигенции»⁶⁷. Шлёгель, который также подписывается под этой критикой недостатка точности [*Ungenauigkeit*], все же извиняет «веховцев», утверждая, что «интеллигенция» и в самом деле являлась неопределенной группой⁶⁸. Это может быть и так, но на кону остается еще кое-что: расплывчатость этого определения была важна для ключевого пункта сборника. «Веховцы» сами являлись «интеллигентами» и другие считали их таковыми⁶⁹. По этой причине они были вынуждены быть «интеллигенцией нового типа», как это мог бы назвать Ленин, а именно: такого типа, что они были способны верно диагностировать кризис «интеллигенции», к которой они же сами принадлежали, и указать на пути выхода из этого кризиса. Они смогли занять эту позицию, ассоциируя себя с такими людьми, как, например, Герцен, Пушкин и Достоевский, которые считались «интеллигентами», в то время как, согласно большинству «веховцев», они лишь носили маску — или, подобно Герцену, — мундир «интеллигента», или даже, как в случае с Владимиром Соловьевым, вовсе не были «интеллигентами»⁷⁰. «Веховцы» были теми «интеллигентами», которые оказались способны воспринять лечение болячек интеллигенции в целом с позиции внешнего на-

⁶⁶ Kelly A.M. Which Signposts? P. 173.

⁶⁷ См. Трубецкой Е.Н. «Вехи» и их критики // Вехи: Pro et Contra. С. 324.

⁶⁸ Schlögel K. (Hrsg.) Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 12f.

⁶⁹ Ibid. P. 7 и Шаховской Д. Слепые вожди слепых // Вехи: Pro et Contra. С. 48.

⁷⁰ П.Б. Струве — см. в: Schatz M.S., Zimmermann J.E. (ed.) Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 121.

блюдателя, бывшего не-«интеллигентом» или лишь казавшегося интеллигентом.

Переходя ко второму значению политической философии (ii), то есть к философии политического, понимаемого как возможность столкновения, конфликта, можно утверждать, что общее ее восприятие «веховцами» было негативным. К примеру, Булгаков недвусмысленно определяет политические партии как *неизбежное зло*: «Разделение на партии, основанное на различиях политических мнений, социальных положений, имущественных интересов, есть обычное и общераспространенное явление в странах с народным представительством и, в известном смысле, есть неизбежное зло...»⁷¹. Тот факт, что они являются *неизбежным* злом, обеспечивает им определенную легитимность, но факт остается фактом: они суть *зло*. Устойчивость этого негативного отношения, которое, — повторим это вновь, — ни в коем случае не является свойственным исключительно православию или России — подтверждается также его присутствием в статье Александра Солженицына в вышедшем в 1974 г. «тамиздатовском» сборнике «*Из-под глыб*» — сборнике, который рассматривает «Вехи» в качестве одного из своих предшественников: «Partia — это часть. Всякая партия, сколько знает их история, всегда защищает интересы этой части против — кого же? против остальной части этого народа. И в борьбе с другими партиями она пренебрегает справедливостью для выгоды... <...> В сегодняшнем мире все больше проступает сомнение, и маячит нам поиск: а нельзя ли возвыситься и над парламентской много- или двухпартийной системой? не существует ли путей ВНЕПАРТИЙНОГО, вовсе БЕСПАРТИЙНОГО развития наций?»⁷²

Подобный протест против расчленения общества, находящего выражение в многопартийной системе, напрямую связан с преобладающим органическим восприятием общества, которое

⁷¹ Булгаков С.Н. (80/ 46/ 134).

⁷² Солженицын А.С. На возврате дыхания и сознания // Из-под глыб. Сборник статей. Париж, 1974. С. 19.

характерно для большинства «веховцев»⁷³. Он является частью особого типа мировоззрения, которое, стоит еще раз отметить, не является ни типичным для христианства или православия, ни связанным с ними, однако оказывается широко распространенным среди мыслителей конца XIX — начала XX в. (в том числе и за пределами России). Струве позднее сместился в сторону националистической позиции — в действительности, являющейся одним из возможных векторов в развитии органической концепции общества: «Отстаивая точку зрения, согласно которой любое государство — это организм, вынужденный самоутверждаться среди равных ему других организмов для того, чтобы поддерживать свое благополучие, он [Струве. — прим. Э.в.д.З.] утверждал, что Россия сможет излечить свои внутренние раны посредством преследования экспансионистской внешней политики, основанной на крайнем национализме»⁷⁴.

С идеей общества как «*организма*» напрямую связана господствующая в «Вехах» медицинская метафора: если общество является живым организмом, то оно может быть больным, излеченным, загубленным, с высоким давлением, инфицированным, зараженным и т.д. Гершензон описывает интеллигенцию как «сонмище больных, изолированное в родной стране»⁷⁵. Когда же акцент ставится на духовном измерении российского общества, то в этом случае всплывают психоаналитические метафоры с их лексикой, включающей в себя такие понятия, как кризис, оздоровление [*Gesundung*], поиск самого себя и т.д. Так, «веховцы» были озабочены проведением анамнеза и утверждением диагноза, прежде чем они могли бы предложить лечение: «Что следует из такого диагноза болезни? Прежде всего... вытекает то, что недуг заложен

⁷³ Вехи (39, 64, 82 99, 206/ 13, 33, 48, 63, 88/ 74, 111 [здесь Шлёгелъ переводит «органический» как «normal» — прим. Э.в.д.З.], 137, 162, 206). Во всех этих фрагментах центральное место занимает идея органического целого и органической деятельности.

⁷⁴ Kelly A.M. Which Signposts? P. 178.

⁷⁵ Гершензон М.О. (100/ 63/ 163).

глубоко»⁷⁶. Внимательное чтение этого сборника статей выявляет присутствие метафор заболевания, диагноза и выздоровления во всех статьях, за исключением статьи Кистяковского⁷⁷. Дмитрий Мережковский очень метко, но достаточно критично заметил по этому поводу: «Семь врачей семью лекарствами лечат больного»⁷⁸. Такое лечение больного семью различными лекарствами очевидно несет в себе опасность того, что больного залечат; также оно выражает несогласие между «веховцами», точно подмеченное Мережковским. Однако более важную роль в данном процессе играет политическая метафизика: если общество является организмом и один из его членов или органов — «*интеллигенция*» — болен, то этот организм должен получать правильное лечение, исходящее от той части его самого, которая была бы способна осуществить это лечение. Эта часть могла бы получить средство от болезни извне, так как эта часть — *привилегированная* часть общественного тела. Данная метафизика плохо подходит к демократическому обществу, но соответствует общественному устройству: каковы бы ни были единство или гармония в условиях демократии, — они являются *непредопределенным заранее* результатом комплексных процессов, а не проявлением субстанции, лежащей в их основе. Это не значит, что «веховцы» были антидемократичны; но можно утверждать, что их восприятие общества и их собственная позиция в этом обществе были по сути домодернны (pre-modern) и аристократичны.

С органической концепцией общества тесно связана идея, согласно которой «тело» общества состоит из более или менее четко выделяемых «органов» или «членов» (а не граждан или индивидов). «Веховцы», несомненно, уделяли главное свое внимание двум таким его частям, как «*интеллигенция*» и «*народ*», под которым в русском языке всегда подразумеваются «простые люди». От-

⁷⁶ Струве П. Б. (149/ 127/ 270).

⁷⁷ Вехи (30, 42, 78, 83, 100, 103, 149, 156, 182, 194, 203/ 5, 15, 45, 49, 63, 65, 78, 86, 127, 133, 153/ 60, 77, 131, 138, 163, 167, 190, 203, 270, 279, 317).

⁷⁸ Цит. по: Вехи: Pro et Contra. С. 103.

ношение между двумя этими сущностями устанавливается и оценивается по-разному, но само существование этой пары является постоянным и бесспорным. Может быть, именно центральное место, которое уделялось этой паре, и есть то, что в наибольшей степени объединяет «веховцев», — она встречается во всех семи статьях (снова стоит отметить, что это менее заметно в случае Кистяковского)⁷⁹.

Наконец, переходя к третьему значению «политической философии» (iii), следует обратить внимание на политичность (*politicity*) самого сборника «Вехи», то есть на тот факт, что само его появление и существование были политическими. В первую очередь, сама книга, не столько как физический объект, но как событие, как нечто, *что* она содержала, является «политической сущностью». Она была до такой степени *политична* в 1909 г., что была переиздана пять раз в течение одного года и стала объектом горячего обсуждения. Она была *политична* в течение советского периода, когда «выжила в качестве негатива» в полемических трудах Ленина, в сталинском «*Кратком курсе*» и в официальной советской интерпретации истории философии в России, например в «Истории философии», вышедшей в свет в виде шести объемных томов в период между 1957 и 1965 гг.: в главе с названием «Критика буржуазно-землевладельческой идеалистической философии и социологии в России в эпоху империализма» сборник «Вехи» обсуждался как «злобно нападавший» на марксизм, материализм и естественные науки и защищавший «славянофилов, Юркевича, Соловьева и прочих мистиков»⁸⁰. В этой же главе статья Ленина «О “Вехах”» упоминается как статья, разоблачающая «Вехи» как «энциклопедию либерального ренегатства»⁸¹. И снова она стала

⁷⁹ Вехи (25, 32, 49, 77–78, 92, 101, 113–114, 125, 146–147, 165–166, 197/ 2, 7, 21, 43f, 57, 64, 80, 94–95, 104, 124–125, 140–141/ 53, 63, 88, 130–131, 151, 165, 194, 218–219, 235, 266–267, 292–293).

⁸⁰ История философии в 6 томах / Под ред. М.А. Дынника и др. М., 1961. Т. 5. С. 342.

⁸¹ Там же. С. 342.

политична в конце существования советского режима, когда была переиздана большим тиражом (издание, которое используется в настоящем исследовании, вышло в свет тиражом 75 тысяч экземпляров)⁸² и приобрела ключевое значение в переоценке интеллигенции и той роли, которую интеллигенция могла или должна была играть⁸³.

Во-вторых, исходя из того, *что* осуществил этот сборник, его природа в качестве *politicum* выступает на передний план в характере решений, которые выдвигались этим сборником на теоретическом уровне⁸⁴. Первым примером тому является непрерывное сопоставление «*интеллигенции*» и «*народа*» — не только как исторических или социологических категорий, но также как субъекта и объекта действия соответственно. Вторым примером служит зарождающийся национализм «веховцев», в противопоставлении как пролетарскому интернационализму, так и «христианскому космополитизму» Льва Толстого. Он встречается в нескольких местах на страницах сборника, к примеру — в конце статьи Александра Изгоева, где он приписывает политический успех младотурков тому значению, которое они уделяли созданию национального государства, и сравнивает этот успех с провалом русской «*интеллигенции*»⁸⁵. Третьим примером является отречение от революции как жизнеспособной стратегии политических изменений и выбор в пользу реформы и миротворчества, на котором

⁸² Вехи. Сборник статей. С. 464.

⁸³ См. Scherrer J. Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Wiesbaden, 1996. P. 44–51 и 159–165, а также мою рецензию на эту работу в: Symposium. A Journal of Russian Thought. 1997. P. 167–169.

⁸⁴ То, что Луи Альтюссер, возможно, был неправ, когда рассматривал философию как *классовую* борьбу на теоретическом уровне [курсив мой. — Э.в.д.З.], еще не означает, что философия не является борьбой, — то есть в ней всегда, и с необходимостью, присутствует полемическая составляющая.

⁸⁵ В примечании ко второму изданию он даже усиливает акцент на этом пункте (Schatz M.S., Zimmermann J.E. (ed.) Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 90 и прим. 17); здесь я хотел бы выразить признательность Екатерине Евтуховой (Catherine Evtuhov) за то, что она обратила на это мое внимание.

настаивал, наряду с «веховцами», также и Мережковский⁸⁶. Все три примера указывают на политические решения, принятые на уровне теоретического дискурса и являвшиеся частью полемики, в которую были вовлечены «Вехи».

Наконец, и это, возможно, самое интересное, сборник «Вехи» является политическим в том, что касается его *формальных* аспектов, то есть *манеры*, с которой он отстаивает свои позиции и аргументы и, соответственно, как он «вовлекается в политику». Во избежание недопонимания стоит прояснить: дело не в сомнениях в искренности «веховцев» (как если бы они были «политиками, маскировавшимися под философов»), но в выявлении неизбежной политической природы их усилий и объяснении логики вещей (логики, подразумевающей, что философы всегда уже *являются* «политиками» в том точном смысле, что они тоже вынуждены иметь дело с «политическим», содержащимся в их текстах). Для начала следует заметить, что полемика, содержащаяся в «Вехах», оказывается антиполемичной, учитывая то значение, которое они придавали «смирению» (качество, отмечаемое многими комментаторами, включая Мережковского, чьи критические замечания нашли свое отражение в заглавии его статьи — «Семь смиренных»)⁸⁷. Тем не менее, быть антиполемичным означает быть полемичным по-иному: в этом случае оппонентами выступают те, кто продолжает борьбу, кто *отказывается* от смирения. Призыв к смирению оказывается видом само-смиряющейся полемики. В этом смысле *ни одна* позиция или точка зрения никогда не смогут избежать логики полемики.

Критически важно использование одного ключевого слова политической философии — «мы»⁸⁸. Будучи по сути примирительным, данное слово, как постоянно подчеркивает Семен Франк, включает в себя также и противопоставление — «“мы” фундаментально без-

⁸⁶ Вехи: Pro et Contra. С. 103.

⁸⁷ Там же. С. 100–110.

⁸⁸ Это также анализируется Стюартом Финкелем (Stuart Finkel) в его работе, представленной на конференции по «Вехам» в Бристоле в июле 2009 г.

гранично. Верно, что в эмпирическом плане «мы» всегда ограничено: любое «мы» противостоит некоему «тебе» и «им». Но вместе с тем, в другом, метафизическом единстве, «мы» может вбирать в себя и «тебя» и «их»...»⁸⁹. Это как раз случай того «мы», которое использовалось и «веховцами». Помимо различий внутри этого «мы» оно задает и своего «другого». Тщательный анализ использования термина «мы» и его производных (таких как слово «наш») помогает выявить тот факт, что в то время, когда его *значение* — или, в терминах Фреге, его *смысл*, *Sinn* — остается неизменным, а именно: «данная группа, частью которой я являюсь как ее выразитель и от имени которой я говорю», его *означающее*, референт этого слова (то, что Фреге именовал его *значением*, *Bedeutung*) перемещается между *тремя* позициями: иногда «мы» означает русскую нацию, иногда — «интеллигенцию» в целом и, наконец, иногда — тех «интеллигентов», которые, в отличие от подавляющего большинства интеллигенции, понимают истинные причины кризиса и имеют средство для исцеления от него.

В упомянутых трех случаях «мы» противопоставляется, соответственно, прочим, нерусским нациям, «не-интеллигентам» и, что самое важное, «тебе», к которому оно обращается непосредственно и которое оказывается перед выбором, превратиться ли ему в часть перерожденного «мы» или упрямо оставаться «больным» и, следовательно, рисковать оказаться частью «их». Это смещающееся использование слова «мы» есть то, что позволяет «веховцам» обратить их критику «интеллигенции» в «самокритику» «интеллигенции» в целом, причем сами «веховцы» становятся агентами этой «самокритики»⁹⁰. Пройдя этот этап, исцеленная «интеллигенция» сможет стать действующей силой, способной придать новое дыхание «большому мы» русской нации. Таким образом, смещающееся значение слова «мы» является для «веховцев» предпосылкой для того, чтобы отделить себя от «интеллигенции», оставаясь в то же время ее частью, и,

⁸⁹ Frank S.L. The Spiritual Foundations of Society. Athens OH & London. P. 50.

⁹⁰ См. Бердяев Н.А. (30/ 5/ 60) и Булгаков С.Н. (43/ 18/ 81).

с одной стороны, «вывести себя из числа обвиняемых»⁹¹, а с другой — превратить «*интеллигенцию*», говоря современным языком, в «группу самопомощи» (self-help group).

Итак, подытожим: «Вехи» политичны по самому факту своего существования (их *вот*), по своему содержанию (их *что*) и по своей форме (их *как*).

5. Заключение

Три вывода могут быть сделаны из представленного в настоящем исследовании анализа сборника статей «Вехи» как примера политической философии. Во-первых, этот анализ выявил, что преимущественно имплицитная политическая философия «веховцев» (рассматриваемая отдельно от их политических установок) являлась аристократической — не столько с точки зрения их собственного социального происхождения (которое, скорее, было смешанным в этом отношении)⁹², сколько в свете понимания ими субъекта политической деятельности. Это осмысление политической философии явно не соответствует той *первой* модели демократии, которая была очерчена в настоящем исследовании (то есть якобинской модели прямой, или чистой, демократии от Руссо до Ленина и Шмитта). Однако его можно было бы сопоставить с другой моделью — представительной демократией как смешанным политическим устройством, содержащим также элементы аристократии, — в том случае, если бы «веховцы» допускали идею о плюралистичности и сосуществовании радикально отличных друг от друга «четких доктрин» (и в то же время все они признавались бы а priori легитимными) и, возможно, еще более важно, если бы они принимали политическую *по сути* природу политического, включая и их собственный проект. Тем не менее, их *органицистская* социальная онтология

⁹¹ Шелохаев В.В. Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 11.

⁹² Единственным подлинным аристократом был Бердяев, остальные происходили из академической элиты (Струве, Кистяковский), духовенства (Булгаков), семей интеллигентов из среднего класса (Франк) и из предпринимателей (Гершензон). Данные о еврейской семье в Одессе, в которой рос Изгоев, труднодоступны.

не оставляла места конфликту, разделению и плюралистичности, кроме как в качестве заболевания, которое должно быть излечено, или, в лучшем случае, как неизбежного зла.

Второй вывод тесно связан с первым: «веховцы» были признаны реакционерами и подвергнуты осмеянию как «*ренегаты*» и «*назадники*»⁹³, в то время как сами они выступали против такой неверной характеристики⁹⁴. Отчасти они были правы — они не оказывали поддержку аристократии, они благоволили конституциональным и демократическим реформам, они выступали «либералами» в таких вопросах, как свобода вероисповедания, мнения и перемещения, и несомненно они выступали за прогрессивное развитие. И все же их определение как реакционеров вполне обоснованно: позиция «веховцев» выражала не просто (и очевидным образом) реакцию на провалившуюся революцию 1905 г. и на последовавший кризис «*интеллигенции*» — она также (и в более глубоком измерении) была реакцией на происходившую демократизацию российского общества. Эта реакция наиболее четко выступает на передний план в их настойчивом употреблении оппозиции «*интеллигенция — народ*». Можно связывать этот факт с приверженностью консервативной позиции, нацеленной на сохранение монополии «*интеллигенции*» в плане мировоззрения, но все же он указывает на реакционность в той мере, в какой эта монополия уже принадлежит прошлому. Шелохаев верно отмечал, что если «веховцы» допускали идею политической революции (следовательно, они могли бы принять Февральскую революцию 1917 г.), то они противились идее социальной революции⁹⁵. Однако они упускали из внимания социальную революцию, которая уже осуществилась и на которую Октябрьская революция была *иной* возможной реакцией. Можно заметить частичное признание этой новой ситуации на страницах «Вех», к примеру, в статье Кистяковского, когда он подчеркивает

⁹³ См. Ильин В. [Ленин В.И.] О «Вехах» // Вехи: Pro et Contra. С. 488 и Schlögel K. (Hrsg.) Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 12.

⁹⁴ См., напр., в: Изгоев А.С. Соль земли // Вехи: Pro et Contra. С. 485–487.

⁹⁵ Шелохаев В.В. Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 8–9.

легитимность существования различных политических партий⁹⁶, или в последней части статьи Гершензона, где он демонстрирует почти провидческое понимание возникающего общества индивидов, самостоятельно принимающих решения⁹⁷. Тем не менее, подобные озарения встречаются относительно редко на страницах «Вех».

Третий вывод. Когда, во-первых, Шац и Циммерман утверждают в предисловии к английскому изданию, что «современная политическая мысль и практика Запада также могут быть рассмотрены в свете “Вех”», они констатируют: «Вехи» показывают, что «потребность в политической и социальной справедливости» должна рассматриваться «в рамках более широкой перспективы потребности в творческой и продуктивной культуре»⁹⁸. В рецензии на немецкое издание, во-вторых, Сафрански добавляет, что «Вехи» показали, «каким образом из борьбы против политической тирании возникает тирания политического»⁹⁹. А, в-третьих, в предисловии к постсоветскому изданию 1991 г. Шелохаев отмечал, что «веховцы», указывая на скудность политической культуры в России, переоценивали свою правоту¹⁰⁰. Все три утверждения могут считаться правильными. Тем не менее, основным выводом в случае «Вех» является то, что они показали следующее: демократическая *полития* (вне зависимости от деталей ее устройства), соответствующая демократическому, индивидуализированному и дифференцированному обществу, не опирается — и более *не может* опираться — на целостное мирозерцание, монополизированное интеллектуалами, «*интеллигенцией*».

⁹⁶ См. Kistjakovskij B. // Schatz M.S., Zimmermann J.E. (ed.) Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 99; также см. Schlögel K. (Hrsg.) Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 16.

⁹⁷ См. Geršenzon // Schatz M.S., Zimmermann J.E. Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 66–67.

⁹⁸ Schatz M.S., Zimmermann J.E. (ed.) Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. XXIVF.

⁹⁹ Safranski R. Tauben Ohren gepredigt. Russische Intellektuelle vor der Oktoberrevolution // Die Zeit. Nr. 11. 08.03.1991. P. 48.

¹⁰⁰ Шелохаев В.В. Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 15.

Основанием ее является контингентное и поэтому непредсказуемое взаимодействие между самыми разными мировоззрениями и обществом в его реальном существовании и развитии. «Веховцы» видели, как возникает этот мир, и отрицали его, продемонстрировав тем самым конфликт между платоновско-христианской *идеальной* политией, с одной стороны, и непредсказуемой плюралистичностью демократического общества в условиях *комплексного политического устройства* — с другой. На самом деле эта проблема характерна не только для России. Напротив, она была и остается европейской и глобальной проблемой. Заключительное замечание Карла Шлёгеля указывает, скорее, на открытый вопрос, чем на готовый ответ: «Возможность жить без “Вех” и просто оставить их как знак на пути, который, наконец, выведет Россию из катастрофы, кризисного времени, — вот чем являлись бы “Новые Вехи”»¹⁰¹. Еще раз отметим: этот вопрос не является исключительно русским вопросом. На самом деле, в этом отношении пример «Вех» и «веховцев» по-прежнему крайне поучителен. Они показали нам семь интеллектуалов, играющих в врачевателей, сражавшихся за идею общества и политического устройства, которые имеют своим «духовным основанием» единственное целостное мирозерцание, в то время как мир, включая Россию, в своем развитии уже вышел за пределы этого этапа¹⁰².

Авторизованный пер. с англ. О. Николаевой, ред. В. Софронов

Библиография

Основные источники:

Казакова, Н. (ред.) Вехи. Сборник статей. М., 1991; Shatz, Marshall S., Zimmermann, Judith E. (eds) Signposts. A Collection of Articles on the

¹⁰¹ Schlögel K. (Hrsg.) Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 44.

¹⁰² С данной точки зрения, большевистская революция 1917 г. и режим, к которому она привела, оказываются далеко не столь «прогрессивными» и даже *более* реакционными.

Russian Intelligentsia. Irvine CA, 1986; *Schlögel, Karl (Hrsg.)* Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. Frankfurt am Main, 1990

Дополнительная литература:

- Аскольдов, С.А., Бердяев, Н.А., Булгаков, С.А. и др.* Из глубины. Сборник статей о русской революции [вступительная статья, комментарии М.А. Колерова, Н.С. Плотникова]. М., [1918] 1990
- Barber, Benjamin* Strong Democracy. Berkely & Los Angeles: University of California Press, [1984] 2003
- Brooks, Thom* Is Plato's Political Philosophy Anti-Democratic? // *Kofmel Erich (ed.)* Anti-Democratic Thought. Exeter & Charlottesville VA, 2008. P. 17–33
- Burchardi, Kristiane* Die Moskauer «Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft» (1905–1918). Wiesbaden, 1998
- Dahl, Robert A.* Democracy and Its Critics. New Haven & London, 1989
- Derrida, Jacques* Politiques de l'amitié. Paris: Galilée, 1994
- Емельянов, Б.В.* (сост.) «Железный век» русской мысли. Памяти репрессированных. Екатеринбург, 2004
- Frank, Semen L.* The Spiritual Foundations of Society. Athens OH & London, 1987 [ориг. изд.: Духовные основы общества. Paris, 1930]
- Freund, Lucien* L'essence du politique. Paris, [1965] 1986
- Haardt, Alexander* Personalität in Recht und Moral. VI. Solov'evs Begegnung mit Kant // *Haardt, Alexander, Plotnikov, Nikolaj (Hrsg.)* Diskurse der Personalität; die Begriffsgeschichte der ‚Person‘ aus deutscher und russischer Perspektive. München, 2008 (Русское изд.: *Плотников, Николай, Хаардт, Александр (ред.)* Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007)
- Hamilton, Alexander, Jay, John, James, Madison* The Federalist. New York, [1788] 1937
- Held, David* Models of Democracy. Stanford UP, 2006
- Huntington, Samuel P.* The Third Wave; Democratization in the Late Twentieth Century. Norman, 1991

- Jager, Janine* Tussen Rusland en Europa: Russische debatten over de intelligentsia, de staat en de natie in de jaren 1908–1912. Amsterdam, 1998
- Kelly, Aileen M.* Which Signposts? // Id. Toward Another Shore. Russian Thinkers between Necessity and Change. New Haven & London, 1998. PP. 155–200
- Kretzschmar, Dirk* Identität statt Differenz. Zum Verhältnis von Kunsttheorie und Gesellschaftsstruktur in Russland im 18. und 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 2002
- Manin, Bernard* Principes du gouvernement représentatif. Paris, [1995] 1996
- Mouffe, Chantal* The Return of the Political. London & New York, [1993] 1997
- Mouffe, Chantal* The Democratic Paradox. London & New York, 2000
- Mouffe, Chantal (ed.)* The Challenge of Carl Schmitt. London & New York, 1999
- Oakeshott, Michael* The Masses in Representative Democracy // Id. Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis, 1991. P. 363–383
- Rawls, John* Political Liberalism. New York, [1993] 2005
- Safranski, Rüdiger* Tauben Ohren gepredigt. Russische Intellektuelle vor der Oktoberrevolution // Die Zeit. Nr. 11. 08/03/1991. P. 48
- Санов, В.В. (ред.)* Вехи: Pro et Contra. СПб., 1998
- Scherrer, Jutta* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Wiesbaden, 1973
- Scherrer, Jutta* Requiem für den Roten Oktober. Rußlands Intelligenzija im Umbruch 1986–1990. Leipzig, 1996
- Schrooyen, Pauline W.* Vladimir Solov'ev in the Rising Public Sphere. Nijmegen, 2006
- Шелохаев, В.В.* Предисловие // Вехи. С. 5–20.
- Solovyov, Vladimir* The Justification of the Good [translated by Nathalie Duddington (first publication 1918), edited and annotated by Boris Jakim] (Grand Rapids: William Eerdmans, [orig. 1897] 2005)
- Solzhenitsyn, Alexander* As Breathing and Consciousness Return // *Solzhenitsyn A. et al.* From Under the Rubble. London, 1975. P. 3–25

- [ориг. изд.: *Солженицын, Александр и др.* Из-под глыб. Paris, 1974]
- Staten, Henry* Wittgenstein and Derrida. Lincoln & London, 1984
- Strauss, Leo* What Is Political Philosophy? // Id. What Is Political Philosophy? And Other Studies. Chicago & London, [1959] 1988. P. 9–55
- Tilly, Charles* Contention & Democracy in Europe. Cambridge UP, 2004
- Tilly, Charles* Regimes and Repertoires. Chicago & London, 2006
- Tilly, Charles* Democracy. Cambridge UP, 2007
- Walicki, Andrzej* Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame & London, [1967] 1992
- Weber, Max* Politik als Beruf [1919] // Id. Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1988. P. 505–560
- Zweerde, Evert van der* Vladimir Solov'jov. Een levend denkwerk // Tijdschrift voor Filosofie 65 (2003). P. 715–735
- Zweerde, Evert van der* (ван дер Звеерде, Эверт) Зло и политика. Об анти-политической политической философии Вл. Соловьева // *Тахо-Годи, А.А., Тахо-Годи, Е.А. (ред.)* Владимир Соловьев и культура серебряного века [10-е Лосевские чтения]. М., 2005. С. 47–59 [Deutsch: Das Böse und das Politische. Zur anti-politischen politischen Philosophie Vladimir Solov'evs // *Zelinsky, B., Kravets, J. (Hrsg.)* Das Böse in der russischen Kultur. Köln etc., 2008. P. 60–75
- Zweerde, Evert van der* La place de la philosophie russe dans l'histoire de la philosophie mondiale // *Diogenes* 224 (juillet 2008). P. 115–137
- Zweerde, Evert van der* Democracy World Wide? A Reflection on the Questions «What Is Democracy?» and «What Is It Good for?» // *Democracy* 35 (2009). P. 10–22 [in English and Arabic].

ОПИСЫВАТЬ, ПРИЗЫВАТЬ, ГОВОРИТЬ ОТ ИМЕНИ. КОММУНИКАТИВНЫЕ ФОРМЫ В «ВЕХАХ» (1909) И МЕТАДИСКУРСИВНЫЕ ТИПИЗАЦИИ¹

Хольгер Куссе

1. Намерения

«Вехи» 1909 г. должны были положить начало дискурсу, направленному против русской «революционной интеллигенции», которая, по мнению семи авторов, была в ответе за плачевное состояние России и за революцию 1905 г. Этот сборник, как писал в предисловии Михаил Гершензон (1869–1925), должен был произвести «терапевтическое воздействие», а не судить и осуждать интеллигенцию или революцию. Гершензон дважды подчеркивает, что целью авторов сборника не является суд русской интеллигенции с высоты познанной истины (пример 1). Авторы не осуждают прошлое, а лишь показывают, что русское общество зашло в тупик (пример 2).

(1) Не для того, чтобы с высоты познанной истины доктринерски судить русскую интеллигенцию <...> писаны статьи (...), а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны².

(2) Мы не судим прошлого <...>, но мы указываем, что путь, которым до сих пор шло общество, привел его в безвыходный тупик³.

¹ Основой данной статьи стали два тематически разных доклада, представленные мною на Десятом Германском дне славистов в Тюбингене (01.–03.10.09) и на конференции «Дискурсы справедливости в русской истории идей» в Бохуме (29.–30.10.09). Этим докладам в 2005 г. предшествовала небольшая статья «“Вехи” как метадискурс», написанная к юбилею Революции 1905 г., которая была представлена мною на ежегодной конференции исследовательской группы по русской философии в Майнце (22.–24.07.05), а также на состоявшейся в доме Лосева в Москве в октябре 2005 г. конференции «Сборник “Вехи” в контексте русской культуры» (подробнее см.: Кусе Х. «Вехи» как метадискурс // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М., 2007. С. 63–73.

² Гершензон М.О. Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 22.

³ Там же. С. 23.

Подобные метаречевые высказывания можно найти и в отдельных статьях сборника. Теоретик права Богдан Кистяковский (1868–1920) дает понять, что его высказывания о низком уровне правосознания интеллигенции не должны понимать как суд или осуждение⁴.

В статье «Творческое самосознание» Гершензон представляет себя лишь свидетелем изменений общества, но одновременно утверждает, что необходимо разъяснить смысл кризиса для того, чтобы никто не остановился на пути к выздоровлению и не препятствовал выздоровлению других (пример 3).

(3) Цель этих страниц — не опровергнуть старую заповедь и не дать новую. Движение, о котором я говорю, — к творческому личному самосознанию, — уже началось: *я только свидетельствую о нем.* <...> Оттого и у нас теперь действительно *нужно разъяснять людям смысл кризиса*, переживаемого обществом, для того чтобы отдельные сознания по косности или незнанию сами не оставались неподвижными и не задерживали друг друга⁵. (Курсив мой. — Х.К.)

Таким образом, Гершензон открыто изъявил намерение подвести итоги и попытаться понять происходящее, чтобы способствовать нахождению путей выхода из кризиса.

Авторы «Вех» распознали симптомы и причины болезни, пишет историк философии Н.М. Зернов, используя медицинскую метафорику, и прописали обществу соответствующее лекарство («предписывали действенные лекарства»)⁶, и это, как утверждает Гершензон, они считали своим долгом. Ввиду открывшейся им истины они не могли молчать и к тому же были убеждены, что их критика отвечает потребности общества осознать духовные основы интеллигенции (пример 4).

(4) Так возникла предлагаемая книга: ее участники не могли молчать о том, что стало для них осязательной истиной, и вместе с тем

⁴ Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 134.

⁵ Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 107 и далее.

⁶ Зернов Н.М. Русское религиозное возрождения XX века. Изд. 2-е. Париж, 1991. С. 140.

ими руководила уверенность, что своей критикой духовных основ интеллигенции *они идут навстречу общесоознанной потребности в такой проверке*⁷. (Курсив мой. — Х.К.)

Но в быстро разгоревшейся полемике сборник был, напротив, воспринят как осуждение русской интеллигенции и ее традиций, требующее либо резкого отпора, либо восторженного одобрения⁸. Эффект был противоречивым, как отмечает один комментатор общественной реакции 1909 и 1910 гг. Внешне «Вехи» достигли своей цели, так как привлекли даже больше внимания, чем ожидалось. Внутренне же успех был более чем прискорбен, поскольку «раздражение, возмущение, самая острая вражда», вызванные публикацией, скорее препятствовали восприятию ее содержания средним читателем из среды интеллигенции (ср.: «массовый интеллигентный читатель»⁹).

Эта пропасть между постулатом намерения и действительным воздействием «Вех» — не только в содержании, но и, возможно даже в первую очередь, в коммуникативных формах статей, а именно: в формах оценивания; в прямых и косвенных речевых актах **СОЖАЛЕНИЯ, ОПИСАНИЯ, УТВЕРЖДЕНИЯ, ТРЕБОВАНИЯ И ПРИЗЫВАНИЯ**; в метадискурсивной типизации дискурса интеллигенции; в позиционировании своего говорения от имени общества; в метакоммуникативных речевых актах **РЕЗЮМИРОВАНИЯ**,

⁷ Гершензон М.О. Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 22.

⁸ Ср.: Oberländer G. Die Vechi-Diskussion (1909–1912). Köln, 1965; Müller O.W. Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes // Athenäum. Frankfurter Abhandlungen zur Slavistik. Bd. 17 (1971); Schlögel K. Russische Wegzeichen // Vechi. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz / Eingeleitet und übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt/M., 1990. S. 5–44; Read Chr. Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia, 1900–1912. The Vekhi Debate and Its Intellectual Background. London, 1979; Read Chr. Receding Landmarks (Why pay attention to Vekhi? Responses then and now) // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. Москва, 2007. С. 314–326.

⁹ Петров Гр. Обвинение судьи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 195.

ИСПРАВЛЕНИЯ, РЕГУЛИРОВАНИЯ и т.д., которые должны были послужить диагностированию и терапии неудавшейся («болезненной») коммуникации русского общества и «ее» интеллигенции. Потому в фокусе моей статьи не повторная оценка содержания «Вех» и их оправданности, а формы их аргументации и полемики, которые, как я предполагаю, и представляли собой настоящую провокацию — и не в последнюю очередь по причине очевидного отклонения от метакоммуникативных деклараций, то есть, прежде всего, от намерений, постулированных в предисловии Михаила Гершензона.

2. Речевые акты и реакция на них

Когда Гершензон говорит о невозможности молчать о познанной истине и определяет цель «Вех» как попытку указать на сложности (тупик), в которых находится русское общество, тем самым он одновременно предрекает, в первую очередь, ассертивные речевые акты, основной интенцией которых является описание фактов. В предисловии, однако, он характеризует статьи и как «предостережения», которые неоднократно звучали у русских мыслителей от Чаадаева до Соловьева и Толстого, но так и не были услышаны, и надеется, что теперь, после потрясений революции, более слабым голосам авторов «Вех» будет уделено больше внимания (пример 5).

(5) *Наши предостережения* не новы: то же самое неустанно твердили от Чаадаева до Соловьева и Толстого все наши глубочайшие мыслители. Их не слушали, интеллигенция шла мимо них. Может быть, теперь разбуженная великим потрясением, она услышит более слабые голоса¹⁰. (Курсив мой. — Х.К.)

Итак, на практике за ассертивами¹¹ следуют директивы, или ассертивы сами представляют собой косвенные директивные акты.

¹⁰ Гершензон М.О. Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 23.

¹¹ Здесь и далее используется терминология, которую ввел Дж. Серль, выделив пять основных типов речевых актов (действий): *ассертивы* (репрезентативы), сообщающие о положении дел и содержащие истинностную оценку; *директивы*, то есть побуждения адресатов к определенным действиям; *комиссивы*, сообщающие

Провозглашенные высказывания в модальном плане обозначены как необходимые, то есть, во-первых, эпистемологически необходимые — познанная истина очевидна и ощутима («что стало для них осязательной истиной»), — а во-вторых, деонтически необходимые — авторы чувствуют себя обязанными говорить, они не могут молчать («участники не могли молчать») (пример 5). Что касается еще одного, третьего, типа речевых актов, то в предисловии Гершензона обнаруживается косвенное указание и на наличие экспрессивов: он называет мотивацией «Вех» не только познание, но и боль о прошлом и тревогу о будущем России («с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны») (см. выше пример 1).

В качестве экспрессивных вербальных актов статьи «Вех» и были восприняты в первую очередь, однако, тексты звучали не только как эмотивные (ВЫРАЖЕНИЕ ЗАБОТЫ / БЕСПОКОЙСТВА), а, в особенности, как конативные экспрессивы, служащие в первую очередь (агрессивному) воздействию на реципиента (ОБВИНЕНИЕ). Статьи противоречат, по словам одного из необозримой толпы комментаторов, декларациям в предисловии Гершензона и должны быть оценены в целом как «обвинительная речь»¹². «Вехи», противореча своему подзаголовку, являются не книгой *об* интеллигенции, а сборником обвинений *против* интеллигенции («сбор обвинений этой интеллигенции»¹³). Адресаты отвергают «обвинительную неразборчивость», пытающуюся пробудить чувство совершенного греха, ужас пред вечными муками и жажду покаяния и спасения («пробудить в интеллигенции чувство греха, страх вечной гибели, жажду покая-

о взятых на себя говорящим обязательствах; *экспрессивы*, выражающие позицию говорящего по отношению к положению дел; *декларативы*, самим актом своего произнесения устанавливающие новое положение дел. — Прим. ред.

¹² Геккер Н. Реакционная проповедь // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 55.

¹³ Валентинов Н. Наши клирики // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 74.

ния и спасения»¹⁴). Один автор говорит о «зловном грохоте “семи громов”, вспугнувшем критиков»¹⁵, а Дмитрий Мережковский даже сравнивает семерых авторов «Вех» с семерыми, подписавшимися под синодальным актом отлучения от церкви Льва Толстого («семь смиренных»), и характеризует сам сборник как «отлучение русской интеллигенции». Значит, сверх экспрессива *обвинение* он приписывает «Вехам» еще и декларативную иллюкуцию *приговор*¹⁶.

Иные доводят высказанные обвинения *ad absurdum*. Было исчислено такое количество грехов, пороков и преступлений, что авторы «Вех» «сами пришли в смущение, когда опубликовали результаты своих изысканий»¹⁷. В конечном счете, однако, каждый из авторов «Вех» предъявлял интеллигенции обвинения, соответствующие своему собственному духу, так что если бы к авторам присоединился сапожник, тогда восьмым и самым тяжким грехом интеллигенции посчиталось бы ее невежество в этом замечательном ремесле («что интеллигенция в сапожном деле ничего не понимает и что это есть главный ее порок»¹⁸).

В тех случаях, когда авторы «Вех» выступают не в роли судей, они берут на себя роль проповедников¹⁹. Тексты воспринимаются как «проповедь»²⁰, и «творцы нового шума» предстают в карикатур-

¹⁴ Левин Д. Мольеровские врачи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 27.

¹⁵ Иорданский Н. Творцы нового шума // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 265.

¹⁶ Мережковский Д.С. Семь смиренных // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 101 и далее.

¹⁷ Пещенов А. Новый поход против интеллигенции // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 122–123.

¹⁸ Бикерман И. «Отщепенцы» в квадрате // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 226.

¹⁹ Озеровский С. О «Вехах» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 237.

²⁰ Арсеньев К.К. Пути и приемы покаяния // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 565.

ном обличье «пророков новой жизни», пророческий пафос которых «оказался бессодержательным»²¹.

Таким образом, обвинение бумерангом возвращается к обвиняющим: авторы не осуществляют затеянного ими просвещения, а их обещания совета и помощи оказываются невыполненными. «Веховцев» называют «слепыми поводырями слепых», либо не сумевшими предложить никаких путей выхода из тяжелого положения России, либо предложившими только очень туманные дороги²². У них «вместо общей мысли — общая фраза»²³. В лучшем случае можно говорить о «склонности к рискованным утверждениям», к которым необходимо «относиться с большой осторожностью» (критика И.И. Петрункевичем статьи Петра Струве)²⁴. В итоге статьи «Вех», по словам самых строгих критиков, — это «хаос вопиющих противоречий»²⁵ или попросту сборник плохих публицистических памфлетов²⁶.

Как аукнется, так и откликнется. В случае «Вех» это действительно так. Суждения веховцев не менее резки, чем ответные суждения их противников. Они не только критикуют, а, вопреки собственной декларации, дискредитируют. Месяц спустя после публикации сборника Мережковский составил список наиболее резких негативных суждений об интеллигенции, содержащихся в «Вехах»: от «народнического мракобесия» через «бездонное легкомыслие» до «легиона бесов» (пример б).

²¹ *Иорданский Н.* Творцы нового шума // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 262.

²² *Кн. Шаховской Д.* Слепые вожди слепых // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 48.

²³ *Бикерман И.* «Отщепенцы» в квадрате // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 226.

²⁴ *Петрункевич И.И.* Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 555.

²⁵ *Иорданский Н.* Творцы нового шума // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 268.

²⁶ *Дан Ф.* Руководство к куроводству // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 451.

- (6) «Народническое мракобесие», — начинает сечь Бердяев.
«Сектантское изуверство», — подхватывает Франк.
«Общественная истерика», — продолжает Булгаков.
«Убожество правосознания», — Кистяковский.
«Бездонное легкомыслие», — Струве.
«Испуганное стадо ... сонмище больных», — Гершензон.
«Онанизм ... половая жизнь с семилетнего возраста», — Изгоев.
«Грязь, нищета, беспорядок ... подлинная мерзость запустения», — Гершензон.
«Героическое ханжество ... самообожение», — Булгаков.
«Готтентотская мораль ... хулиганское насильничество», — Франк.
«Убийство, грабежи, воровство, всяческое распутство и провокация», — Изгоев.
«Человекоподобные чудовища», — Гершензон.
«Легион бесов», — Булгаков²⁷.

Описания интеллигенции в «Вехах» и высказывания о ней, практически без исключений, — однозначно и определенно отрицательно оценивающего характера, начиная уже с негативно коннотированного прилагательного *интеллигентский* (вместо *интеллигентный*). На фоне собственноручно написанного предисловия формулировки Гершензона производят впечатление особенно резких. «Интеллигентский» образ жизни он называет «кошмарным». Быт интеллигентов кажется лишенным «малейшей дисциплины и порядка», день проходит бесцельно, сегодня так, завтра с точностью до наоборот. Он наблюдает у интеллигентов склонность к деспотизму и недостаток «уважения» к другим личностям (пример 7). Мышление их «бесплотно» и никак не может быть «здоровым» (пример 8). «Безличная масса» интеллигентщины оказывается «стадом тупых фанатиков» (пример 9). А публицистика, порожденная ею со времен Белинского, — «сплошной кошмар» (пример 10) и так далее.

(7) А в целом интеллигентский быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, по вдохновению, все вверх ногами; праздность, неряш-

²⁷ Мережковский Д. С. Семь смиренных // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурила и др. СПб., 1998. С. 100 и далее.

ливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности, перед властью — то гордый вызов, то покладливость — не коллективная, я не о ней говорю, — а личная²⁸.

(8) Такое бесплотное мышление не может остаться здоровым²⁹.

(9) А масса интеллигенции была безлична, со всеми свойствами стада: тупой косностью своего радикализма и фанатической нетерпимостью³⁰.

(10) История нашей публицистики, начиная после Белинского, в смысле жизненного разумения — сплошной кошмар³¹.

В каких бы контекстах ни встречались позитивные оценки русской культуры и истории, все они, как правило, косвенно служат негативной оценке интеллигенции. Неоднократно встречаются противопоставления выдающихся представителей русской культуры и интеллигенции, которая уже одним фактом подобного противопоставления оценивается негативно. В предисловии Гершензона интеллигенции приписывается игнорирование традиции всех великих мыслителей от Чаадаева до Соловьева и Толстого (пример 5). В своей статье Гершензон пишет, что великие писатели — среди них он называет Толстого, Достоевского, Тютчева и Фета — были свободными людьми, тем более ненавидящими шоры интеллигентской общественно-утилитаристской морали, чем подлиннее был их талант (пример 11), из чего может следовать только то, что представители интеллигенции не только несвободны, но и неодаренны. И когда Николай Бердяев (1874—1948) говорит о том, что метафизический дух великих писателей интеллигенции чужд, то это одновременно значит, что интеллигенция не породила никого великого духом (пример 12).

(11) Свободны были и наши великие художники, и, естественно, чем подлиннее был талант, тем ненавистнее были ему шоры ин-

²⁸ Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909—1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 94.

²⁹ Там же. С. 95.

³⁰ Там же. С. 97 и далее.

³¹ Там же. С. 95.

теллигентской общественно-утилитарной морали, так что силу художественного гения у нас почти безошибочно можно было измерять степенью его ненависти к интеллигенции: достаточно назвать гениальнейших — Л. Толстого и Достоевского, Тютчева и Фета³².

(12) С грустью нужно сказать, что метафизический дух великих русских писателей и не почувала себе родным русская интеллигенция, настроенная позитивно. <...> Особенно печальным представляется мне упорное нежелание русской интеллигенции познакомиться с зачатками русской философии³³.

Схожим образом, речевые акты, эксплицитно поданные как акты сожаления, на самом деле являются также актами негативной оценки, поскольку экспрессивные речевые акты (СОЖАЛЕНИЯ, СЕТОВАНИЯ и др.) предполагают истинность зависимой пропозиции, то есть имплицитно декларируют, что те факты, в связи с которыми выражено сожаление, имеют место в действительности. Бердяев вынужден с прискорбием констатировать («С грустью нужно сказать»), что позитивистским образом мыслящая интеллигенция не может воспринимать дух великих философов как родственный ей (пример 12). И «особенно печальным» кажется ему упорный отказ русской интеллигенции ознакомиться с истоками русской философии (там же). Сергею Булгакову (1871–1944) «горько думать» о том, как велико влияние полицейского режима на психическую конституцию «интеллигентского героизма» (пример 13).

(13) Горько думать, как много отраженного влияния полицейского режима в психологии русского интеллигентского героизма, как велико было это влияние не на внешние только судьбы людей, но и на их души, на их мировоззрение. Во всяком случае, влияние западного просветительства, религии человекобожества и самообожения нашли в русских условиях жизни неожиданного, но могучего союзника³⁴.

³² Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 96.

³³ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 38.

³⁴ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 56.

В тех случаях, когда в текстах употребляются директивные речевые акты, их содержание всегда особого рода. Они направлены на интеллигенцию в целом и требуют от нее радикальных перемен, отказа от прежних позиций или даже полной ее ликвидации. Гершензон начинает свой призыв к интеллигенции на метакоммуникативном уровне, верно замечая, что ни от кого невозможно требовать перемен каких бы то ни было ментальных диспозиций. Потому он не говорит представителю интеллигенции, что тот должен верить, и даже не говорит, как Толстой, что тот должен любить, но говорит ему «постарайся стать человеком» (пример 14). Таким образом, Гершензон формулирует резкое требование, подразумевающее полное отсутствие у адресатов нужного глобального свойства («быть человеком»), следовательно, чтобы осуществить предъявленное требование, адресаты должны изменить в себе не что-то одно, но все.

(14) Нет, я не скажу русскому интеллигенту: «верь», как говорят проповедники нового христианства, и не скажу также: «люби», как говорит Толстой. Одно, что мы можем и должны сказать русскому интеллигенту, это — постарайся стать человеком³⁵.

Директивы, сформулированные не прямо (как это происходит, например, при употреблении повелительного наклонения), а косвенным образом, под видом ассертивов, то есть как констатация фактов, — такие директивы особенно безапелляционны и в высшей степени убедительны. Сознание интеллигенции требует радикальной реформы, считает Бердяев (пример 15). Интеллигенция должна пересмотреть все свое мировоззрение, требует Петр Струве (1870–1944). Когда будет удален ее краеугольный камень — социалистическое отрицание всякой личной ответственности, тогда все здание этого мировоззрения рухнет. Этот краеугольный камень «должен быть вынут» (пример 16). Булгаков еще более радикален: только великим, пусть и невидимым, религиозным подвигом можно освободить плоть России от легиона внедрившихся в него демонов (пример 17).

³⁵ Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 85.

(15) Интеллигентское сознание требует радикальной реформы, и очистительный огонь философии призван сыграть в этом важном деле не малую роль³⁶.

(16) Интеллигенции необходимо пересмотреть все свое мирозерцание и в том числе подвергнуть коренному пересмотру его главный устой — то социалистическое отрицание личной ответственности, о котором мы говорили выше. С вынутием этого камня — а он должен быть вынут — рушится все здание этого мирозерцания³⁷.

(17) Легион бесов вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучит и калечит. Только религиозным подвигом, незримым, но великим, возможно излечить ее, освободить от этого легиона³⁸.

Такие директивы прямо или косвенно ставят под вопрос само существование интеллигенции. Очевидно, что требование изменить основные принципы собственного мышления (Бердяев, Струве), изменить собственное существо (Гершензон) или даже требование самоизгнания (Булгаков) не могут обсуждаться с адресатом, которому остается лишь принять или отвергнуть их; ведь адресат лишен возможности вступить в дискуссию *pro et contra* о собственных недостатках и их исправлении, а вынужден рассматривать себя в качестве отторгнутого собеседника. Возможные аргументы адресатов в свое оправдание теряют какую-либо значимость, поскольку авторы этих аргументов уже полностью дискредитированы предыдущим дискурсом. Уже заранее, до заслушивания каких-либо объяснений, им вынесен приговор: представитель интеллигенции не может ни обосновать, ни оправдать свою позицию, поскольку он, пока он говорит как представитель интеллигенции, не является приемлемым собеседником. Если же атакованная сторона не отрицает нападения, тогда единственно возможной вербальной реакцией с ее стороны может быть только ответный аргументативный удар, то есть контраргументация,

³⁶ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 41–42.

³⁷ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 149.

³⁸ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 83.

опять-таки принципиально отрицающая исходную аргументацию³⁹. Именно это произошло в случае дебатов вокруг «Вех» и именно это явилось причиной того, почему «Вехи», как пишет Карл Шлегель во введении к немецкому переводу, «не имели никакого влияния»⁴⁰ или, как констатирует Николай Плотников, почему «Вехи» так и не смогли расставить вех, а остались скорее симптомом своего времени, чем диагнозом⁴¹. Авторы «Вех» перекрыли себе, по мнению Плотникова, путь к обретению места в структуре публичного общественного дискурса, лишь начавшего развиваться в то время, упорствуя вместо этого (как и интеллигенция, против которой они боролись) в своей претензии на монополию в определении политической истины⁴².

3. «Вехи» как метадискурс

Радикальное противостояние непримиримых позиций⁴³, не только осложняющее, но и, в конечном счете, делающее невозможной любую дискуссию с противником, ясно видно самим веховцам, и в предисловии Гершензон прямо об этом говорит. От интеллигенции авторы «Вех» отличаются тем, что они, по Гершензону, отстаивают теоретическое

³⁹ Ср.: о модели реактивных речевых актов и аргументаций *Franke W.* Elementare Dialogstrukturen. Darstellung, Analyse, Diskussion. Tübingen, 1990; *Kosta P.* Sprechakttheoretische Überlegungen zur Translation literarischer Texte aus dem Tschechischen ins Deutsche // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität / Eds. G. Freidhof, H. Kuße, F. Schindler. München, 1996. Nr. 3 (= Specimina philologiae Slavicae Bd. 111). S. 103–122; *Mann E.* Persuasive Sprechhandlungen in Alltagsdialogen des Russischen. Unter besonderer Berücksichtigung ihrer Handlungsbedingungen. München, 2000. (= Specimina philologiae Slavicae. Supplementband 68). S. 47f.; *Kuße H.* Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs. München, 2004. (= Sagners Slavistische Sammlung. Bd. 28). S. 293–299.

⁴⁰ *Schlögel K.* Russische Wegzeichen // Vechi. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz / Eingeleitet und übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt/M., 1990. S. 5.

⁴¹ *Плотников Н.* «Вехи» — 100. — 24 экспертных интервью // Пушкин. 2009. № 2. С. 51–52.

⁴² Там же. С. 52.

⁴³ Ср. *Ронен О.* Риторика «Вех» и ее непосредственный фон // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 58–62.

и практическое первенство духовной жизни перед внешними формами общественного сосуществования. Противоположная позиция интеллигенции, то есть убежденность в безусловном примате общественных форм, отвергается ими как внутренне ошибочное, как противоречащее существу человеческого духа и как практически бесплодное (пример 18).

(18) Люди, соединившиеся здесь для общего дела, частью далеко расходятся между собою как в основных вопросах «веры», так и в своих практических пожеланиях: но в этом общем деле между ними нет разногласий. Их общей платформой является *признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития* <...>

С этой точки зрения идеология русской интеллигенции, всецело покоящаяся на противоположном принципе — *на признании безусловного примата общественных форм*, — представляется участникам книги внутренне ошибочной, т.е. противоречащей естеству человеческого духа, и практически бесплодной, т.е. неспособной привести к той цели, которую ставила себе сама интеллигенция, — к освобождению народа⁴⁴. (Курсив мой. — Х.К.)

Метафорика противопоставления «духовной жизни» и «внешних форм», хотя и остается открытой для интерпретаций, однако может быть истолкована и так, что авторы «Вех» не только считают идеи важнее жизненных обстоятельств, но и принципиальным образом противопоставляют абсолютные ценности и мышление, ведомое идеей общественной пользы⁴⁵. Они требуют «честность интеллекта не только пред самим собой, но и пред нравственно абсолютным»⁴⁶.

То, что это первенство внутреннего перед внешним или абсолютных ценностей перед практическими нуждами и институтами мыслилось вполне с практической точки зрения, доказывает в «Вехах»

⁴⁴ Гершензон М.О. Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 23.

⁴⁵ Доброхотов А.Л. «Вехи» о религиозном смысле культуры // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М., 2007. С. 14.

⁴⁶ Davydov J.N. Max Weber und die Intelligencija. Zwei Auffassungen von der russischen Intelligencija // Russland und der Westen / J.N. Davydov, P.P. Gajdenko. Frankfurt, M., 1995. S. 96.

теоретически-правовая статья Богдана Кистяковского «В защиту права», отстаивающая необходимость развития правосознания, независимо от введения правовых государственных институтов и законов, поскольку только развитое правосознание дает правовому порядку необходимое основание и силу осуществления (опыт Февральской революции, а также Веймарской республики подтвердили спустя некоторое время правильность этого тезиса)⁴⁷.

Воздействие на позиции интеллигенции и их изменение в направлении новой ценностной ориентации, предлагаемой «Вехами», с точки зрения «веховцев» значимы по отношению ко всему обществу в целом, поскольку — такова, во всяком случае, их надежда — на основе таких перемен неизбежно последует и улучшение внешних жизненных условий в России. Бердяев ожидает, что если интеллигенция воспримет универсальную национальную философию, то за этим последует «культурное возрождение России»⁴⁸. В качестве примера приведу цитату из Петра Струве, задающего себе и своим читателям вопрос, сможет ли интеллигенция сделать решающий шаг для преодоления собственного нездорового существа, и тут же констатирующего: «От решения этого вопроса зависят в значительной мере судьбы России и ее культуры»⁴⁹.

3.1. Дискурс и метадискурс

Далее здесь, как противопоставление позиции «Вех» и интеллигенции, будет употребляться понятие «дискурс», неизвестное ни авто-

⁴⁷ Ср. Шлюхтер А. Защита права Б.А. Кистяковского в контексте философских дискуссий начала XX века в России // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М., 2007. С. 129–130; Schlichter A. Recht und Moral. Argumente und Debatten “zur Verteidigung des Rechts” an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Russland. Zürich, 2008. (= Baseler Studien zur Kulturgeschichte Osteuropas. Bd. 15). S. 251–258.

⁴⁸ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 42.

⁴⁹ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 150.

рам «Вех», ни представителям раскритикованной интеллигенции, и это требует разъяснений и обоснования.

Под *дискурсом* я понимаю систему текстов, либо связанных друг с другом взаимными отсылками, либо объединенных общим, по большей части институциональным образом управляемым коммуникативным пространством⁵⁰. В первом случае речь идет о *тематическом дискурсе* (например, экологический или феминистический дискурс)⁵¹, во втором случае — о дискурсах в отдельных *коммуникативных пространствах* (например, политический, религиозный, юридический или экономический дискурс)⁵². Оба определения дискурса пересекаются, когда тема некоего тематического дискурса становится содержанием дискурса внутри определенного коммуникативного пространства — к примеру, когда экология становится темой политики. Как тематические дискурсы, так и дискурсы в коммуникативных пространствах можно описать как *феномены*, то есть как «собрание текстов»⁵³. Но их можно также представить как *тип*, распознавая и определяя коммуникативные закономерности, то есть их содержательные и формальные свойства, включая особые соотношения сил и права на голос среди участников дискурса (в этом направлении развивалась влиятельная теория дискурса Мишеля Фуко⁵⁴). Описание

⁵⁰ Cp. Busse D., Teubert W. Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? Zur Methodenfrage der historischen Semantik // Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der Historischen Semantik / Hrsg. v. D. Busse, W. Teubert, F. Herrmanns. Opladen, 1994. S. 10–28.

⁵¹ Cp. Wullenweber K. Der ökologische Diskurs in Bulgarien nach 1990. München, 2004 (= Specimina philologiae Slavicae. Supplementband 74).

⁵² Cp. Kuße H. Diskurs und Metadiskurs als linguistische Objekte. Theoretische Anmerkungen zu den Begriffen // Массовая культура на рубеже XX–XXI веков. Человек и его дискурс / Публ. Ю.А. Сорокиной, М.Р. Желтухиной. М., 2003. С. 66–80; Kuße H. Metadiskursive Argumentation. Там же, 2004. С. 1–26; Kuße H. Positives Bewerten: Diskursensitive Beispiele aus dem Russischen und Tschechischen // Zeitschrift für Slawistik. Nr. 52/2 (2007a). S. 149–151.

⁵³ Cp. Busse D., Teubert W. Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt?

⁵⁴ Foucault M. Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M., 1995. [Original: Les mots et les choses. 1966]; Foucault M. Archäologie des

дискурса как феномена, его разграничение и типизация представляет собой *метадискурсивный акт*⁵⁵.

В «Вехах» интеллигенция, в отличие от великих деятелей русской культуры (Соловьев, Толстой, Достоевский и т.д.), так и не персонифицируется. Хотя время от времени и упоминаются родоначальники интеллигенции (Чернышевский, Белинский), но в целом основополагающая характеристика интеллигенции в подаче авторов «Вех» остается анонимной и, в лучшем случае, определяется в социальном плане — как правило, речь идет о студентах. Выражение *интеллигенция* употребляется, таким образом, как собирательное понятие — *политики, учащиеся, интеллектуалы* — при условии, что этим названием группы определяется одновременно и форма ее коммуникации и мышления в определенном коммуникативном пространстве: «Политики каждые несколько месяцев утверждают полную противоположность того, что они утверждали ранее»; «Студенты могут только критиковать и устраивать демонстрации»; «Мнение интеллектуалов по поводу экономического кризиса не имеет никакого значения» и т.д.

Понятие «дискурс» можно применить к критике интеллигенции в «Вехах», поскольку в них предпринимается типизация интеллигенции, ее убеждений и ее коммуникативных форм, то есть имеет место отождествление интеллигенции с особым типом дискурса. Дискурс, который ведут «Вехи» против интеллигенции, чтобы изменить ее (или уничтожить), по большей части — *типизирующий метадискурс о дискурсе в коммуникативном пространстве интеллигенции* (коротко: *дискурс об интеллигенции*).

3.2. Типизации

При помощи особо ярко выраженных обобщений подают свои аргументы Бердяев, Булгаков и Франк. Для них дискурс об интеллиген-

Wissens. Frankfurt/M., 1995. [Original: L'archéologie du savoir. 1969]; Foucault M. Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt/M., 1998. [Original: L'ordre du discours. 1972].

⁵⁵ Кузе Н. Дискурс и Метадискурс как лингвистические объекты // Кузе Н. Метадискурсивная Аргументация. С. 23–34. Кузе Н. «Вехи» как метадискурс // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. Москва, 2007. С. 63–73.

ции представляет собой особый (специфически российский) тип дискурса. Бердяев типизирует, отделяя, таким образом, данный дискурс от иных типов дискурса, в первую очередь, от философского. Любовь к уравнивающей справедливости, к общественному благу и к благу народа парализует, если не уничтожает, по его словам, у интеллигенции любовь к истине. В противоположность этому, «философия есть школа любви к истине». Редукция мышления к теме общественной справедливости препятствует, в глазах Бердяева, поиску истины, по определению составляющей суть философии (пример 19).

(19) С русской интеллигенцией в силу исторического ее положения случилось вот какого рода несчастье: любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине. А философия есть школа любви к истине, прежде всего к истине⁵⁶.

Сергей Булгаков отделяет интеллигенцию, религиозность которой он называет в том числе и «подделкой под христианство»⁵⁷, от религиозного дискурса. Интеллигенция перенимает некоторые христианские понятия и идеи («усвоение христианских слов и идей»), не изменяя характера интеллигентского героизма («при сохранении всего духовного облика интеллигентского героизма»)⁵⁸. Последний представляет собой особое мировоззрение с собственными привычками, вкусом и даже манерами («с ее мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками»)⁵⁹. Для данного дискурса характерны некоторые догматы, принимаемые на веру⁶⁰, которые никогда не ставятся под вопрос и которые легко можно распознать как закономерности этого дискурса. Сюда относятся неотмирность,

⁵⁶ *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 30.

⁵⁷ *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 73.

⁵⁸ Там же. С. 73. См. также: с. 47.

⁵⁹ Там же. С. 44.

⁶⁰ Там же. С. 49.

эсхатологические мечтания о Граде Божьем, о грядущем царстве правды, называемом различными социалистическими псевдонимами, стремление спасти человечество и т.д. Все это составляет безусловные и неизменные качества интеллигенции (пример 20).

(20) Известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества — если не от греха, то от страданий — составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции⁶¹.

Закономерности дискурса интеллигенции маркируются как аксиоматические с помощью, к примеру, таких лексем, как «известно» (пример 21).

(21) Известен также и космополитизм русской интеллигенции⁶².

Также и Семен Франк (1877—1950) использует для своей аргументации сравнение религиозного и интеллигентского мирозерцаний. Он говорит не просто о религии и мировоззрении, а о двух религиях: о «религии служения земным нуждам» и о религии «служения идеальным ценностям», сталкивающихся и конфликтующих друг с другом в сознании интеллигенции, чтобы оставить в нем после себя только карикатуру на какую-либо религиозность (пример 22). Для Франка интеллигенция — дискурс, направленный против христианского религиозного дискурса. В то время как последний отличается основополагающей верой в реальность абсолютных ценностей, особенностями интеллигенции становятся фанатизм и морализм (пример 23), являющийся, в конечном счете, лишь разновидностью нигилизма (пример 24).

(22) Религия служения земным нуждам и религия служения идеальным ценностям сталкиваются здесь между собой, и, сколь бы сложно и многообразно ни было их иррациональное психологическое сплетение в душе человека-интеллигента, в сфере интеллигентского сознания их столкновение приводит к полнейшему

⁶¹ Там же. С. 48.

⁶² Там же. С. 76.

истреблению и изгнанию идеальных запросов во имя цельности и чистоты моралистической веры⁶³.

(23) Если можно было бы одним словом охарактеризовать умонастроение нашей интеллигенции, нужно было бы назвать его морализмом⁶⁴.

(24) Морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма⁶⁵.

Но и в статьях Гершензона, Струве и Кистяковского интеллигенция представляется как дискурсивная общность, принимающая участие — извращенным образом — в разных типах дискурса: Гершензон перечисляет разные типы дискурсов, в том числе искусство; у Струве это — религия и политика, у Кистяковского — право.

Гершензон констатирует, что у каждого типа дискурса — свои правила. Истинный художник прежде всего внутренне независим (пример 25), политическая же вера по своему существу требует поступка (пример 26). По сравнению с ними интеллигенция лишь паразитирует, у нее отсутствует всякая творческая сила. Она для Гершензона — безличная тупая масса, отличающаяся фанатической нетерпимостью (пример 27).

(25) Истинный художник прежде всего внутренне независим, ему не предпишешь ни узкой области интересов, ни внешней точки зрения⁶⁶.

(26) Политическая вера, как и всякая другая, по существу своему требовала подвига⁶⁷.

(27) А масса интеллигенции была безлична, со всеми свойствами стада: тупой косностью своего радикализма и фанатической нетерпимостью⁶⁸.

⁶³ *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сбраники статей 1909–1910 / Публ. Н. Казаковой. М., 1991. С. 161 и далее.

⁶⁴ Там же. С. 156.

⁶⁵ Там же. С. 158.

⁶⁶ *Гершензон М.О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 96 и далее.

⁶⁷ Там же. С. 105.

⁶⁸ Там же. С. 97 и д.

Струве схожим с Булгаковым образом отзывается о мнимой близости интеллигенции религиозному типу дискурса⁶⁹. Эту близость можно констатировать, только если исходить из крайне формального и безыдейного понимания религии⁷⁰. Религия отличается, согласно Струве, тем, что все доброе в человеке зависит полностью от его добровольного подчинения высшему принципу⁷¹, что в случае с интеллигенцией не так. Кистяковский, наконец, упрекает весь дискурс интеллигенции в юридическом дилетантизме и в попытках вести свой собственный дискурс права.

Однако интеллигенция характеризуется не только как особый дискурс, но также как дискурс, изолированный от всех остальных дискурсов русского общества. Интеллигенция, с точки зрения «Вех», по большей части замкнута в самой себе, в то время как их собственный дискурс, дискурс «Вех», кажется «веховцам» открытым по отношению к другим общественным дискурсам. Для Бердяева «кружковая интеллигенция», или «интеллигентщина», представляет «своеобразный мир», мало имеющий общего с действительным миром или другими дискурсами⁷². Это и отличает ее радикально от философского дискурса. Уже та изоляция, в которой интеллигенция разработала свои догматы, диаметрально противоположные тому, что понимают под философией, противоречит типу философского дискурса, ибо философия для Бердяева — наиндивидуальный и соборный орган «самосознания человеческого духа»⁷³. И для Булгакова представители интеллигенции сепарированы от общества, существуя в нем только как некое инородное тело. Он говорит об «изолированном положении интеллигента в стране» (пример 28) и о «духовной оторванности интеллигенции от народа» (пример 29) или о «глубочайшей пропасти

⁶⁹ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Булгака и др. СПб., 1998. С. 140.

⁷⁰ Там же. С. 140 и далее.

⁷¹ Там же. С. 141.

⁷² Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Булгака и др. СПб., 1998. С. 24.

⁷³ Там же. С. 42.

между интеллигенцией и народом»⁷⁴. Струве видит в интеллигенции «некую особую культурную категорию»⁷⁵. Для него отмежевание, отчуждение от государства и враждебность к нему — неизменный элемент и устойчивая форма интеллигенции (пример 30). Франк даже называет интеллигенцию «монашеским орденом»⁷⁶.

(28) *Изолированное положение* интеллигента в стране, его *оторванность от почвы*, суровая историческая среда, отсутствие серьезных знаний и исторического опыта, все это взвинчивало психологию этого героизма⁷⁷. (Курсив мой. — Х.К.)

(29) В нашей литературе много раз указывалась *духовная оторванность* нашей интеллигенции от народа⁷⁸. (Курсив мой. — Х.К.)

(30) Идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее *отчуждение* от государства и враждебность к нему⁷⁹. (Курсив мой. — Х.К.)

Не удивляет, что подобные обобщения и утверждения об изоляции интеллигенции были отвергнуты критиками «Вех». Не в последнюю очередь «веховцы» упрекались в отсутствии единого понимания термина «интеллигенции» (что позже и подтвердилось научными исследованиями⁸⁰), или же критика исходила из более широкого понимания термина «интеллигенция», базирующегося на наличии образования и не позволяющего типизировать и ограничивать интеллигенцию как определенный (политически левый) тип дискурса.

⁷⁴ Там же. С. 77.

⁷⁵ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 150.

⁷⁶ Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909-1910 / Публ. Н. Казаковой. М., 1991. С. 179.

⁷⁷ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 55.

⁷⁸ Там же. С. 75.

⁷⁹ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 139.

⁸⁰ Ср. Müller O.W. Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes. Frankfurt a. M., 1971. S. 352f.

Каждый автор «выдвигает одну определенную черту, которую считает наиболее характеризующей русского интеллигента», отсутствующую, однако, у других, замечает один критик⁸¹. Другой критик, выступая против того, как используется в «Вехах» понятие «интеллигенция», приводит такой аргумент: интеллигенция — «высший образованный слой нашего общества», а потому Тургенев и Достоевский и все остальные значимые представители русской культуры принадлежат к нему естественным образом, даже если авторы «Вех» другого мнения⁸². Схожим образом аргументирует лингвист Дмитрий Овсяннико-Куликовский (1853–1920), опубликовавший между 1906 и 1911 гг. трехтомную «Историю русской интеллигенции», который утверждает, что интеллигенцией следует называть «все образованное общество», принимающее «прямо или косвенно, активно или пассивно участие в умственной жизни страны»⁸³. Следовательно, по Овсяннико-Куликовскому, невозможно выделить особую группу с частной идеологией и особыми правилами коммуникации.

Скандалным оказалось утверждение, что интеллигенция изолирована от остального общества, государства и народа. Против него не только восставал всем известный В.И. Ленин (под псевдонимом В. Ильин)⁸⁴, но и другие критики опровергали это обвинение. Оно осуждалось даже «как обвинительная неразборчивость»⁸⁵. Либеральный депутат Думы Павел Милюков (1859–1943) констатирует в критике «Вех», что русская интеллигенция давно развилась от ее начальной кружковой замкнутости до «определенной обществен-

⁸¹ *Петрункевич И.И.* Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 560.

⁸² *Боборыкин П.* Подгнившие «Вехи» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 201–203.

⁸³ *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Психология русской интеллигенции // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 715.

⁸⁴ *Ильин В. (Ленин В.И.)* О «Вехах». Там же. С. 491.

⁸⁵ *Левин Д.* Мольеровские врачи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 27.

ной группы»⁸⁶. В конечном счете «Вехи» сами обвиняются в изоляции. «Русское общество думает иначе»⁸⁷. «Около «Вех» образуется пустота»⁸⁸ и т.д.

3.3. Внутренний и внешний метадискурс

Метадискурсы можно вести саморефлексивным образом внутри дискурсов как внутренний дискурс или как внешний дискурс, исходя из отдаленной позиции вне дискурса-объекта⁸⁹. Типизация интеллигенции и формулировки противоположных мировоззрений интеллигенции и «Вех» однозначно свидетельствуют о том, что метадискурс интеллигенции является внешним дискурсом. Эта позиция показалась современникам парадоксальной, так как, если судить по биографии авторов, они сами являлись представителями интеллигенции. Следовательно, они писали о своем собственном прошлом и сами как личности являлись скорее внутренними, нежели внешними, субъектами коммуникации. Шлёгель описывает эту ситуацию во введении к своему переводу:

Петр Струве был как-никак наиобразованнейший марксист во всей России и автор первой партийной программы русской социал-демократии; Михаил Гершензон уже сделал себе имя как литературовед; Николай Бердяев был известен как самобытный и выдающийся философ, как и Семен Франк; Сергей Булгаков опубликовал фундаментальные работы по социальной философии и политэкономии и был депутатом Думы; Александр Изгоев был ведущим публицистом либеральной прессы. Все они убедились на

⁸⁶ Милоков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 635.

⁸⁷ Петрункевич И.И. Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 556.

⁸⁸ Валентинов Н. Наши клирики // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 81.

⁸⁹ Kuße H. Konjunktionale Koordination in Predigten und politischen Reden. Dargestellt an Belegen aus dem Russischen. München, 1998 (= Specimina philologiae Slavicae. Supplementband 61). S. 38–41; Kuße H. Metadiskursive Argumentation. a.a.O., 2004. S. 22–23.

горьком опыте, что это значит, принадлежать в царистской России к «думающему обществу» — в своей молодости они имели почти обязательный опыт такого рода и заплатились исключениями из обучающих учреждений, ссылками, эмиграцией и запретом профессии. Они были не случайными людьми, а репрезентантами собственного класса, «плоть от плоти интеллигенции». И если они имели что-то сказать об интеллигенции, то с самого начала это должно бы быть нечто иное, нежели сообщение обер-прокурора Святейшего Синода, журналистов реакционной прессы или начальника полиции. Авторы «Вех» совершили нечто чудовищное: они нарушили табу, состоявшее в вере, что любая критика в адрес интеллигенции будет служить «врагу», то есть царистской власти и ее агентам⁹⁰.

Веховцы могут извне рассуждать об интеллигенции только за счет более узкого понимания термина «интеллигенция», ибо широкое понятие, охватывающее всех образованных людей, неизбежно включило бы в интеллигенцию и их самих. Но даже этого узкого понимания авторы последовательно придерживаются не всегда. Бердяев прибегает для начала к двум пониманиям слова «интеллигенция», чтобы иметь возможность переключаться между внутренней и внешней метадискурсивной речью. Во-первых, есть «кружковая интеллигенция», названная презрительно Бердяевым «интеллигентщиной» или даже «интеллигентской кружковщиной», во-вторых, есть интеллигенция в широком смысле слова, к которой принадлежат и все философы, о которых ничего не хочет знать интеллигенция в узком смысле слова⁹¹. Это различие используется только в самом начале статьи, в то время как в продолжении статьи говорится только об интеллигенции в узком смысле; таким образом изначально нейтральное понятие становится по сути уничижительным⁹². Сергей Булгаков грезит о положительной «церковной интеллигенции» будущего, которая должна сменить ста-

⁹⁰ *Schlögel K.* Russische Wegzeichen // *Vechi. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz* / Eingeleitet und übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt/M., 1990. S. 7.

⁹¹ *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // *Вехи: Pro et Contra* / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 24.

⁹² Ср. также *Müller O.W.* *Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes.* Frankfurt/M., 1971. S. 368–370.

рую, безбожную интеллигенцию⁹³. Гершензон же, с одной стороны, аргументирует как занимающий однозначно внешнюю позицию. Он называет самого себя лишь «свидетелем»⁹⁴. С другой стороны, он говорит из внутренней перспективы «интеллигентов», к которым он причисляет самого себя через использование коллективного местоимения «мы». Мюллер хотя и ошибается, утверждая в своей монографии о понятии «интеллигенция», что Гершензон избегает этого слова (оно встречается у издателя «Вех» не реже, чем у других авторов)⁹⁵, однако он верно указывает на то, что Гершензон описывает собирательной формой множественного числа «интеллигенты» «русский образованный слой в его совокупности». Он причисляет «сам себя несомненно к обвиняемым “интеллигентам”, именно поэтому пользуется правом подвергнуть ее еще более беспощадной критике»⁹⁶.

В реакциях на сборник «Вех» распознается и тематизируется это смешение внешней и внутренней позиции. Лев Толстой различает «старую» и «новую интеллигенцию», сначала приветствуя последнюю, а затем обесценивая ее «как принадлежащую к той же касте»⁹⁷. Милюков называет «Вехи» восстанием нового поколения против старых богов («бунт против старых вождей и старых богов русской интеллигенции») ⁹⁸. Андрей Белый (1880–1934) воспринял «Вехи» как горькие слова о «себе» и «о нас», то есть совсем не как внешний, а как внутренний дискурс⁹⁹. Также Александр Столыпин (1863–1925), брат

⁹³ *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 81.

⁹⁴ *Гершензон М.О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 108.

⁹⁵ *Müller O.W.* Intelligencija. S. 364.

⁹⁶ Там же. С. 365.

⁹⁷ *Толстой Л.Н.* О «Вехах» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 214.

⁹⁸ *Милюков П.Н.* Интеллигенция и историческая традиция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 645.

⁹⁹ *Белый А.* Правда о русской интеллигенции // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 255.

убитого два года спустя Петра Столыпина (1862–1911), воспринял сборник как «самокритику» интеллигенции (к которой он, в отличие от Белого, себя не причислял) и назвал свой комментарий в «Новом времени» от 23 апреля 1909 г. «Интеллигенты об интеллигентах»¹⁰⁰. Другими характеристиками «Вех» были «раскол»¹⁰¹, «кающиеся интеллигенты»¹⁰² или даже «самопоедания интеллигенцией интеллигенции же»¹⁰³. Еще совсем недавно Ю.Н. Давыдов описывал «Вехи» как «беспощадный самоанализ, равняющийся покаянию»¹⁰⁴. Парадокс, обозначенный всеми этими описаниями, состоит в том, что внутренние (во всяком случае, в прошлом) субъекты коммуникации занимают внешнюю позицию по отношению к интеллигенции.

3.4. Внутренняя и внешняя демаркация: употребление местоимений первого лица

К языковым средствам индикации внутренней или внешней метадискурсивной перспективы в значительной мере относятся личные и притяжательные местоимения первого лица. Личное местоимение множественного числа включает говорящего или выражает, как минимум, значимую идентификацию говорящего с обсуждаемой группой¹⁰⁵. Оно однозначно индицирует внутренние метадискур-

¹⁰⁰ Столыпин А. Интеллигенты об интеллигентах // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 84–85.

¹⁰¹ Кара-Мурза П. Борьба идей // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 59.

¹⁰² Кольцов Д. Кающиеся интеллигенты // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 151.

¹⁰³ Теккер Х. Реакционная проповедь // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 55.

¹⁰⁴ Davydov J.N. Max Weber und die *Vechi* // Davydov J.N., Gaidenko P.P. Rußland und der Westen. Frankfurt a. M., 1995. S. 96.

¹⁰⁵ Cp. Winter U. Zum Problem der Kategorie der Person im Russischen. München, 1987 (=Slavistische Beiträge. Bd. 210); в особенности проанализированный там пример «Мы позабыли, сколько наших писателей жили и работали за границей» (там же, с. 162). Очевидно, говорящий сам был незабывчив, причисляя себя, однако, к группе забыв-

сивные высказывания. По нему можно ориентироваться, говорит ли один из авторов «Вех» об интеллигенции изнутри или извне. Первое ярко выражено у Гершензона, но отчасти и у других авторов, в особенности у Бердяева (примеры 31–36).

(31) Потому что *мы не люди*, а калеки, все, сколько нас есть, русских интеллигентов, и уродство наше — даже не уродство роста, как это часто бывает, а уродство случайное и насильственное¹⁰⁶. (Курсив мой. — Х.К.)

(32) *Мы были твердо уверены*, что народ разнится от нас только степенью образованности¹⁰⁷. (Курсив мой. — Х.К.)

(33) *Мы и вообще забыли думать* о строе души¹⁰⁸. (Курсив мой. — Х.К.)

чивых. Винтер пишет: «Говорящий критикует определенную позицию, причем он фактически может применять эту критику и к самому себе, или не применять, в любом случае он делает это на сематическом уровне высказывания» (Там же). Винтер называет данное множественное число (плюралис) *коллективным*. Помимо него он различает *ко-плюралис* или *реальный плюралис* («В субботу мы — ты и я — едем на море»), *генерализирующее множественное* («Мы должны исходить из факта, что...» — множественное скромности, *pluralis modestiae*), *плюралис говорящего* (*pluralis majestatis* — множественное величия), *плюралис слушателя* (плюралис обращения) (Мать говорит ребенку: «Как же мы хорошо это сделали») и *множественное третьего лица*, при котором говорят в форме первого лица множественного числа о третьих лицах, что особенно часто в русском языке, как и в случае плюралиса обращения, встречается в речи взрослых (в первую очередь матерей) о детях: «*Мы уже говорим*» в значении «Мой ребенок может уже говорить» (см. там же. С. 151–183). В тех случаях, когда отсутствует инклюзивность говорящего, то есть а priori в плюралисе обращения и третьего лица употребление возможно только в случае экзистенциального отношения или предположенной идентификации говорящего с адресатом или с той личностью, о которой говорят. Одновременно выражается некая иерархия заботы — отсюда следует прототипическое наличие его в отношениях между родителями и ребенком или (во всяком случае, в прошлом) в отношениях между медицинским работником и пациентом (см. также *Норман Б. Ю.* Русское местоимение Мы: внутренняя драматургия // *Russian Linguistics*. Nr. 26 (2002). S. 217–234). Метадискурсивное содержание, однако, в плюралисе обращения или третьего лица нетипично, потому можно пренебречь этими случаями.

¹⁰⁶ Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 85.

¹⁰⁷ Там же. С. 98.

¹⁰⁸ Там же.

(34) К новому сознанию *мы можем перейти лишь через покаяние и самообличение*¹⁰⁹. (Курсив мой. — Х.К.)

(35) *Мы же под научным духом всегда понимали* политическую прогрессивность и социальный радикализм¹¹⁰. (Курсив мой. — Х.К.)

(36) Но все же был период, когда *мы слишком исключительно хотели использовать неокантианство* для критического реформирования марксизма и для нового обоснования социализма¹¹¹. (Курсив мой. — Х.К.)

Следующие примеры из статьи Сергея Булгакова также можно истолковать как примеры внутреннего метадискурсивного *мы*, которым писатель причисляет себя (в прошлом) к интеллигенции (примеры 37–38).

(37) (Русский атеизм) усвоен нами с Запада <...>. *Его мы приняли* как последнее слово западной цивилизации¹¹². (Курсив мой. — Х.К.)

(38) На многоветвистом древе западной цивилизации, своими корнями идущем глубоко в историю, *мы облюбовали* только одну ветвь¹¹³. (Курсив мой. — Х.К.)

В приведенных примерах остается, однако, недосказанным, обозначает ли *мы* все-таки более обширную группу, нежели только интеллигенцию, а именно русское общество в целом или, по крайней мере, его образованный слой (интеллигенция в широком смысле)¹¹⁴.

¹⁰⁹ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 30.

¹¹⁰ Там же. С. 33.

¹¹¹ Там же. С. 35.

¹¹² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 51.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Эта неоднозначность характерна для коллективного множественного числа прежде всего тогда, когда (как и в цитированных примерах) отсутствуют обстоятельственные уточнения. Ибо последние могут своей позицией в предложении определить сферу значения «мы». Уна Винтер показывает это, помимо прочего, в сравнении (неметадискурсивных) предложений (а) «*В Советском Союзе мы в легкой промышленности проектируем и внедряем в производство высокопроизводительные агрегаты*» и (б) «*Мы в Советском Союзе в легкой промышленности проектируем и внедряем в производство высокопроизводительные агрегаты*». В то время как в первом случае «направление идентификации однозначно прогрессивно»:

И действительно, авторы «Вех» говорят не только об интеллигенции, а о русском обществе в целом и позиционируют себя по отношению к нему сплошь *интернально*. Понимая интеллигенцию как отличную от общества социальную группу, сами они видят себя как часть общества, если не как его заместителей. Авторы «Вех» могут потому в процессе саморефлексии от имени *мы* высказываться об истории или о положении своего общества (примеры 39–42), используя *мы*, они могут, однако, и директивным образом обращаться к обществу (примеры 43–46).

(39) <...> уровень философской культуры оказался у нас очень низким¹¹⁵. (Курсив мой. — Х.К.)

(40) И к философии, как и к другим сферам жизни, у нас преобладало демагогическое отношение¹¹⁶. (Курсив мой. — Х.К.)

(41) Теперь *мы* дожили до того, что даже в Государственной Думе третьего созыва не существует полной и равной для всех свободы слова¹¹⁷. (Курсив мой. — Х.К.)

(42) Нельзя винить одни лишь политические условия в том, что у нас плохие суды; виноваты в этом и *мы* сами¹¹⁸. (Курсив мой. — Х.К.)

«Мы в легкой промышленности», во втором случае читатель склонен предполагать «принадлежность к первой группе (Мы граждане Советского Союза)» (*Winter U. Zum Problem der Kategorie der Person im Russischen*. S. 163–164). В примерах (38) и (39), как и в последующих (40) до (47), адвербиальная моносемия «мы» отсутствует. Включается в «Мы» интеллигенция или русское общество, можно, однако, в некоторых случаях определить по употребленным объектам — в данном случае с помощью придаточных предложений «что даже в Государственной Думе» и «что у нас плохие суды», заставляющими прийти к выводу, что речь идет о «мы», включающем все общество (поскольку суды принадлежат не интеллигенции, а русскому обществу). Идентификация говорящего с группой «мы» на семантическом уровне высказывания сохраняется в любом случае (см. примечание 105 выше).

¹¹⁵ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 25.

¹¹⁶ Там же. С. 31.

¹¹⁷ Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 124.

¹¹⁸ Там же. С. 134.

(43) И не будет *нам* свободы, пока *мы* не станем душевно здоровыми¹¹⁹. (Курсив мой. — Х.К.)

(44) Но сейчас *мы* духовно *нуждаемся* в признании самоценности истины¹²⁰. (Курсив мой. — Х.К.)

(45) *Мы освободимся* от внешнего гнета лишь тогда, когда *освободимся* от внутреннего рабства¹²¹. (Курсив мой. — Х.К.)

(46) От непроизводительного, противокультурного нигилистического морализма мы должны перейти к творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму¹²². (Курсив мой. — Х.К.)

При помощи таких конструкций авторы «Вех» демонстрируют, что у них, в отличие от интеллигенции, есть право говорить от имени всего общества и давать ему наставления. Посредством употребления местоимений «веховцы» манифестируют свою общественную роль: они аргументируют *pars pro toto*¹²³.

Бердяев, выступая в этой роли, обвиняет не только интеллигенцию, но и, в первую очередь, общество в целом. Особенно ярким примером является объяснение сущности интеллигенции как выражения «грехов нашей болезненной истории» (пример 47). Использование притяжательных местоимений первого лица множественного числа («наша власть» и «наша реакция») оставляет, однако, открытым вопрос о том, нужно ли вменять предъявленное в вину обществу, к которому принадлежит и сам автор, или можно расценивать как незаслуженно несчастную судьбу.

(47) Русская интеллигенция была такой, какой ее создала русская история, в ее психическом укладе отразились *грехи нашей болезнен-*

¹¹⁹ Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 100.

¹²⁰ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 42.

¹²¹ Там же.

¹²² Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909–1910 / Публ. Н. Казаковой. М., 1991. С. 184.

¹²³ Плотников Н. «Вехи» — 100. — 24 экспертных интервью. // Пушкин. 2009. № 2. С. 52.

*ной истории, нашей исторической власти и вечной нашей реакции*¹²⁴.
(Курсив мой. — Х.К.)

Оценочная расплывчатость в данном случае связана с возможностями употребления притяжательного местоимения первого лица множественного числа, которое, в отличие от личного местоимения первого лица множественного числа, допускает как внутреннюю, так и внешнюю демаркацию дискурсивных позиций. Притяжательным местоимением в единственном числе в практике говорения всегда выражается внешняя позиция по отношению к социальной группе, которую обсуждает говорящий, что происходит независимо от того, обозначается ли данная группа множественным числом (*мои дети, мои коллеги, мои друзья* и т.д.) или собирательным существительным (*моя семья, моя коллегия* и т.д.) и принадлежит ли говорящий однозначно к обозначенной группе (*моя семья*) или нет (*мои дети*); к примеру: *моя семья поехала в отпуск, мне же, к сожалению, придется в это время работать; моя семья очень важна для меня; моя семья меня достала* и т.д.

Во множественном числе притяжательное местоимение не включает говорящего в свою сферу действия в том случае, когда оно относится к многочисленной социальной группе (*наши дети, наши друзья, наши политики, наши студенты* и т.д.) (примеры 48–50).

(48) Огромное большинство *наших* детей вступает в университет уже растленными¹²⁵. (Курсив мой. — Х.К.)

(49) А как слушают *наши* студенты?¹²⁶ (Курсив мой. — Х.К.)

(50) *Наши* студенты-радикалы ничем этим не отличаются¹²⁷. (Курсив мой. — Х.К.)

Исключение говорящего имеет место и тогда, когда очевидно, что говорящий принадлежит к обозначаемой группе, то есть, например, когда политик говорит о *наших политиках*, профессор — о *наших*

¹²⁴ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 42.

¹²⁵ Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 188.

¹²⁶ Там же. С. 193.

¹²⁷ Там же. С. 198.

профессорах, спортсменов — о *наших спортсменах* и т.д. В противоположность конструкциям с личными местоимениями, типа *мы политики*, *мы профессора* или *мы спортсмены*, в которых говорящий причисляет себя к большей группе, к которой как часть ее принадлежит обозначенная группа — *общество*, *граждане* и т.д., и говорит как член подразумеваемой большей группы об обозначенной ее части. Говорящий, следовательно, обращается от имени общества, граждан и т.д. к одному из его подмножеств, независимо от его собственной фактической принадлежности к данной подгруппе. В «Вехах» это происходит, когда говорится не об интеллигенции, а о «наших интеллигентах». Так, например, социолог Александр Изгоев (1872–1935) обращает внимание на то, какое жалкое образование получают «наши интеллигенты» в средних и высших школах (пример 51).

(51) Если вспомнить, какое жалкое образование получают *наши* интеллигенты в средних и высших школах, станет понятным и антикультурное влияние отсутствия любви к своей профессии¹²⁸.
(Курсив мой. — Х.К.)

Семантику исключения говорящего, обозначенного притяжательным местоимением во множественном числе, по отношению к обозначаемому во множественном числе, говорящий может устранить лишь специальными высказываниями, например дополнениями типа *я не исключаю при этом самого себя*, например: *Наши политики — и я в том числе — должны отважиться на большую близость к гражданам*.

Как и эксклюзивную, так и инклюзивную функцию по отношению к говорящему притяжательное местоимение может принимать, однако, когда обозначаемая группа называется собирательным существительным (*наша семья*, *наша коллегия*, *наше общество* или та самая *наша интеллигенция*). Говорящий может информировать своего собеседника о группе, к которой он принадлежит, или обращаться к нему от имени обозначенной группы; например, *наша семья живет в большом доме; наша семья готова принять у себя во время церковного съезда двух гостей*. Говорящий может с помощью такой конструкции обращаться и к обозначенной группе (как правило, через директив-

¹²⁸ Там же. С. 207.

ный речевой акт). Он включает себя в адресаты своего собственного призыва: *Наша коллегия должна еще лучше сотрудничать друг с другом; наше общество должно прекратить распадаться все больше и больше* и т.д. Эта функция замещающего говорения (ГОВОРИТЬ ОТ ИМЕНИ) и обращения в директивном модусе к собственной группе обнаруживается в «Вехах», когда ссылаются на общество. Так же, как и в оборотах с личными местоимениями множественного числа первого лица, «веховцы» высказывают свою позицию, используя данные конструкты *pars pro toto*, выражая таким образом претензию на право говорить от имени всего общества и давать ему наставления (примеры 52–55).

(52) Духовная пэдократия — есть величайшее зло *нашего общества*, а вместе и симптоматическое проявление интеллигентского героизма¹²⁹. (Курсив мой. — Х.К.)

(53) Сперва и *наше общество* отнеслось с живым интересом и любовью к нашим новым судам¹³⁰. (Курсив мой. — Х.К.)

(54) Невнимание *нашего общества* к гражданскому правопорядку тем поразительнее, что им затрагиваются самые насущные и жизненные интересы его¹³¹. (Курсив мой. — Х.К.)

(55) Каково правосознание *нашего общества*, таков и *наш суд*¹³². (Курсив мой. — Х.К.)

Исключает говорящего употребление притяжательного местоимения во множественном числе, когда говорящий говорит от имени большой группы о ее подгруппе. Это совершенно однозначно так, когда говорящий сам очевидным образом не принадлежит к обозначенной группе, то есть когда, к примеру, Николай Бердяев, которому в 1909 году было 35 лет, и Александр Изгоев, которому в то время было 37 лет, говорят о «нашей молодежи» (примеры 56–57).

¹²⁹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурака и др. СПб., 1998. С. 61.

¹³⁰ Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 131.

¹³¹ Там же. С. 132.

¹³² Там же.

(56) До сих пор еще *наша интеллигентная молодежь* не может признать самостоятельного значения наук, философии, просвещения, университетов¹³³. (Курсив мой. — Х.К.)

(57) Но и это «единственное» культурное влияние, воспитательно действующее на *нашу молодежь*¹³⁴. (Курсив мой. — Х.К.)

Эксклюзивность говорящего на коммуникативном уровне налицо, когда обозначенная группа наделяется атрибутами, исключающими принадлежность говорящего; например, *партийный, радикальный* и т.д. (примеры 58–59).

(58) Нетерпимость и взаимные распри суть настолько известные черты *нашей партийной интеллигенции*¹³⁵. (Курсив мой. — Х.К.)

(59) <...> *наша радикальная интеллигенция* совершенно отрицала воспитание в политике и ставила на его место возбуждение¹³⁶.

В «Вехах» притяжательное местоимение встречается и без уточняющего атрибутивного определения как сигнал дистанции, исходя из которой авторы как часть общества говорят об интеллигенции как об изолированной подгруппе. Особенно ярко выражено это у Булгакова (примеры 60–64).

(60) Руководящим духовным двигателем ее (революции. — Х.К.) была *наша интеллигенция*¹³⁷. (Курсив мой. — Х.К.)

(61) Известная образованность, просвещенность есть в глазах *нашей интеллигенции* синоним религиозного индифферентизма и отрицания¹³⁸. (Курсив мой. — Х.К.)

¹³³ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Булака и др. СПб., 1998. С. 26.

¹³⁴ Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Булака и др. СПб., 1998. С. 191.

¹³⁵ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Булака и др. СПб., 1998. С. 58.

¹³⁶ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Булака и др. СПб., 1998. С. 147.

¹³⁷ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Булака и др. СПб., 1998. С. 44.

¹³⁸ Там же. С. 49.

(62) Поразительно невежество *нашей интеллигенции* в вопросах религии¹³⁹. (Курсив мой. — Х.К.)

(63) *Наша интеллигенция* по отношению к религии просто еще не вышла из отроческого возраста¹⁴⁰. (Курсив мой. — Х.К.)

(64) <...> вместе с атеизмом или, лучше оказать, вместо атеизма *наша интеллигенция* воспринимает догматы религии человекобожества¹⁴¹. (Курсив мой. — Х.К.)

Подобные примеры обнаруживаются и у Кистяковского (примеры 65–68), Франка (см. выше пример 23) и Бердяева (примеры 69–71).

(65) Правосознание *нашей интеллигенции* могло бы развиваться в связи с разработкой правовых идей в литературе¹⁴². (Курсив мой. — Х.К.)

(66) <...> не есть ли наша бюрократия отпрыск *нашей интеллигенции*¹⁴³. (Курсив мой. — Х.К.)

(67) Можно сказать, что в идейном развитии *нашей интеллигенции* не участвовала ни одна правовая идея¹⁴⁴. (Курсив мой. — Х.К.)

(68) <...> *наша интеллигенция* в своих организациях обнаруживает поразительное пристрастие к формальным правилам и подробной регламентации¹⁴⁵. (Курсив мой. — Х.К.)

(69) <...> *наша интеллигенция* всегда интересовалась вопросами философского порядка¹⁴⁶. (Курсив мой. — Х.К.)

(70) Эта демагогия деморализует душу *нашей интеллигенции*¹⁴⁷. (Курсив мой. — Х.К.)

¹³⁹ Там же. С. 51.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Там же. С. 54.

¹⁴² Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 110.

¹⁴³ Там же. С. 126.

¹⁴⁴ Там же. С. 110.

¹⁴⁵ Там же. С. 125.

¹⁴⁶ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 26.

¹⁴⁷ Там же. С. 31.

(71) К «науке» и «научности» *наша интеллигенция* относилась с почитением и даже с идолопоклонством, но под наукой понимала особый материалистический догмат¹⁴⁸. (Курсив мой. — Х.К.)

В этом исключаящем говорящего употреблении притяжательное местоимение может выполнять функцию синонима к *русскому*, в противоположность *западному* (пример 72).

(72) *Наша же марксистская интеллигенция* восприняла и истолковала эмпириокритицизм Авенариуса исключительно в духе биологического материализма¹⁴⁹. (Курсив мой. — Х.К.)

Примеры типа 69 в принципе допускают и интерпретацию, при которой в обозначенную местоимением группу включен и сам говорящий. Однозначна такая интерпретация, однако, только у Гершензона, который не только извне, но и изнутри метадискурсивно тематизирует интеллигенцию (см. выше). Это становится очевидно, когда он после использования притяжательного местоимения употребляет формулировку с личным местоимением, из которой на основе контекста ясна инклюзивность первой (пример 73).

(73) *Наша интеллигенция* на девять десятых поражена неврастениям; *между нами* почти нет здоровых людей¹⁵⁰. (Курсив мой. — Х.К.)

Позиция исключения по отношению к русскому народу сигнализирует критику, то есть когда автор говорит о размежевании народа и интеллигенции, включая в последнюю самого себя, он тем самым причисляет самого себя к тем, кто отдален от народа (пример 74).

(74) Между нами и *нашим народом* — иная рознь <...> он видит *наше* человеческое и именно русское обличие, но не чувствует в нас человеческой души¹⁵¹. (Курсив мой. — Х.К.)

¹⁴⁸ Там же. С. 32

¹⁴⁹ Там же. С. 36.

¹⁵⁰ Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909—1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 102.

¹⁵¹ Там же. С. 101.

Позитивное отношение сигнализирует исключаящее говорящего притяжательное местоимение первого лица множественного числа, использованное по отношению к отдельным личностям или группам, представляющим собой «достояние» всего общества (пример 11, 75–76) и критическую инстанцию в противостоянии интеллигенции, на авторитет которых ссылается в данном случае Гершензон, включая затем говорящего (переход к личным местоимениям).

(75) <...> как мало замечены были *наши религиозные мыслители и писатели-славянофилы*, Вл. Соловьев, Бухарев, кн. С. Трубецкой и др.¹⁵² (Курсив мой. — Х.К.)

(76) И разве не стыдно знать, что *наши лучшие люди* смотрели на нас с отвращением и отказывались благословить наше дело?¹⁵³ (Курсив мой. — Х.К.)

3.5. Метакоммуникация

В качестве сборника метадискурсивных текстов «Вехи» обнаруживают, как и следовало ожидать, многочисленные метадискурсивные высказывания. Последние могут касаться описания намерений собственных коммуникативных актов (примеры 1–4) с целью их пояснения или же могут быть резюмирующими коммуникативными актами, подводящими итоги предыдущих коммуникативных актов, могут быть сообщениями об иллюкативных функциях высказываний, а также регулируемыми актами (Master-Speech-Acts), с помощью которых регулируется коммуникация внутри социальной группы (которой может являться и все общество)¹⁵⁴.

¹⁵² *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Булака и др. СПб., 1998. С. 50 и далее.

¹⁵³ *Гершензон М.О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 97.

¹⁵⁴ О типологии метакоммуникативных актов см.: *Fotion N.* Master Speech Acts // The Philosophical Quarterly. 21 (1971). S. 232–243; *Fotion N.* Speech Activity and Language Use // Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel 8. Nr. 4 (1979). S. 615–638; *Hindelang G.* Einführung in die Sprechakttheorie. Tübingen, 2000; *Freidhof G.* Der Schauprozeß als Exemplum forensischer Linguistik. Teil 2: Metakommunikation, Metadialog und Master Speech Act // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität

Регулярно повторяются *резюмирующие акты*, которые могут содержать ярко выраженные оценки или опровержения (примеры 10, 77–79).

(77) Говорят, что анархизм и социализм русской интеллигенции есть своего рода религия. <...> Во всех этих и подобных указаниях религия понимается совершенно формально и безыдейно¹⁵⁵.

(78) <...> самостоятельное значение философии отрицалось, философия подчинялась утилитарно-общественным целям¹⁵⁶.

(79) Относительное значение права дает повод некоторым теоретикам определять очень низко его ценность. <...> Но духовная культура состоит не из одних ценных содержаний¹⁵⁷.

Метадискурсивными являются также и метакоммуникативные типизации интеллигентской коммуникации и ее «понятийного инвентаря» (пример 80).

(80) Нет слова более непопулярного в интеллигентской среде, чем *смирение*, мало найдется понятий, которые подвергались бы большему непониманию и извращению, о которые так легко могла бы точить зубы интеллигентская демагогия, и это, пожалуй, лучше всего свидетельствует о духовной природе интеллигенции, изобличает ее горделивый, опирающийся на самообожение героизм.¹⁵⁸

/ Eds. G. Freidhof, H. Kuße, F. Schindler. Nr. 2. München, 1996 (= Specimina philologiae Slavicae Bd. 108). S. 95–131; Weber P. Kommentierung und Ankündigung von Sprechhandlungen: Metakommunikative Strukturen im russischen dramatischen Text. München, 1997 (= Specimina philologiae Slavicae. Bd. 113); Kreß B. Zur Wirkung und Funktion metakommunikativer Sprechakte in Konfliktgesprächen (auf der Grundlage tschechischer und russischer literarischer Texte) // Linguistische Beiträge zur Slavistik. XIII. JungslavistInnen-Treffen in Leipzig. 23–26 September 2004 / Ed U. Junghanns. München, 2008 (= Specimina philologiae Slavicae Bd. 149). S. 213–232.

¹⁵⁵ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 140.

¹⁵⁶ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 24 и д.

¹⁵⁷ Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. М., 1991. С. 109.

¹⁵⁸ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 66.

На первый взгляд дескриптивное изображение Александром Изгоевым одной интеллигентской семьи оказывается на самом деле типизирующим. Он начинает свой рассказ с описания жизни одной интеллигентской семьи в Париже, однако, затем выступает с оценкой ее коммуникативного поведения в его закономерности: в прогрессивных кругах, по словам Изгоева, говорят в торжественном тоне, когда речь заходит о русских студентах, и эта лесть причиняет много вреда. Изгоев оценивает, таким образом, способ коммуникации интеллигенции посредством метаречевых типизирующих характеристик речи ее представителей («в восторженном тоне») (пример 81).

(81) О русском студенчестве в прогрессивных кругах принято говорить только в восторженном тоне, и эта лесть приносила и приносит нам много вреда¹⁵⁹.

Особым значением обладают регулирующие речевые акты (Master-Speech-Acts). Убежденные в том, что именно они и являются истинными репрезентантами общества, «веховцы», регулируя коммуникацию, пытаются повлиять на общество, давая советы коммуникативной общности, предписывая ей что-либо или даже отвергая ее (пример 14, 82–83). Именно в этих речевых актах, направленных на регулирование общества в целом, интеллигенция не является больше субъектом (собеседником), к которому обращаются, а всего лишь объектом, над которым следует производить действия (пример 82).

(82) Обновиться же Россия не может, не обновив (вместе с многим другим) прежде всего и свою интеллигенцию. И говорить об этом громко и открыто есть долг убеждения и патриотизма¹⁶⁰.

(83) Такой идейный кризис нельзя лечить ни ромашкой тактических директив, ни успокоительным режимом безыдейной культурной работы. Нам нужна, конечно, упорная работа над культурой.

¹⁵⁹ Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 192.

¹⁶⁰ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 46.

Но именно для того, чтобы в ней не потеряться, а устоять, нужны идеи, творческая борьба идей¹⁶¹.

4. Заключение: провокация «Вех»

В «Вехах» интеллигенция и объект, и адресат одновременно. Она должна сама исправиться, поскольку, наконец, получила свое достоверное описание. Значит, «Вехи» преследуют терапевтическую цель. Они предлагают пациенту диагноз, чтобы он сам излечил себя. Адресатом является, однако, и русское общество в целом, которое просвещают, демонстрируя фатальную роль его интеллигенции, и которое призывают к внутренней трансформации своих идеологических основ.

В метадискурсе «Вех» по поводу интеллигенции представлены и дискурс интеллигенции, и «Вехи» как дискурс русского общества. Оба они влияют на совокупность дискурсов русского общества. Парадоксальным образом, с точки зрения «Вех», негативное влияние на общество оказывают те дискурсы, которые первоначально направлены непосредственно на службу обществу, как это происходит с дискурсом интеллигенции; в то время как те, кто не служит обществу, развертывая дискурс об обществе (прежде всего, религиозный дискурс), должны исполнить по отношению к нему спасительную функцию. Именно эту позицию, которую принимают и остальные авторы «Вех», занимает Гершензон уже в предисловии.

Дискурсивная типизация интеллигенции и происходит не только в «Вехах» — Макс Вебер (1836—1897), например, тоже видел в интеллигенции монолитный квазирелигиозный феномен¹⁶². Однако для «Вех» характерны резко отрицательные оценки этого четко очерченного типа дискурса (в отличие от ценностно нейтрального

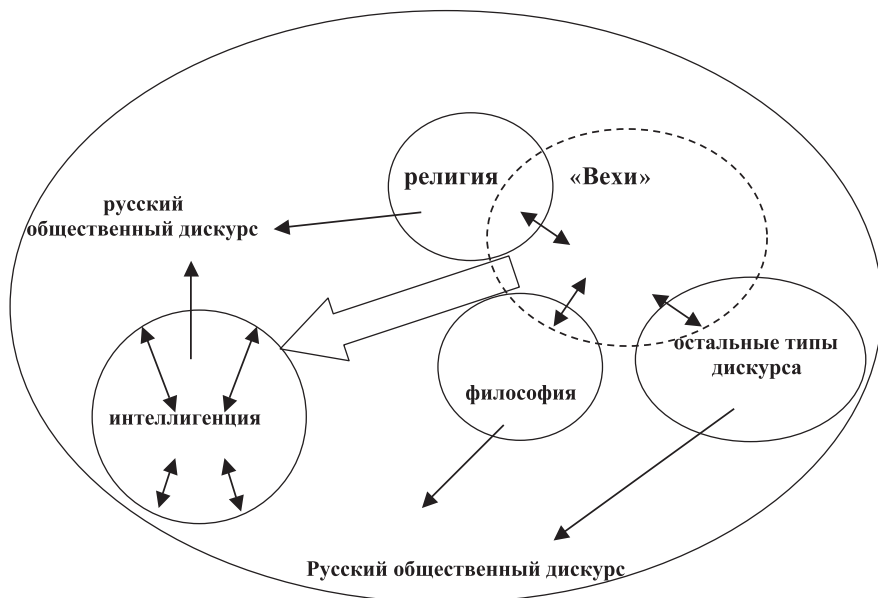
¹⁶¹ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д.К. Бурлака и др. СПб., 1998. С. 152.

¹⁶² Так утверждает Вебер в своем анализе “Zur russischen Revolution von 1905”; см.: Davydov J.N. Max Weber und die *Vechi*. a.a.O. S. 114 f.

наблюдения Вебера) и приписывание интеллигенции вредоносного потенциала¹⁶³, уже заложенного в диагностируемой авторами «Вех» изоляции интеллигенции от общества. Из этого следует, с другой стороны, что действующие лица дискурса «Вех» считают, что они в большей степени репрезентируют русское общество и являются более открытыми по отношению к собеседнику, нежели интеллигенция. Более того, в своем обращении к интеллигенции и обществу «веховцы» претендуют на то, чтобы представлять обширное коллективное «мы» всего русского общества и культуры. Когда Гершензон уже в предисловии ссылается на русскую культурную традицию, упоминая имена Чаадаева, Соловьева и Толстого, последний из которых ко времени первой публикации в марте 1909 г. был еще жив, он представляет авторов «Вех» в центре этой традиции как законных наследников русской культуры. И, напротив, Гершензон проводит резкую границу, отмежевываясь от интеллигенции, выносящей себя за пределы русской культуры, ибо она не слышала голосов ее великих представителей. Авторы «Вех» ведут, следовательно, внутренний дискурс русского общества и внешний дискурс интеллигенции, определенный как особый тип дискурса, в конце которого интеллигенция уже не является субъектом дискурса, а всего лишь объектом коммуникации. Это взаимодействие наглядно представлено на схеме.

Пользуясь различными языковыми приемами, с помощью использования местоимений как знака дистанции или причастности, негативной оценки, употребления прямых и косвенных директивных речевых актов, типизации интеллигенции как социальной группы и как дискурса, выдвижения ее основополагающих характеристик и метакоммуникативной типизации ее коммуникативных форм и, наконец, регулирующих речевых актов, которые должны переорганизовать коммуникацию общества, авторы «Вех» перераспределяют внутренние и внешние позиции в дискурсе. Еще более провокационное воздействие, чем содержание статей «Вех», в частности чем религиозные, правовые и политические убеждения

¹⁶³ См. там же. С. 115.



↔ взаимодействие → прямое воздействие
 ⇨ метадискурс «Вех» об интеллигенции ---- открытый дискурс

Схема «Дискурсивное позиционирование авторов «Вех»»

их авторов, должно было произвести предлагаемое «веховцами» распределение дискурсивных позиций, внутренних и внешних по отношению к обществу, интегрированных или изолированных, в котором критикуемый коммуникативный адресат, интеллигенция, не является внутренним коммуникативным субъектом русского общества — что, в конечном счете, является отрицанием той роли, которую интеллигенция приписывала себе и с помощью которой она себя легитимировала.

Пер. с нем. Марии Варгин, ред. Н.С. Плотников

ОБ АВТОРАХ

проф. Михаил Аронович Блюменкранц

- Составитель и редактор альманаха «Вторая навигация», Мюнхен, ФРГ
— Эсхатологическая символика у Ф.М. Достоевского. М., 2010
— В поисках имени и лица. Киев, 2007
— Общество мертвых велосипедистов. М., 2004
— Введение в философию подмены. М., 1994

д-р Катарина Анна Брекнер

- свободная исследовательница, Гамбург
— Die Sozialismusidee als Konstante der neueren russischen Ideengeschichte. Diss. Hamburg, 2007
— Universalismus als Ableitungsgrund für christliche Ethik. Cursorischer Ausblick auf Partikularismus zulassende Konzeptionen am Beispiel Solov'evs, Bulgakovs, Berdjajevs und Franks // A. Haardt, N. Plotnikov (Hrsg.): Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie. Münster, Berlin u.a. 2011

д-р Андреас Буллер

- Отдел прессы гос. министерства земли Баден-Вюртемберг, Штутгарт, ФРГ
— Die Kommunismusidee in der russischen Religionsphilosophie. Berlin, 2009
— Die Geschichtstheorien des 19. Jahrhunderts. Berlin, 2002
— О (не)возможности познания исторической истины // Логос. 2001. № 5

проф. Райнер Грюбель

- Институт славистики, Ольденбургский университет, ФРГ
— An den Grenzen der Moderne. Das Denken und Schreiben Vasilij Rozanovs. München, 2003
— «Красноречивей слов иных / Немые разговоры». Понятие формы в сборнике ГАХН «Художественная форма» (1927) в контексте концепций Густава Шпета, русских формалистов и Михаила Бахтина // Логос. 2010. № 2. С. 11–34

- Мессианиззм в религии искусства русского модернизма. Изобразительное искусство, философия, литература и музыка // Медиально-дискурсивный синтез в русской философии. Wiener Slawistischer Almanach 2010. S. 49–78
- Чары и защита. Двойственные образы Германии в творчестве Василия Розанова // Россия и Германия в XX веке / Под ред. К. Эймермахера, Г. Бордюгова, А. Фольперт. М., 2010. С. 417–459

проф. Эверт ван дер Звееде

Университет Радбауд, Неймеген, Нидерланды

- Orthodox Christianity and Human Rights. Leuven, 2011 (ed. with A. Brüning)
- Философия в действии: социально-политический аспект философствования Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили / Под ред. Н.В. Мотрошиловой (Философы России второй половины XX века). М., 2009. С. 251–278 [перевод Е. Ознобкиной]
- Гражданское общество и православие в России: двойное испытание // Проблемы философии права. Сборник статей / Под ред. А.Н. Литвинова и др. Луганск, 2006. С. 241–284 [перевод Е.А. Гнатенко, Е.В. Медведовой, В.Ю. Даренского]
- Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist. Leuven &c, 2000 (ed. with W. v.d. Bercken, M. de Courten)

проф. Владимир Карлович Кантор

Философский факультет Государственного университета — Высшая школа экономики, Москва, Россия

- Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008
- «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского. Очерки. М., 2010 (Серия «Российские пропилеи»)
- Das Westlertum und der Weg Russlands. Zur Entwicklung der russischer Literatur und Philosophie. Stuttgart, 2010

проф. Хольгер Куссе

Институт славистики, Технический университет Дрездена, ФРГ

- Konjunktionale Koordination in Predigten und politischen Reden. Dargestellt an Belegen aus dem Russischen. München, 1998

- Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. München, 2004
- Толстой и язык философии. Гёттинген, 2010
- Вехи как метадискурс. Лингвофилософские замечания // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М., 2007. С. 63–73
- Семантика интерпретации А.Ф. Лосева и семантические теории в XX веке // Вестник МГТУ. Т. 13 (2010). № 2. С. 295–302

д-р Николай Сергеевич Плотников

Исследовательский центр «Русская философия и интеллектуальная история», Рурский университет Бохума, ФРГ

- Персональность. Язык философии в немецко-русском диалоге. М., 2007 (ред. совместно с А. Хаардтом)
- Gelebte Vernunft. Konzepte praktischer Rationalität beim frühen Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004
- Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000

к.ф.н. Наталия Викторовна Печерская

Государственный университет — Высшая школа экономики, Санкт-Петербургский филиал, Санкт-Петербург, Россия

- Concept of Justice [spravedlivost’]: Origin and Evolution in Russian Culture (XI–XX Centuries) // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 53 (2005), H.4
- Знать или называть: метафора как когнитивный ресурс социального знания // Полис. 2004. № 2
- Современный дискурс справедливости: Джон Ролз или Майкл Уолцер? // Общественные науки и современность. 2001. Вып. 2
- Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна. СПб., 2000

к.ю.н. Елена Анатольевна Прибыткова

Исследовательский центр «Русская философия и интеллектуальная история», Рурский университет Бохума, ФРГ; Институт государства и права РАН, Москва, Россия

- Несвоевременный современник. Философия права В.С. Соловьева. Москва, 2010
- Personality, Person, Subject in Russian Legal Philosophy at the Turn of the Twentieth Century // Studies in East European Thought. 61 (2009). P. 209–220
- В поисках «этического минимума»: Г. Еллинек, Э. фон Гартман, Вл. Соловьев // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 8 (2006–2007). М., 2009. С. 309–344
- Школа, которой не было? (Органическая школа права и ее влияние на русскую философско-правовую мысль) // Русская философия права: история и современность. Москва, 2009. С. 108–123

проф. Константин Сигов

Директор Центра европейских гуманитарных исследований Национального университета «Киево-Могилянская академия» и научно-издательского объединения «Дух и Литера», Украина

- La justice à la croisée des traditions et des traductions // Qu'est-ce qu'une société juste? Presses Universitaires D'Aix-Marseille Éditeur, 2010. P. 109–124
- Towards Comprehending the Post-Atheist Situation // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies, Saint-Paul University, Ottawa, Canada. Vol. 74. 2006. Nos. 1–2. P. 209–217
- Das Problem des Bruchs zwischen Ontologie und Ethik in den Werken des Metropolitens Johannes Zizioulas und Emmanuel Levinas // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: Separatum. Freiburg 52 (2005). H. 3. P. 550–567

д.ф.н. Майя Евгеньевна Соболева

Университет Марбурга, ФРГ

- Российская постсоветская философия: опыт самоанализа. Мюнхен, 2009 (ред.)
- Карнавал деконструкции. Бахтинская концепция диалогического разума // Вопросы философии. 2009. № 12. С. 80–93
- О возможности диалога между культурами // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 147–157
- Философия как «критика языка» в Германии. СПб., 2005

к.ю.н. Елена Владимировна Тимошина

Доцент кафедры теории и истории государства и права Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

- Консервативная философия права: основные методологические ориентации // *Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности)*. Сб. науч. ст. / отв. ред. Ю.Н. Солонин, Н.В. Полякова. СПб., 2005
- Права человека в свете христианской антропологии // *Философия права в России: история и современность* / отв. ред. В.Г. Графский. М., 2009
- Государство как «право социального служения»: к вопросу о соотношении государства и права в философии права Л.И. Петражицкого // *Государство: многомерность восприятия* / отв. ред. Л.Е. Лаптева. М., 2009

д-р Регула М. Цвален

Департамент философии, Университет Фрибурга, Швейцария

- Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov // *SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte. Bd. 5. Münster u.a.*, 2010
- Спутники на разных дорогах: Николай Бердяев и Сергей Булгаков // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 9 (2008/2009)*. М., 2011

проф. Хенрике Шталь

Кафедра славянской литературы, Трирский университет, ФРГ

- Renaissance des Rosenkreuzertums. Initiation in Andrej Belyjs Romanen “Serebrjanyj golub’” und “Peterburg” // *Trierer Abhandlungen zur Slavistik, herausgegeben von Gerhard Ressel. Band 3. Frankfurt a. M. et al.*, 2002
- «Оккультные письмена» в романе Андрея Белого «Петербург». Заметки к генезису образа бомбы // *Андрей Белый в изменяющемся мире*. М., 2008. С. 465–488
- «Единое» Платона — корень «не-иного» Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De non aliud» // *Вопросы философии*. 2008. № 6. С. 106–121

Научное издание

«ПРАВДА»

Корректор *Е. Е. Баландюк*
Компьютерная верстка *Т. С. Дорофеева*

Подписано в печать 4.05.2011
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 23
Тираж 400 экз.

Издательский дом «Ключ-С»
123104, Москва, Малый Каретный переулок, д. 11
Тел./факс: (495) 660-66-21
www.kluch-s.ru

Отпечатано в ООО «ГАЛЛЕЯ-ПРИНТ»
Москва, 5-я Кабельная ул., 2а