



*Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет*

*Институт общественных наук  
и массовых коммуникаций*



# ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ И МИРА



**Министерство образования и науки Российской Федерации**  
Федеральное государственное автономное образовательное  
учреждение высшего образования  
«Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет»

## **ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ И МИРА**

Сборник материалов  
VI Международной научной школы для молодежи

(Белгород, 4–8 июля 2018 года)



Белгород 2018

УДК 316.42  
ББК 60.032.6  
Ф 56

Под редакцией  
*А.Д. Майданского*

Ф 56      **Философия войны и мира:** сборник материалов VI Международной научной школы для молодежи (Белгород, 4–8 июля 2018 года) / под ред. А.Д. Майданского. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2018. – 210 с.

**ISBN XXX-X-XXXX-XXXX-X**

В сборник материалов включены статьи участников VI Международной научной школы для молодежи, работавшей в 2018 г. на базе Белгородского национального исследовательского университета. Тема Школы приурочена к 190-летию со дня рождения Льва Николаевича Толстого. В сборнике обсуждаются проблемы войны и мира, пацифизма и милитаризма, насилия и ненасилия, мирных и революционных форм общественного развития.

УДК 316.42  
ББК 60.032.6

**ISBN XXX-X-XXXX-XXXX-X**

© НИУ «БелГУ», 2018

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Аббасов Р.Г.</b>	
Феномен революции: критика стереотипов .....	5
<b>Афанасьева С.А.</b>	
Война и человек в творчестве курского писателя Евгения Носова .....	31
<b>Боднар Е.А.</b>	
Насилие и политическая власть в философии Ханны Арендт .....	39
<b>Бондарев А.А.</b>	
Принцип ненасилия у Л. Толстого и в религиозно- философских учениях Востока .....	47
<b>Васковский В.В.</b>	
Гражданин совести: гражданское неповиновение Генри Дэвида Торо .....	55
<b>Гребенников А.А.</b>	
Проблемы критики шмиттианского понимания сущности политических конфликтов с позиций теории коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса .....	62
<b>Евстигнеев М.Д.</b>	
Между правовым государством и христианской общиной: Иммануил Кант и Лев Толстой .....	77
<b>Майданский М.А.</b>	
Борьба за существование или взаимопомощь? (Историко- философский этюд) .....	91
<b>Орехов Ф.И.</b>	
Понятие сопротивления злу у Л.Н. Толстого и И.А. Ильина в историческом контексте эпохи.....	100
<b>Поздняков Б.Б.</b>	
Необходимость войны и насилия у Гегеля и Маркса .....	109
<b>Семиглазов Г.С.</b>	
Влияние ницшеанских идей на анархическую программу: вопрос о насилии в творчестве А. Борового и Ж. Сореля.....	117

<b>Тинус Н.Н.</b>	
От войны к миру: снижается ли градус насилия в ходе истории? .....	128
<b>Третьяк А.Р.</b>	
Толстой и Куросава: жизнь и смерть через призму поступка .....	136
<b>Турко Д.С.</b>	
Проблема насилия в философии анархизма .....	146
<b>Устинов А.В.</b>	
Война и медиа. Вопрос о событийном статусе современной войны .....	157
<b>Федорова М.В.</b>	
Распад субъекта через торжество «телесности» в нацистской Германии .....	168
<b>Часовских Г.А.</b>	
Анализ действия в моральной грамматике М. Хаузера на примере насилия .....	179
<b>Чистякова Е.Ю.</b>	
«Воля к власти» как концепт насилия в поздних работах Ф. Ницше .....	190
<b>Щербаков М.И.</b>	
Проблема основания мира. Ницше и селекционеры .....	198
Сведения об авторах .....	208

## **ФЕНОМЕН РЕВОЛЮЦИИ: КРИТИКА СТЕРЕОТИПОВ**

Этимология во всех абстрактных определениях значений термина «революция» сводится к его употреблению в исходном естественнонаучном смысле «вращения тел», их «поворота» наподобие колеса (книга Н. Коперника издания 1543 года «*De revolutionibus orbium coelestium*», т. е. «Об обращении небесных тел»), а уж потом возникают коннотации революции как «политического переворота»<sup>1</sup> и «социального переворота» или консервативные смыслы «оборачивания», «сворачивания» и «возврата».

Приключения термина «революция» и извращающих его смыслы переводов очень хорошо описал Э.Э. Шульц<sup>2</sup>, показав, что такие мыслители, как Н. Макиавелли, Ф. Бэкон и Т. Гоббс если и используют в своих текстах термин «революция», то вместо политических «восстаний» и «переворотов», употребляя его сугубо образно и метафорически. Философско-политические смыслы и значения термин получает первоначально лишь в период реставрации английской монархии (уже в качестве «конституционной») и так называемой «Славной революции» с последующим восхождением (возвращением) на престол Вильгельма III Оранского и Марии II, на что и указывала Х. Арендт<sup>3</sup>. Таким образом, здесь термин «революция» обозначал лишь консервативный проект «реставрации», возрождения «доброе старого времени».

---

<sup>1</sup> См.: Hatto A. «Revolution»: an Enquiry into the Usefulness of an Historical Term // *Mind*. № 58 (232). 1949. Цит. по: Dunn J. *Revolution // Political Innovation and Conceptual Change*. Ed. Ball T., Farr J., Hanson R.I. Cambridge, 1989.

<sup>2</sup> Шульц Э.Э. Теория революции: Революции и современные цивилизации. М., 2016. С. 93–113; Шульц Э.Э. «Революция»: к вопросу о возникновении термина // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. Вып. 38. № 24. Белгород, 2016. С. 87–93.

<sup>3</sup> Арендт Х. О революции. М., 2011. С. 52.

«Во второй половине XVII–XVIII в. этот термин захватывает пространство, – отмечает Э.Э. Шульц». – Пьер Бейль (1647–1706) издал в Роттердаме в 1696 г. «Исторический и критический словарь»: здесь в статье про Анаксагора используется «революционер», а в статье про Лютера – «революция», «которую совершил Мартин Лютер». Британцы лорд Болингброк (1678–1751), Эдмунд Берк (1729–1797), Давид Юм (1711–1776) уже всю используют термин «революция» в отношении двух Английских революций – 1640 и 1688 гг. Этот термин используют многие представители французского Просвещения: Монтескье, Дидро, Гельвеций, Дешан, Кондильяк – и, конечно, деятели американской революции»<sup>1</sup>. Но именно последние, как представители и выразители, «теоретики» и «практики» либерализма вписывают термин и концепт «революция» в прогрессистский дискурс «нового времени».

Однако свое классическое прогрессистское значение и популярность уже в качестве теоретического концепта, обозначающего феноменологию явлений социальной жизни не только эпохи модерна (современности, «нового времени»), но и чуть ли не всей истории человечества, термин получил в политической публицистике XIX века – либерально-демократической и социалистической. Теоретическое осмысление революции в это время получают в работах К. Маркса и Ф. Энгельса, с которых и начинается марксистская традиция философского и социологического понимания революций. В.И. Ленин внес свой вклад в практику, в политическую философию и социологическую теорию революций. Собственно академическое изучение революций начинается только с 30-х годов прошлого века. Марксистский подход (методология) до сих пор остается самым популярным при всей его критике со стороны буржуазных теоретиков и идеологов, теоретиков-социалистов, неомарксистов и западной академической науки.

Автор статьи о революциях в «Философской энциклопедии» А. Бутенко понимает под революцией «качественное из-

---

<sup>1</sup> Шульц Э.Э. Теория революции: Революции и современные цивилизации. М., 2016. С. 103.

менение, коренной переворот в социальной жизни, обеспечивающий поступательное, прогрессивное развитие. Следует различать революции как общественно-политический переворот, охватывающий весь социальный организм, и революции как качественное изменение отдельных сфер социальной жизни. Революции являются проявлением скачка в общественном развитии... Общественно-политический переворот, будучи социальной революцией, необходимым образом связан с господством частной собственности на средства производства и классовыми антагонизмами. Вызревая на основе экономических противоречий и выступая как наивысшее проявление борьбы классов, социальная революция обеспечивает поступательное преобразование социально-экономической структуры общества. В этом плане социальная революция противоположна контрреволюции, представляющей собой регрессивное, попятное движение в социальном развитии, временно реставрирующее, укрепляющее отжившие общества, порядки. Как радикальное, качественное изменение существующих условий и структуры социальной жизни, революция отличается от эволюции, т. е. постепенного изменения тех или др. сторон обществ, жизни. Революция отличается и от реформы, находясь с ней в сложном отношении, определяемом классовой сущностью самой революции и реформы»<sup>1</sup>.

Оставим на совести авторов логический круг в определении «общественно-политического переворота» (или «политического переворота») через «революцию». Не станем критиковать приведенное определение и за «экономический детерминизм» и классовый схематизм в трактовке марксистского подхода (об этом достаточно много написано). Не только в этом тексте, но и во многих академических западных и отечественных исследованиях мы встречаем концепт «социальная революция», который, по мысли авторов, будто бы и подчеркивает радикальность революций именно в изменении всего «социального организма» в отличие от отдельных «сфер социальной жизни»

---

<sup>1</sup> Бутенко А. Революция // Философская энциклопедия, в 5 т. М., 1967. Т. 4. С. 480–482.

(научные и культурные революции, и т. п.). Но все дело в том, что здесь начисто забывается именно марксистская традиция в употреблении словосочетания «социальная революция» – под ней понималась очень долго (наверное, вплоть до 30-х годов XX века) только «социалистическая революция», как и «социальное государство» до сих пор часто употребляют в качестве синонимичного термину «социалистическое государство».

Наибольшее возражение вызывает положительная коннотация в трактовке революций как «прогрессивного явления», освященного «диалектикой скачка» и «качественного изменения» в противоположность «контрреволюции» как явлению «регрессивному». Вот характерное принципиальное положение из фундаментальной позднесоветской книги: «В ходе революционного скачка разрешается основное противоречие системы, постепенное обострение которого до эволюционной стадии ее развития и привело к скачку как обновлению. Скачкообразное изменение в развитии системы сопровождается внутренне необходимым отрицанием старого новым. Подобное отрицание выражается, с одной стороны, в ликвидации всего отжившего в развивающейся системе, с другой – в преемственности между новым и старым ее состоянием и, наконец, в порождении таких элементов, которых не было в старом, отрицаемом состоянии. Но и этого мало, – революция соотносится лишь с прогрессивным развитием, с переходом от низшего к высшему. Если скачок, разрешение противоречия и отрицание ведут вспять, если с ними связан переход общественной системы с высшего уровня развития на низший, то они теряют черты революционного изменения. Революция и развитие по нисходящей линии, или, иначе, регресс, несовместимы»<sup>1</sup>.

Ничего в этом плане не изменили и постсоветские энциклопедические версии: «Революция – ключевое понятие теорий развития природы, общества, человека, познания (например, революция в физике, в философии, в моде, революция научно-

---

<sup>1</sup> Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: Целостность, единство и многообразие, формационные ступени. М., 1983. С. 271.

техническая, культурная и т. д.), означающее “скачок”, перерыв постепенности в изменениях, преобразование сути, смену оснований и системного характера предмета в целом. Наиболее широко идея революции используется в познании социально-исторических процессов как ступеней обретения и раскрытия продуктивных сил и способностей человечества. Революция, совместно с реформой (несмотря на довольно сложные взаимосвязи между ними), представляет собой разновидность прогрессивного, эволюционного в широком смысле типа изменений, противостоящую изменениям консервативным, реакционным, регрессивным»<sup>1</sup>. Вся эта квазидиалектика прогрессизма революций весьма далека как от марксистского их понимания, так и от реальной культурно-исторической феноменологии.

Вряд ли таковой «революция» однозначно представлена в классическом марксистском дискурсе: этаким локомотивом истории, несущим в мир «прогресс», «свободу» и «новое начало», «новое время» и «новый мир». Такому, якобы марксистскому пониманию революции, противоречит и сам Маркс.

Во-первых, если и клясться диалектикой, то диалектическая логика предполагает, что прямого пути в развитии нет: революция может вызывать определенный регресс, новое возникает часто в результате отката назад. А конкретно-исторический анализ всех революций, особенно классических – английской, французской, российской, немецкой – показывает, что началом революционных изменений всегда становился хаос, упадок во всех сферах жизни общества. Система как бы соскальзывает назад в историческом развитии, начинается стихийное воспроизводство старых, отживших форм. Более того, очень часто наиболее «прогрессивные» элементы и структуры («новое») оказываются еще нежизнеспособными, слабыми перед напором революционного хаоса, несущего в себе и разрушительный, и созидательный заряд. Это общесистемная логика, характерная для всех сложных органических систем.

---

<sup>1</sup> Перевалов В.П. Революция // Новая философская энциклопедия, в 4 т. М., 2010. Т. 3. С. 429.

К. Маркс в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» подметил эту системную логику соскальзывания общества в объятия отживших форм исторической деятельности, хотя его наблюдения касались, прежде всего, не глубинных системных изменений, а структурных трансформаций в сфере политики и сознания. «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории»<sup>1</sup>. Однако в кризисных условиях общество не только имитирует старые формы, оно просто иначе не может поддерживать жизнедеятельность системы. Разрушается вся иерархия устойчивых системных структур и элементов, начиная с «надстройки», выражаясь традиционным марксистским языком.

Изменилось ли в последнее время понимание революций в связи с публикацией переводных зарубежных работ и отечественных исследований в последние два десятилетия? Действительно, в последнее время опубликованы многочисленные серьезные работы, в которых подведены итоги «теории революции», выделены основные этапы в исследовании этой проблематики, в том числе включающие и тематизацию «русской революции» и «цветных революций».

Можно отметить наиболее репрезентативные обзорные и концептуальные публикации как западных социологов

---

<sup>1</sup> Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 23. М., 1960. С. 119.

Т. Скочпол<sup>1</sup> и Дж. Голдстоуна<sup>2</sup>, историков Ш. Фицпатрик<sup>3</sup> и М. Малиа<sup>4</sup>, так и отечественных авторов – экономиста М.А. Мау<sup>5</sup> и историка Э.Э. Шульца<sup>6</sup>, в которых присутствует предваряющая постановка проблемы революции «в общем виде» и рассмотрены основные этапы становления основных теоретических подходов. Также представляется необходимым осветить ту дискуссию, которая развернулась между кругом авторов журнала «Логос» (назовем их условно так) и Б.Г. Капустиным с примкнувшими к нему исследователями<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Skocpol T. *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge University Press, 1979; русский перевод: Скочпол Т. *Государства и социальные революции. Сравнительный анализ Франции, России и Китая*. М., 2017; Skocpol T. *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge University Press, 1994; и др.

<sup>2</sup> Goldstone J. *Theories of Revolution: The Third Generation* // *World Politics* (Princeton). 1980. Vol. 32. № 3. P. 425–453; Goldstone J. *Towards a Fourth Generation of Revolutionary Theory* // *Annual Review of Political Science*. 2001. Vol. 4. P. 139–187; Голдстоун Джек. К теории революции четвертого поколения // *Логос*. № 5 (56). 2006. С. 58–103; Голдстоун Джек А. *Революции. Очень краткое введение* / пер. с англ. А. Яковлева. М., 2017.

<sup>3</sup> Фицпатрик Ш. *Русская революция*. Пер. с англ. Н. Эдельмана. М., 2018.

<sup>4</sup> Малиа М. *Локомотивы истории: Революции и становление современного мира*. М., 2015.

<sup>5</sup> Мау В.А. *Революция: механизмы, предпосылки и последствия радикальных общественных трансформаций* / под науч. ред. Е.В. Антоновой. М., 2017.

<sup>6</sup> Шульц Э.Э. *Теория революции: Революции и современные цивилизации*. М., 2016.

<sup>7</sup> См.: Филиппов Александр. Триггеры абсолютных событий // *Логос*. № 5 (56). 2006. С. 104–117; Хестанов Руслан. Восстание сирот // *Логос*. № 5 (56). 2006. С. 118–130; Одесский М. Идеологема «революция» и возможность социальных потрясений в современной России // *Логос*. № 5 (56). 2006. С. 131–136; Эдельман О. Профессия – революционер // *Логос*. № 5 (56). 2006. С. 137–153; Дерлугьян Г. Кризисы неовотчинного правления // *Логос*. № 5 (56). 2006. С. 154–160; Концепт «революция» в современном политическом дискурсе / под ред. Л.Е. Бляхера, Б.В. Межуева, А.В. Павлова. СПб., 2008; Капустин Б. О предмете и употреблении понятия «революция» // *Логос*. 2008. № 6. С. 3–47; Капустин Б.Г. *Критика политической философии: Избранные эссе*. М., 2010;

От этого основного круга авторов мы в основном и будем отталкиваться в нашей критике не только в этом параграфе, но и в последующем тексте.

Т. Скочпол одна из первых в современной «социологии революций» еще в 70-е годы прошлого века, на волне «студенческих контркультурных революций» эпохи постмодерна и упадка мирового «реального социализма» и «евросоциализма», попыталась в своей диссертационной работе подвести определенные итоги в этом исследовательском поле. Оставаясь на принципиальном рациональном базисе марксистских интерпретаций, она критически восприняла и саму марксистскую версию теории «социальной революции», и ее либеральную критику в западных теориях, выделяя четыре основные «парадигмы»: марксистская, общепсихологическая, системно-ценностная и политико-конфликтологическая теории социальной революции<sup>1</sup>. На наш взгляд, эта слишком общая классификация всех подходов (методологий) учитывает в основном наличную американскую академическую науку.

Т. Скочпол, отличая социальные трансформации от бунтов, восстаний, политических революций и процессов индустриализации, дала как собственное определение «социальных революций», так и критику основных методологий в их исследовании.

«Социальные революции, – писала она, оставаясь близкой приведенным выше отечественным определениям, – это быст-

---

Куренной В. Новая городская романтика. Политические и культурно-социальные аспекты новейшего российского протеста // Логос. 2012. № 2. С. 30–45; Хестанов Р. Коррупция и революция как структурные основания фикции государственного интереса (*raison d'Etat*) // Логос. 2012. № 2. С. 46–64; Кагарлицкий Б. Неуловимая правда революций // Логос. 2012. № 2. С. 65–80; Магун А. Революция и кризис репрезентации // Логос. 2012. № 2. С. 81–94; Межуев Б. Революция – в сторону от Равенства и Свободы. По поводу книги Б. Капустина // Логос. 2012. № 4. С. 239–251; Капустин Б.Г. Спор о революции: методологические развилки. Ответ Б. Межуеву // Логос. 2012. № 4 (88). С. 252–285; Революция как концепт и событие. М., 2015.

<sup>1</sup> См.: Скочпол Т. Государства и социальные революции. Сравнительный анализ Франции, России и Китая. М., 2017. С. 23–90.

рые, фундаментальные трансформации государственных и классовых структур общества; они сопровождаются и отчасти осуществляются низовыми восстаниями на классовой основе. От другого рода конфликтов и процессов трансформации социальные революции отличаются прежде всего комбинацией двух обстоятельств: совпадением структурных социальных изменений с классовыми восстаниями и совпадением политических трансформаций с социальными. Уникальной особенностью социальных революций является то, что фундаментальные изменения в социальной структуре и в политической структуре происходят одновременно, взаимно усиливая друг друга. И эти изменения происходят посредством интенсивных социально-политических конфликтов, в которых ключевую роль играет борьба классов»<sup>1</sup>. Здесь следует отметить, что при всем критическом отношении к марксистским версиям в понимании революций, здесь воспроизводится именно она, так как везде упор делается на «социальных трансформациях» и «классовой борьбе».

Но классовая борьба в годы написания основного труда Т. Скочпол уже не играла той роли, что до середины XX столетия, что и подтверждали факты «студенческой революции» в США и Европе 1967–1968 годов. Возможно, исследователь оставила «студенческие революции» без внимания, так как они явно относились ею к категории «неудавшихся революций» или не вписывались в ее классификацию в качестве «крупномасштабных конфликтов и изменений» государственных и классовых структур. Но именно на эти неординарные события в социально-политическом бытии современного мира обратили внимание в свое время неомарксисты<sup>2</sup> и постмодернисты<sup>3</sup> сразу же по горячим следам этой «новой революции» без четко выраженного классового субъекта.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 25, 26.

<sup>2</sup> См.: Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994; Маркузе Г. Природа и революция (1972) // Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике. М., 2011. С. 360–382.

<sup>3</sup> См.: Делез Ж. Мая 68-го не было. М., 2016. С. 69–73.

Она выделила четыре основные теоретические парадигмы в трактовке революций: «Очевидно, что наиболее релевантной из этих групп являются марксистские теории; ключевые идеи этой группы наилучшим образом представлены в работах самого Карла Маркса... Большинство из этих новых теорий можно отнести к одному из трех основных подходов: общепсихологическим теориям, пытающимся объяснить революции в категориях психологических мотиваций людей для участия в политическом насилии или присоединения к оппозиционным движениям; теориям системного / ценностного консенсуса, старающимся дать объяснение революциям как ожесточенной реакции идеологических движений на острый дисбаланс в социальных системах; теориям политического конфликта, утверждающим, что конфликт между властями и различными организованными группами, борющимися за власть, должен быть помещен в центр внимания, чтобы объяснить коллективное насилие и революции»<sup>1</sup>.

Т. Скочпол отмечала совпадение в принципиальных моментах всех теоретических парадигм: «Если отступить от споров между основными подходами к революции, то наиболее поразительным выглядит сходство самого образа всего революционного процесса, который лежит в основе и пропитывает все четыре подхода. Согласно этому общему образу, вначале изменения в социальных системах или обществах порождают поводы для недовольства, социальную дезориентацию или новые классовые и групповые интересы и потенциал для коллективной мобилизации. Затем развивается целенаправленное, массовое движение (объединенное с помощью идеологии и организации), которое затем сознательно пытается опрокинуть существующее правительство, а возможно и весь социальный порядок. В заключение, революционное движение вступает в схватку с властями или господствующим классом и, в случае

---

<sup>1</sup> Скочпол Т. Государства и социальные революции. Сравнительный анализ Франции, России и Китая. М., 2017. С. 30, 34–35.

победы, принимается за установление собственной власти и реализации своей программы»<sup>1</sup>.

Можно обобщить указанные признаки (или этапы) протекания всех революций, представленные в американской академической науке: возникновение массового (классового) недовольства и новых групповых интересов; возникновение массового движения, объединенного идеологией и политическими организациями; выступление против существующей власти и государства; революционная победа; создание собственной власти, государства победившими «революционными силами». Но Т. Скочпол совершенно справедливо критикует все эти теории, в том числе и марксистскую, которой она явно симпатизирует.

Во-первых, академические версии революций стараются подвести их с целью якобы большей «научной строгости» под «более общие категории» (Т.Р. Гарр и Ч. Тилли), рассматривая революционные феномены в качестве разновидности «политического насилия», «внутренней войны», «социальной депривации», «политического конфликта», «коллективного действия» (все это – «политические события», некие уникальные явления к которым принадлежат и «революции»). Не спасает дело и трактовка революций в духе Т. Парсонса, когда они рассматриваются в контексте изменения «ценностно-скоординированных социальных систем» на «альтернативные системы ценностных ориентаций» (Ч. Джонсон)<sup>2</sup>. При этом она считает возможным дополнить этими трактовками марксистское понимание революций, так как такая методологическая процедура снимает формационный и классовый схематизм в марксизме. Наверное, с этим трудно поспорить.

Но дело и в другом. Сама автор отмечает, что как марксизм не скрывает того, что теория революций должна служить некоей «программой» в «грядущих революциях», обобщая «опыт свершившихся», так и академические теории выступают с апологетикой «старых режимов», стараются использовать

---

<sup>1</sup> Там же. С. 44–45.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 36–41.

теорию против «грядущих революций» с «нередко декларируемой целью помочь существующим властям предотвратить их или улучшить условия внутри страны и за рубежом»<sup>1</sup>. Тогда насколько уместно говорить о «научной строгости» существующих «теорий революции»? Мы оставим в стороне и путаницу уважаемых западных авторов, в том числе и самой Т. Скочпол в таких методологических понятиях как «система» и «структура», неполноту и предвзятость в интерпретации марксистской традиции в ее теоретической и практической ипостасях.

Мы подробно остановились на работе Т. Скочпол не только потому, что она завершает определенный этап в осмыслении революций, но повлияла на современные отечественные теории. Так, она в качестве инновационного методологического принципа выдвигает необходимость рассмотрения «потенциальной автономии государства» (государство как «организация-для-себя») в пику другим теориям, в которых «государство не рассматривается как автономная структура – структура с собственной логикой и интересами, не обязательно тождественными или совпадающими с интересами господствующего в обществе класса или всего набора групп членов политической системы»<sup>2</sup>. Это несколько отличается и от марксистско-ленинской трактовки темы «государство и революция».

Современные отечественные авторы также делают упор на государство при определении революций, не ссылаясь на Т. Скочпол. Так, М.А. Мау пишет: «Революция представляет собой механизм радикальной, системной трансформации всех сторон жизни общества (страны) в условиях слабого (рухнувшего) государства... Традиционно революции трактовались как насильственные смены режимов, связанные с возникновением новой элиты и наличием новой идеологии. Опыт посткоммунистической трансформации требует пересмотра этой дефиниции. Да, революция представляет собой радикальную, системную трансформацию данного общества. Однако роль насилия, изменения элиты и идеологии не должны абсолютизироваться.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 34.

<sup>2</sup> Там же. С. 67.

Гораздо более важной характеристикой полномасштабной революционной трансформации является то, что она осуществляется в условиях резкого ослабления государственной власти. Политическое проявление этого кризиса – острый конфликт элит (и вообще основных групп интересов), отсутствие между ними консенсуса по базовым ценностям, по ключевым вопросам направления дальнейшего развития страны. Для экономистов же слабость власти проявляется прежде всего в финансовом кризисе государства, в его неспособности собирать налоги и балансировать свои расходы со своими доходами. Отсюда возникает стихийность. Именно стихийность, а не насилие является конституирующим признаком революции»<sup>1</sup>.

Это интересное определение, учитывающее как марксистский подход, так и выделенные Т. Скочпол (с ее упором на автономию государства) академические версии в трактовке революций. При этом М.А. Мау очень подробно и конкретно рассматривает экономические причины революций (в том числе и последних), что является несомненным развитием марксистского подхода, часто сводимого к абстрактным заклинаниям о приоритете «экономических противоречий в классовых конфликтах и смене общественно-экономических формаций».

Дж. Голдстоун, критикуя Т. Скочпол, в свою очередь также выделяет «четыре поколения» (волны) в исследовании революций, но фактически оставляет за бортом и марксизм, и либеральные теории XIX и начала XX века, растворив их в «академических» версиях теорий революции последних десятилетий (он относит теорию самой Т. Скочпол к последнему, «третьему поколению»).

Автор дает и собственное определение революции: «Поэтому лучше всего определить революцию одновременно и как объективные, наблюдаемые феномены массовой мобилизации и институциональных изменений, и как движущую ими идеологию, включающую представление о социальной справедливости. Революция – это насильственное свержение власти, осу-

---

<sup>1</sup> Мау В.А. Революция: механизмы, предпосылки и последствия радикальных общественных трансформаций. М., 2017. С. 7, 23–24.

ществляемое посредством массовой мобилизации (военной, гражданской или той и другой вместе взятых) во имя социальной справедливости и создания новых политических институтов»<sup>1</sup>. На наш взгляд, его собственная теория, которую он относит к «четвертому поколению», ничем особым не отличается от теорий, рассмотренных выше, в том числе и теории Т. Скочпол.

Приведенное определение вряд ли отличается новизной, но следует отметить, что и Дж. Голдстоун его корректирует существенными моментами, особенно учетом «культурных факторов», отличая их от «идеологий». «Как видно из этого краткого обзора, – пишет он, – для полного понимания революций требуется принимать во внимание эластичность группировок в рамках элиты и в среде народа, процессы революционной мобилизации и лидерства, а также различные цели и результаты революционной деятельности и революционных событий. Если мы хотим создать теорию революции четвертого поколения, она должна учитывать все эти факторы. Правителям приходится действовать в культурных рамках, включающих религиозные верования, националистические чаяния и представления о справедливости и статусе. Те власти, которые нарушают эти рамки, подвергают себя опасности... Исследователи революций пользуются термином “культурные рамки” для обозначения фоновых предположений, ценностей, мифов, сюжетов и символов, издавна и широко распространенных среди населения. Естественно, культурные рамки элиты и разных групп населения могут не совпадать друг с другом, так же как и культурные рамки различных региональных, этнических и профессиональных групп. Таким образом, вместо однородного набора представлений мы имеем набор более-менее перекрывающих друг друга рамок. Напротив, под идеологиями понимаются сознательно сконструированные, пусть эклектичные, но более связные представления, аргументы и ценностные суждения, ко-

---

<sup>1</sup> Голдстоун Дж.А. Революции. Очень краткое введение. М., 2017. С. 19.

торые поощряются теми, кто проповедует конкретный курс действий»<sup>1</sup>.

Непонятно, чем «культурные рамки» отличаются от «идеологий»? Только ли тем, что первые – феномены «ментально-бессознательные», а вторые – «сконструированные», т. е. искусственные? Мифы, символы и ценности в эпоху модерна и особенно постмодерна также успешно конструируются политтехнологами.

Парадоксальным выглядит его оптимизм по отношению к перспективам академических теорий «четвертого поколения»: «В последние годы исследование причин, закономерностей развития и результатов революций расплзлось по темам и дисциплинам подобно амебе, растягиваясь в различных направлениях в ответ на те или иные стимулы... Судя по всему, третье поколение теорий революции сходит со сцены. Ни одной общепризнанной теории четвертого поколения еще не создано, но контуры такой теории ясны»<sup>2</sup>.

Мы так подробно цитируем и данного автора потому, что он демонстрирует нам и академическую добросовестность, и философскую упрощенность западных академических теорий социальной революции, фактически не учитывающих «континентальные» теории<sup>3</sup> и европейские философские традиции интерпретации социальных революций (в том числе «консервативные»). Но и российский исследователь Э.Э. Шульц, корректируя обзоры западных политологов и социологов и выделяя (как минимум) пять «поколений исследователей революции» («шестое» он относит к работам последних лет, обобщающим опыт «цветных революций»), стыдливо прячет марксистскую теорию, как и классическую домарксистскую и немарксистскую философию, в этих абстрактных «поколениях» и признается столь же пессимистично.

---

<sup>1</sup> Голдстоун Дж. К теории революции четвертого поколения // Логос. № 5 (56). 2006. С. 64, 69, 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 58, 103.

<sup>3</sup> О различии европейской континентальной и аналитической, прагматической традиций философии см.: Боянич П. Те места, откуда я сам родом. Родина, и я? // Einaï. № 1 (11) СПб., 2017. С. 92–100.

«Итак, – отмечает Э.Э. Шульц, – историография теории революции пережила рождение и всплеск интереса в XIX в. (30–70-е гг.), четыре всплеска в XX в. (начало века, 20–30-е гг., 50–70-е, 90-е гг.), новый ренессанс наметился с началом XXI в. Эта историография за последние пятьдесят лет сформировала собственные стереотипы и устоявшиеся шаблоны... Как следствие отсутствия точной устраивающей формулировки понятия “революция” довольно распространенной тенденцией последнего времени стало избегание вопросов определения, замена термина “революция” на ряд синонимичных словообразований, например, “революционное движение”, “революционные войны”, “революционные преобразования”, “демократизация” и т. д»<sup>1</sup>.. Почему же трудно дать «точное» и «строгое» определение «революции»?

На наш взгляд, очень точно проблему обозначили авторы, которых мы отнесли к кругу журнала «Логос». Они отмечали, что в случае с «революцией» мы имеем дело не с рационально-логическим понятием, а с концептом, «блуждающей метафорой»<sup>2</sup>, которая «перекочевывает в область политической публицистики. Оттуда понятие совершает метафорический перенос в сферу философии и науки, обретая статус концепта, инструмента исследования реальности. Однако и в качестве концепта “революция” не задерживается. XX столетие вновь вбрасывает “революцию” в сферу публицистики и даже повседневного общения»<sup>3</sup>. Это «мобильное в мобильном» часто и приводит к абсурду как в употреблении термина, так и в затруднениях, когда ищут его «строгие значения» или «точное определение».

В своем первом приближении к рационализации теоретического дискурса революции мы и обозначаем ее именно как

---

<sup>1</sup> Шульц Э.Э. Теория революции: Революции и современные цивилизации. М., 2016. С. 23, 32.

<sup>2</sup> Бляхер Л. Революция как «блуждающая метафора»: семантика и прагматика революционного карнавала // Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе. СПб., 2008. С. 12–31.

<sup>3</sup> Бляхер Л., Павлов А. Концепт «революция»: *mobilis in mobile* // Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе. СПб., 2008. С. 6.

концепт в современном смысле<sup>1</sup>, как «недоформализованное» понятие, отягощенное образно-метафорическими и мифологическими смыслами. Поэтому нам непонятно, почему Б.Г. Капустин<sup>2</sup> в первую очередь подверг критике именно понимание «революции» в качестве концепта и «блуждающей метафоры»? Его, видимо, оскорбило «карнавальное» понимание революций и дискурса революций, хотя он писал: «Отмечу лишь то, что карнавальный элемент, действительно, был присущ ряду революций, но, как таковой, он не свидетельствует об их исторической плодотворности или бесплодии, как и не объясняет их победы или поражения»<sup>3</sup>. «Карнавальность», по его мнению, присуща и контрреволюциям (но и с этим никто и не будет спорить).

На наш взгляд, Б.Г. Капустин путает полисемантичность концепта с термином и абстрактными определениями, его выражающими. Концепт, понятие и термин существенно различаются в эпистемологическом поле. Хотя следующее высказывание Б.Г. Капустина вполне приемлемо при таком различении: «В самом деле, “революция” существует и как продукт (и орудие) воображения определенных эпох и социальных групп, и как идеологический троп и даже политическое клише (в партийных программах, агитации и пропаганде и т. д.), и как собственно “понятие”, т. е. как инструмент исследовательской академической работы. Невозможность “окончательного” определения “революции” обусловлена в первую очередь тем, что ее бытие в качестве аналитического инструмента никак не может быть полностью изолировано от ее же бытия в качестве продукта и орудия культурного воображения и политико-

---

<sup>1</sup> См. Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. Трактовку нашего научного руководителя, который различает «концепт» и «понятие» см.: Мельник Ю.М., Римский В.П. Время жить и время созерцать... Экзистенциальные смыслы и философское понимание времени в классической европейской культуре. СПб., 2013. С. 11–41; и др.

<sup>2</sup> См.: Капустин Б.Г. Критика политической философии: Избранные эссе. М., 2010. С. 118–172; Капустин Б.Г. О понятии «революция» // Революция как концепт и событие. М., 2015. С. 6–31.

<sup>3</sup> Капустин Б.Г. О понятии «революция». С. 8.

идеологического тропа – хотя бы вследствие того, что любой мыслитель всегда неким образом позиционирован в конкретном культурном и политическом контексте и зависим от него»<sup>1</sup>. Просто спор здесь ведется также в разных «культурных и политических контекстах», зависящих и от политико-идеологических позиций авторов: авторы «Логоса» – левые радикалы новой формации, а Б.Г. Капустин – консервативный либеральный демократ.

Политико-идеологические позиции авторов сказываются и в выборе методологии, которой они следуют, что видно из дискуссии Б.Г. Капустина с Б.В. Межуевым<sup>2</sup>. О чем же спор идет и в методологическом поле отечественных исследований революций?

Основной критический посыл Б.В. Межуева в адрес Б.Г. Капустина в дискуссии был следующий: «По мнению Капустина, нет никакого метанарратива революции: все революции единичны и случайны, событийны, каждая из них развивается по своей логике, у каждой из них свой особый генезис и свой собственный непредсказуемый финал. Автор делает особый упор именно на “непредсказуемости” каждой из революций (с. 22). Из этого следует, что в ходе революции, в самой череде ее событий человеку и в самом деле открывается момент свободы, тот момент, когда прежние системные ограничения исчезают, а новые еще не рождаются. Фактически главным упущением нашей книги Капустин считает недостаточное внимание ее основных авторов к проблеме “свободы”... Потому, вопреки Б.Г. Капустину, революция – это не просто событие, с феноменологической стороны это метафора, со стороны философско-исторической это идеологическая программа, разворачивающаяся в истории, подобно разворачиванию в природе спирали ДНК. У этой программы всегда есть начало – то, что ее запускает, и есть конец – то, чем она завершается. Отправной

---

<sup>1</sup> Там же. С. 9.

<sup>2</sup> См.: Межуев Б. Революция – в сторону от Равенства и Свободы. По поводу книги Б. Капустина // Логос. 2012. № 4. С. 239–251; Капустин Б.Г. Спор о революции: методологические развилки. Ответ Б. Межуеву // Логос. 2012. № 4 (88). С. 252–285.

точкой этой программы является европейский старый порядок. Конец этой программы – некоторая гипотетически предполагаемая, хотя, возможно, фактически и недостижимая конечная точка»<sup>1</sup>.

Б.Г. Капустин, оппонировав, остановился, прежде всего, на проблемах «методологических развилок», которые и стоят у истоков фундаментальных теоретических разногласий, обнаруживающихся в наших подходах к понятию революции... Особого внимания заслуживают две из них: оппозиция философско-исторического и историко-социологического подходов к историческим явлениям в целом и к пониманию свободы и равенства в частности и в особенности. Без уяснения фундаментального значения этих оппозиций для понимания феномена революции (очевидно, что вторая из них логически и методологически вытекает из первой и является ее “конкретизацией”) спор о революции сводится к частностям и получает те свойства неубедительности и “неокончателности” – в смысле бесконечного хождения по кругу, – которые возникают всякий раз, когда рефлексия не доходит до “оснований” размежевания теоретических позиций»<sup>2</sup>. Разумеется, он негативно относится к «философско-историческому подходу», который и грешит, по его мнению, производством метанарративов революции, т. е. философско-теоретических схем (абстрактных, метафизических и чуть ли не теологических «вневременных структур»), политических программ и идеологических мифов.

При этом он критикует в качестве наиболее представительных прогрессистских версий «философии истории» Гегеля и К. Маркса, в которых были, по его мнению, предприняты попытки историзации метафизических «вневременных структур» типа «абсолютного духа» или «общественно-экономических формаций» и «классовой борьбы».

---

<sup>1</sup> Межуев Б. Революция – в сторону от Равенства и Свободы. По поводу книги Б. Капустина // Логос. 2012. № 4. С. 240, 242

<sup>2</sup> Капустин Б.Г. Спор о революции: методологические развилки. Ответ Б. Межуеву // Логос. 2012. № 4 (88). С. 252.

И делает заключение в пользу методологии «исторической социологии»: «Теперь становится возможным говорить уже не о предначертанности и неизбежности хода истории, а о том, в какой мере, при каких условиях, до каких пределов доминирующий в данной форме организации истории принцип или закон может сохранить направление движения (отдельного общества или всего мира), установившееся с его утверждением в качестве доминирующего. По этой причине на место философии истории приходит тот комплекс знаний, которому мы даем собирательное название исторической социологии»<sup>1</sup>. Саму историческую социологию автор возводит к методологии и теории М. Вебера.

Далее он критикует и плюралистические, культурно-цивилизационные «философии истории», репрезентированные теориями О. Шпенглера и А. Тойнби, также имеющими дело с «вневременными структурами». Б.Г. Капустин и ей противопоставляет политическую (историческую) социологию: «Историзируя сами принципы организации истории, политическая социология более радикальна в своем плюрализме, чем самые бескомпромиссные версии плюрально-цивилизационной философии истории: в последних плюрализм выявляется на том уровне, на котором фиксируется состав истории (цивилизации), тогда как в первой он выходит на уровень многообразия форм самой истории, имеющих специфические темпорально-пространственные характеристики и специфические организующие принципы. В свете этого можно сказать, что прогрессистская (континуальная) история (к примеру, гегелевского или марксистского типа) и плюрально-цивилизационная (в духе Шпенглера или Тойнби) – это лишь две из ряда форм организации истории, в отношении которых стоит познавательная задача выяснить связи и разрывы между ними, их взаимопереходы и отторжения, обусловленные конкретными практиками людей. Такой подход означает конец метафизики “внеисторических структур”, будь то планы истории или неизбежные судьбы, и вместе с этим – принятие истории как “резервуара событий”,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 260.

каждое из которых, будучи “историческим”, дает свою историю, сплетающуюся с другими историями, переходящую в них, отрицающую или подавляющую их»<sup>1</sup>.

Оставим в стороне наши сомнения и замечания относительно того, что и в критикуемых теориях-методологиях (особенно в марксизме!) учитывались и «связи и разрывы» истории, и «конкретные практики людей», и плюрализм «исторических событий».

На основе этих методологических соображений Б.Г. Капустин и строит дальнейшую критику своих оппонентов, противопоставляя «событийность истории» и «практики конкретных людей» – «программе» и «метафорам революции». Он уже обращается к статье Б.В. Межуева в книге «Концепт “Революция” в современном политическом дискурсе» (2008), где тот писал вслед за соавторами по сборнику о метафоричности концепта «революции» и давал собственное определение революций: «Под революцией должно понимать не совокупность революционных событий в разных странах, а продолжающийся уже три столетия процесс фундаментальной исторической трансформации»<sup>2</sup>.

И у Б.Г. Капустина читаем: «Так что же суть “революция”? Метафора или реальная историческая трансформация? Это совершенно разные вещи, и их исследование предполагает использование разных методов познания! Конечно, можно проследить, как трансформации рождают метафоры и каким образом некоторые метафоры входят в практики трансформаций, играя в них роль, схожую с той, какую Макс Вебер считал присущей “образам мира”... Но в том и дело, что никакого исследования такого порождения практиками метафоры революции, равно как и исследования условий и способов функционирования этой метафоры в процессах трансформаций, в обсуждаемых текстах Межуева нет. Есть прямое, но нигде и никак не

---

<sup>1</sup> Там же. С. 265–266.

<sup>2</sup> Межуев Б.В. «Оранжевая революция»: восстановление контекста // Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе. СПб., 2008. С. 198–199.

объясненное отождествление самостоятельно существующей метафоры революции и реального процесса трансформации. Разумеется, при таком прямом отождествлении реальные исторические контексты, которые трансформируются и, думается все же, порождают метафоры, исчезают как несущественное. Метафора революции (она же – фундаментальная трансформация) орудует везде однообразно, независимо от всех контекстов, деспотически манипулируя людьми-марионетками. Во всех этих смыслах она подобна шпенглеровской “неизбежной судьбе”»<sup>1</sup>. Далее следует капустинская критика и понимание концептов «свобода» и «равенство», но к этому мы вернемся ниже.

Здесь же следует отметить, что со стороны полемика уважаемых авторов, весьма эрудированных и искушенных в современной политологической литературе, выглядит с позиций философской эпистемологии, философии культуры и философской антропологии несколько надуманной.

Во-первых, еще Г.Г. Шпет в своей диссертации недвусмысленно отличает «методологию, как логику», учение о фундаментальных принципах, формах познания и мышления, от собственно применяемых при построении теории, имплицитно содержащей методологию, методов, так как есть методы – приемы познания, и методы – приемы и способы изложения<sup>2</sup>. Так вот, спорщики очевидным образом путают теории-методологии как с конкретными методами, применяемыми в интерпретации революций и исторических процессов, в том числе и исторических событий, так и с методами (и стилистикой) написания теоретических текстов.

Во-вторых, в полемике следует подниматься выше своих собственных политико-идеологических позиций и мировоз-

---

<sup>1</sup> Капустин Б.Г. Спор о революции: методологические развилки. Ответ Б. Межуеву // Логос. 2012. № 4 (88). С. 268.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Шпет Г.Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Часть первая. Материалы. М.; СПб., 2014. С. 39–54, и др.

зренческих взглядов (образов мира), если мы хотим дать объективное философско-теоретическое и «строгое научное» знание.

Пытаясь примирить позиции отечественных спорщиков, приведем мнение В.П. Римского, имеющее отношение к нашей тематике. Он также выделял «две “глобальные” модели, две группы методов, сложившихся в современной социальной философии и исторической науке: формационно-эволюционная (или историко-социологическая) модель и культурно-цивилизационная (или, как разновидность, этноцивилизационная) модель», говоря о плодотворном пути «методологического плюрализма, диалога разных философских парадигм»<sup>1</sup>. Любой спор и должен быть диалогом, сопряжением идей и методологий.

В.П. Римский писал о познании «образов живой истории»: «На наш взгляд, точкой опоры в универсальном подходе к истории, узлом сопряжения всех линий и круговоротов исторического “потока”, служит человек: не абстрактный Человек философов, не “субъект”, не “классовый человек” политиков, а живой человек, конкретно-исторический индивид, в котором можно обнаружить и этнические причуды в виде самосознания и стереотипа поведения, определенный культурный навык и формы деятельности, усвоенные в процессе социализации, и уровень быта и образа жизни, укорененные в существующем экономическом укладе, способе производства и “структурах повседневности” (Ф. Бродель), и классовые интересы, не всегда, кстати, отвечающие действительному положению человека в определенной социально-политической страте»<sup>2</sup>.

Собственно, в этом положении и заключается определение специфики философского антропологического подхода к пониманию феномена революций. Но данный подход возможен только с учетом философско-культурологических интерпретаций исследуемого предмета.

---

<sup>1</sup> Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997. С. 11.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

Именно такая методология, объединяющая группы методов, плодотворна в познании «образов живой истории» и, в нашем случае, для определения «революции». И основное требование данной методологии – исходить из приоритета философско-антропологического подхода (методологии), обращать внимание не только на социокультурные (революционные) трансформации, но и на культурно-антропологические практики и духовные метаморфозы конкретно-исторического, живого человека, «созидающего конкретные исторические феномены Зеркала-Зазеркалья эпохи, уникальные, неповторимые Космосы человеческого бытия. Но эти звенья духовного метаморфоза не являются абстракциями: они всегда обличены, отражают жизнь реальных людей и этносов, облачены в исторические одежды культур и цивилизаций, обитают в реальных пространствах политики, экономики, повседневной жизни. Поэтому для нас в последующем изложении будет главным не упустить живого человека, который и является единственным творцом и собственным бытия, и собственным духовным торжеством, и собственным духовным убожеством»<sup>1</sup>.

Революцию можно и нужно определять только в «образах живой истории», с учетом творчества, практик живых людей, объединенных в конкретно-исторические сообщества, коллективы и социальные группы. Революция выступает как некая множественность исторических фактов и единичных событий, возникающих на пересечении различных художественных, религиозных, научных, социальных, экономических, политических и философских интерпретаций и дискурсов, что не только порождает эффект «блуждающей метафоры революций», некоей идеологемы и мифологемы, но и задает полисемантическую концептуальность «революция», рационализируемого в теоретических спорах (практики идей) и реальной «политической борьбе» (практики людей). Конкретно-исторические «практики идей и людей», в конечном счете, задают и создают Революцию как Событие: не только социальный, политический, экономиче-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

ский, идеологический, культурный и т. д. дискурс, но и онтологический феномен культурно-цивилизационных трансформаций, отличающихся своей неповторимой темпоральностью и национально-региональной динамикой.

Для нас тут возникают и другие проблемы: может быть, все новое в исследовании революций всегда оборачивается хорошо забытым старым? Может быть, в исследовании революций и надо начинать «с начала», «возвращаться к началу», как это требуют и первичные смыслы термина «революция», на что указывала в свое время Х. Арндт, до конца жизни демонстрировавшая выучку «континентальной философии»?

Она писала, отмечая укорененность феномена революций в культурно-цивилизационной почве модерна: «Связь проблемы начала с феноменом революции очевидна. О связи начала и насилия гласят легенды о заре человеческой истории в их библейском и античном вариантах: Каин убил Авеля, Ромул убил Рема; насилие явилось началом, из чего должно следовать, будто никакое начало не может обойтись без насилия и преступления... Современное понимание революции, неразрывно связанное с представлением об открываемом ею новом этапе истории, с идеей совершенно новой исторической постановки, содержание которой ранее не было известно и которую надлежит осуществить впервые, можно датировать временем двух великих революций конца XVIII века... Таким образом, главным в современных революциях является соединение идеи свободы с опытом начала чего-то нового... Свобода же предполагает учреждение новой или, скорее, заново созданной формы правления. Свобода требует установления республики... Только там, где присутствует пафос новизны и где новизна сочетается с идеей свободы, мы имеем право говорить о революции... Только там можно говорить о революции, где изменение обретает черты нового начала, где насилие используется в целях учреждения совершенно иной формы правления, создания нового государства, где целью освобождения от угнетения является по меньшей мере уста-

новление свободы»<sup>1</sup>. И хотя эта подборка высказываний Х. Арендт относится к Американской и Французской революциям XVIII века, далее она показывает их применимость и в отношении Русской революции XX века.

В отличие от современных мифологизаторов, находящих в Великой русской революции XX века исключительно «демонические начала», мы предлагаем понимание этой революции как культурно-исторического События, продуцирующего в (пока еще не состоявшееся) будущее великие эмансипирующие смыслы.

---

<sup>1</sup> Арендт Х. О революции. М.: Изд-во «Европа», 2011. С. 17, 30, 31, 37, 39, 40.

## ВОЙНА И ЧЕЛОВЕК В ТВОРЧЕСТВЕ КУРСКОГО ПИСАТЕЛЯ ЕВГЕНИЯ НОСОВА

*На войне как в шахматах, – сказал  
лежащий в дальнем углу Саша Селиванов. –  
Е-два – е-четыре, бац! И нету пешки!*

Е. Носов. Красное вино победы

Когда в мирную жизнь людей врывается война, она всегда приносит горе, несчастье, разорение, нарушает привычный уклад жизни. На тему войны всегда обращалось особое внимание, так как это страшный феномен, непонятное явление, попросту – тайна. Почему войны повторяются? Неужели события прошлого ничему не учат людей? Как меняется человек на войне? Эти вопросы задаются на протяжении многих веков. Однако самым проблемным является вопрос: что же такое война? Попытки изобразить это явление предпринимались всегда и во всех сферах жизни человека. С философской точки зрения войну как противоречивое явление рассмотрел Гераклит. Философ рассматривает идею войны как мировой пожар, что мерами возгорается и мерами затухает. Платон считает, что война является делом воинов, которые должны защищать закон внутри государства и вести войну за независимость своей страны. Воины с рождения должны воспитываться и быть в состоянии войны. Кант рассуждал о войне, когда рассматривал идею вечного мира, вообще же мир и война, как и их вечное отражение, следуют вместе как добро и зло. Ницше связывал идею войны с понятием «сверхчеловека». В христианском мире осуществление идеи войны зависит от наличия мира, мирной жизни. В крайне радикальных исламских учениях идея войны (джихада) является центральной для мусульманской идеологии, сколько бы не отрицали ее наличие мусульманские идеологи и теологи. Художники мастерски показывали всю боль войны при помощи кисти и красок, а писатели – словом. В основном

война представляла перед читателями, зрителями злой теткой, мачехой, фурией. Изображалось чаще всего отношение к борьбе либо всего народа, либо вражеских сил – как способ захватить чужие земли. Новый взгляд на войну предложил курский писатель, участник Великой Отечественной войны Евгений Иванович Носов.

Евгений Иванович Носов принадлежит к поколению, которое пришло в литературу опаленное огнем войны. Ему было шестнадцать лет, когда фашистские полчища напали на нашу страну. Он только-только закончил восьмой класс. В армию пошел уже в 1943 году. Попал в противотанковую артиллерию. От родного Курска через Брянск – Могилев – Бобруйск – Минск – Белосток – Варшаву к Кенигсбергу пролегал боевой путь будущего писателя. Под Кенигсбергом был тяжело ранен. День Победы встретил в подмосковном (серпуховском) госпитале. Вернулся домой с боевыми наградами и с пенсионной книжкой инвалида войны. Решил – для начала – кончить школу. Когда он, в гимнастерке с орденами и медалями на груди, появился на пороге своего класса, ученики дружно встали.

Наверное, все писатели – участники Великой Отечественной войны ощущают острую необходимость поделиться жизненным опытом, вынесенным из ее испытаний. Тем не менее сам Е. Носов к теме войны сравнительно долго не обращался. Он писал о природе родного края, о послевоенной жизни и ее проблемах. В своих произведениях писатель никогда не показывал войну через батальные сцены, через точное описание оружия или количества солдат с обеих сторон. Носов удивительным образом передавал сущность войны через самого человека. Понять, насколько страшна война, можно только смотря сквозь призму отдельно взятой человеческой жизни.

Рассказ «Живое пламя», на первый взгляд, о цветении мака. Однако уже с первых строк этого произведения мы понимаем, что за простым описанием прекрасного цветка кроется большой смысл. «Издали маки походили на зажженные факелы с живыми, весело полыхающими на ветру языками пламени. Легкий ветер чуть колыхал, а солнце пронизывало светом полупрозрачные алые лепестки, отчего маки то вспыхивали

трепетно-ярким огнем, то наливались густым багрянцем. Казалось, что стоит только прикоснуться – сразу опалят. Но недолго слепили маки своей озорной, обжигающей яркостью. На исходе вторых суток они осыпались и погасли. Короткая у них жизнь. Зато без оглядки, в полную силу прожита. И у людей так бывает». <sup>1</sup> Этими строками Носов отсылает читателя к страшным военным событиям, к боевым действиям, в результате которых погиб Алексей – сын главной героини. Его жизнь была похожа на мак: она была такая же яростная, яркая и недолгая. В этой связи писатель говорит и о войне. Здесь она предстает как ярко вспыхивающий факел, обжигающий всех, кто к нему прикоснется.

Для Е. Носова и его героев война – не просто период истории, точка отсчета, рубеж, это – незаживающая рана. И если по прошествии времени она вроде бы и затянулась, – все равно ноет. Большая часть героев его повестей и рассказов – люди, пережившие войну: фронтовики, солдатские вдовы, дети. И хотя они предстают перед нами уже в условиях послевоенной действительности, от пережитого им не уйти. Оно дает о себе знать буквально на каждом шагу.

В повести «Моя Джомолунгма» есть такой персонаж – дядя Ваня, Иван Воскобойников. Был он минером и в Будапеште «ошибся». «В одном подвале... нашел тяжело раненого русского солдата. Он хотел вынести его наверх и не знал, что снизу к брючному ремню раненого была привязана проволочка от мины»: фашисты сыграли на человечности. Да, война и человечность – слова несовместимые. Говорят, на войне все средства хороши. А так ли это? Война уничтожает не только физически, но и морально. Люди «ломаются» изнутри. Для кого-то война – это выгода. И такой пример есть в рассказе у Носова «Потрава». Но для большинства характерны иные побуждения. Они сражались за Родину. Горе народа переполняло их сердца. И человеческая отзывчивость, готовность в любой момент прийти на помощь всем нуждающимся в ней, близким и далеким своим, представлялись им не просто долгом, – естествен-

---

<sup>1</sup> Носов Е.И. Живое пламя. М.: Малыш, 1985. С. 89.

ной нормой поведения. В такое тяжелое время люди как никогда осознают свое единство, ощущают духовный подъем. Они понимают, что нет ничего дороже своего дома, своей семьи, своей Родины. Именно в такой момент приходит осознание того, что каждая человеческая жизнь имеет огромную цену. Ничто не сравнится с покоем в душе. Все эти темы Евгений Носов поднимает в своих рассказах. Он говорит, что война убивает и одновременно воскрешает человеческий дух.

К теме Великой Отечественной войны Е. Носов подошел вплотную в то время, когда она уже получила, казалось бы, достаточное освещение в художественной литературе. По мнению некоторых критиков, эта тема была практически исчерпана. Но война – это не просто боевые действия. Это – эпоха и трагическая, и героическая в жизни народа, который в борьбе с жестоким врагом отстаивал самое существование свое, свободу и независимость Родины, возможность осуществления своих идеалов.

Первое произведение Е. Носова о войне – рассказ «Красное вино победы» был написан в 1969 году, четверть века спустя после окончания войны. Автор словно воскрешает День Победы – девятое мая 1945 года. Но ведет он своих читателей не к поверженному рейхстагу, не в Потсдам, где была подписана капитуляция фашистской Германии, а в далекий от фронта небольшой городок, в палату госпиталя, где лежат тяжело раненные солдаты.

Они давно мечтали об этом дне, сражались за него. И вот наконец он пришел... Начхоз госпиталя по такому случаю раздобыл красное вино, чтобы угостить победителей. Явился старичок с фотоаппаратом и нацеливал его на увечных, загипсованных солдат таким образом, чтобы на снимке они получились бы и целыми и невредимыми. Но это – лишь внешние приметы праздника, а за ними – глубинное течение рассказа – человеческие судьбы: «Давайте, ребята, за дальнейшую нашу жизнь выпьем... Как она дальше пойдет... Живым жить, живым загады-

вать, – обращается к товарищам по палате во всем степенный Бородухов»<sup>1</sup>.

Как же она дальше пойдет? И для всех ли будет это «дальше»?

Закованный в гипсовый панцирь солдат Копешкин все-таки успел порадоваться победе: на миг оживился, попытался рассказать, как хорошо на его родине – в пензенской деревушке Сухой Житень. Но не суждено ему вернуться домой. Когда село солнце, Копешкина не стало... Рассказчику представляется, как в окнах избы Копешкина «затеплился жидкий огонек керосиновой лампы, завиднелись головешки ребятишек, обступивших стол с вечерней похлебкой. Топчется у стола жена Копешкина... Она тоже знает о Победе, и все в доме – в молчаливом ожидании хозяина, который не убит, а только ранен, и, даст бог, все обойдется». Не обошлось. Война ломает судьбы. Человек никогда не может предугадать, что с ним будет на следующий день. Что же говорить о следующей «военной» минуте? Однако всякий солдат грезит вернуться домой, оказаться рядом с дорогами, любимыми людьми, но не всем это удастся.

В рассказе «Красное вино победы» война показывается нам через воспоминания солдат. Здесь не разворачивается военная эпопея, здесь появляются чувства. Показать всю противоречивость, тяжесть, аморальность, абсурдность войны можно, добравшись до глубин человеческой души: чувств, переживаний.

Е. Носов обращается не только к тому поколению, которое прошло войну, но и к новому, возросшему в мирное время. Оценит ли молодежь подвиг отцов и дедов? Об этом рассказ «Шопен, Соната номер два» (1973).

Оркестранты с сахарозавода поехали на открытие памятника героям, павшим в Отечественную войну. Сыграли гимн. А затем ребята возвратились домой пешком, так как дядя Саша, руководитель оркестра, попросил водителя машины развести по домам фронтовиков, собравшихся на торжественную цере-

---

<sup>1</sup> Носов Е.И. Красное вино победы. М.: Детская литература, 2013. С. 196.

монию. Да еще пошел дождь. И оркестранты пережидали в деревенской хате, пока он окончится. Такова фабула рассказа. Но главное то, что происходит с его героями.

Легко, беззаботно едут молодые ребята на открытие памятника погибшим воинам, перешучиваются со студентками, занятыми уборкой свеклы. А руководитель оркестра вспоминает: август сорок третьего, танковые завалы под Прохоровкой, погибшие товарищи... И так, пересекаясь, но почти до самого конца не сливаясь в одно целое, идут два ряда восприятия жизни.

У памятника, покрытого брезентом, столпились люди разных поколений. Фронтовикам вспоминается не только война, но и время, когда они восстанавливали порушенную жизнь.

«Ты, думал, уцелел, дак война тебя минула. Не-ет! Сидит она у всех нас, грызет, подтачивает»<sup>1</sup>. Образ войны вырисовывается в виде крысы, вечно грызущей человеческую душу. Старик прав, говоря о том, что война – это трагедия для каждого человека и не важно, в каком поколении он живет. События тех жутких дней всегда останутся в нашей памяти, даже если над головой мирное небо.

«– Никто не забыт, ничто не забыто, – выкрикнула пионервожатая. Если бы знала эта чистенькая, расторопная девчушка, как нелегко осуществить провозглашенный ею лозунг, сколько еще безвестных могил на земле, сколько неизвестных судеб»<sup>2</sup>.

Самое крупное произведение Е. Носова об Отечественной войне – повесть «Усвятские шлемоносцы» (1977).

Приступая к работе над этим произведением, писатель думал написать большой роман, детально раскрывающий ход войны, изображающий ее сражения и битвы. Но те главы, которые первоначально мыслились как своего рода экспозиция к роману – о том, как происходил поворот от мирных дел и

---

<sup>1</sup> Носов Е.И. Шопен, Соната номер два. М.: Советский писатель, 1986. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

настроений к готовности воевать, процесс духовной мобилизации народа, – и стали основой новой повести.

Писатель знакомит нас с российской глубинкой, с безвестной деревенькой Усвяты, затерявшейся на просторах России. Таких деревенок, находившихся вдали от железнодорожных и шоссейных путей, не знавших радио, не имевших подчас даже телефонной связи с внешним миром, было в предвоенные годы несметное множество. В редкую крестьянскую хату приходили тогда газеты, тем более журналы. С высоты нашего сегодня мы подчас осовремениваем прошлое. А ведь в ту пору даже руководящие работники в графе об образовании не так уж редко скромно писали: «низшее», «начальное», а то и запросто – «домашнее».

Тот час, когда началась война, застал героя повести – усвятского колхозника Касьяна за обычными, мирными заботами. Усвятцы косили сено. Жена Натаха ждет ребенка, и потому Касьян не надеется, что она выберется на неблизкий луг. Но Натаха не утерпела. А с ней увязались дети: старшенький Сергунок, восьми лет, и трехлетний Митюнька.

Добро ладится жизнь Касьяна и дома, и в колхозе, где он работает старшим конюхом. Появилась у него задумка купить даже не самое необходимое по крестьянскому обиходу: швейную машину для Натахи, благо она рукодельница.

И вдруг все планы порушены.

«Знающий товарищ», приехавший из города, разъяснил усвятцам, что войну будем мы «вести наступательно, перенеся... на территорию противника», и одержим победу «малой кровью». Но практически относящиеся к жизни мужики скоро поняли, что у фашиста большая сила, если он так быстро прет вглубь страны.

Что же, однако, заставило и самого Касьяна, и миллионы таких же, как он, мужиков, оставив свои семьи на горькую нужду, вполне сознательно, ощущая острую необходимость этого, идти в пекло, откуда не так-то велика надежда на благополучное возвращение? Недаром Натаха собирается назвать

ожидаемого ею ребенка в честь, а может быть, и в память мужа, – тоже Касьяном.

«Знающий товарищ» разъяснял усвятцам, что надо подождать, пока подойдут «наши главные силы»: они-то остановят и разгромят врага. Этой силой, утверждает повесть, является народ, тысячи и миллионы касьянов, те безвестные воины из глубин России, которые и в самом деле стали шлемоносцами, защитниками Родины. Тем самым Касьян предстает не только как типическая, но и собирательная, а в определенном смысле – и символическая фигура. Не случайно автор не дал ему фамилии. Он олицетворяет собой солдатскую массу, народ. Мы – единое целое перед лицом врага. Это хотел донести Евгений Носов своим рассказом.

Проза войны встает с первых страниц рассказов Евгения Носова. Автор ничего не приукрашивает, он видел все сам, собственными глазами. Е. Носов своими рассказами утвердил очень важную мысль: правда жизни и правда искусства должны быть в согласии, и никогда нельзя забывать, что праздничное вино, вино победы, красно всегда – и в прошлом, и в настоящем, и в будущем: в нем кровь наших солдат.

Читая и перечитывая произведения Е. Носова о Великой Отечественной войне, мы, действительно, не просто осознаем, чувствуем глубокую их правдивость. Ее создают те подробности, детали, которые писатель не сочинил, не выдумал, а донес до нас от ушедшего уже времени, донес как очевидец и участник событий, о которых он рассказывает. Все эти детали и подробности – и значительные, и на первый взгляд неприметные – складываются в широкую картину народной жизни. И закономерно поэтому, что все творчество Е. Носова ратует за мир, в том числе и те его произведения, которые говорят о войне. Это и есть подлинно народное решение проблемы, которая так важна сегодня.

## **НАСИЛИЕ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ В ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ**

Современные дискуссии о положении насилия в обществе зачастую сводят его к двум крайностям: либо к интересам отдельного субъекта, переводя тему в направлении исследования агрессии, жажды власти и т. д., либо к абстракциям общечеловеческих вечных проблем, где за художественными образами, метафорами и эмоциональными состояниями зачастую сложно разглядеть нечто другое, сущностное, что поможет найти новые пути осмысления, а, следовательно, и возможности решения хотя бы некоторых проблем в соотношении насилия и политической власти. Именно поэтому тема насилия должна быть объектом всестороннего рассмотрения не только с психобиологической или исторической позиций, но и с этической и политико-философской позиций.

Одной из значимых фигур политической философии второй половины XX века является немецко-американский политический философ Ханна Арендт. Политика рассматривалась Арендт как пространство публичности, пространство явленности свободных людей друг перед другом при решении общих дел. Поэтому политическое действие в ее понимании резко отличается от труда и работы, где факт совместной деятельности также имеет место быть. В этой связи Арендт высоко ценила идею человечества у Канта. Она специально подчеркивает, что «философия человечества отличается от философии человека утверждением того факта, что землю населяет не Человек, говорящий сам с собой в уединенном диалоге, но люди, говорящие и общающиеся друг с другом»<sup>1</sup>.

Разумеется, философия человечества не может предписать никакого конкретного политического действия, но она могла бы понять политику как одну из великих сфер человеческой

---

<sup>1</sup> Арендт Х. Люди в темные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 106.

жизни в отличие от всех предыдущих философий, которые, начиная с Платона, считали политический образ жизни второразрядным, а политику – неизбежным злом. Подобные суждения мы можем повсеместно наблюдать в наше время. Политика предстает в наших глазах как нечто грязное, как то, что обязательно запятнает честь любого, кто в нее попадет. Для Арендт, которая вслед за Аристотелем определяет человека как «существо политическое», совместные гражданские действия являются обязательными для каждого, кто желает быть личностью, а не «ничем». Только политика, только публичная сфера определяет нас как человека. Те же, кто по-прежнему будет видеть в насилии «ultima ratio» (лат.: последний довод) политики, приходя к его возвеличиванию и оправданию, по мнению Арендт, уже не будут в сфере политического, они станут антиполитическими. Делая ставку на силу, они «рискуют в недалеком будущем оказаться за бортом мировой политики»<sup>1</sup>. Аналогичное понимание устройства политического пространства мы впервые обнаруживаем у древних греков, которые рассматривали свой полис как такое общество, в котором все устроено исключительно на убеждении, а не на насилии. Однако Арендт напоминает, что политическая жизнь греков не выходила за стены полиса. А ведь именно там начинается сфера отношений, которые мы сейчас называем международными, где войны получают свое максимальное развитие. За пределами полиса «сильные делали, что могли, а слабые страдали, как им должно»<sup>2</sup>.

Серьезное влияние на творчество Ханны Арендт оказали исторические события 30-х годов прошлого столетия, связанные с приходом к власти в Германской империи нацистов. Насилие, которое застала Арендт, было другим не только в отношении масштабов территории и количества жертв, оно было другим в своей сущности. Арендт видела собственными глазами, как резко менялись нравственные идеалы и нормы окружавших ее людей. Все прежние ценности на протяжении более двух с половиной тысяч лет считались частью божественного

---

<sup>1</sup> Арендт Х. О революции. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 5–7.

или естественного законов, а потому их значимость предполагалась как нечто само собой разумеющееся для любого здравомыслящего человека. Но вдруг все моральные устои рассыпались, причем без лишнего шума, бунта и противостояний, как будто ничего и не было. Изменилось даже первоначальное значение слова «мораль», которая превратилась в набор манер и обычаев, «поменять которые не труднее, чем принятые у индивида или народа застольные манеры»<sup>1</sup>. Поразительным оказалось и то, что «по первому же сигналу “истории”, возвестившему поражение, преступная мораль Гитлера тотчас сменилась на прежнюю. Следовательно, следует говорить, что мы стали свидетелями полного краха морального порядка не единожды, а дважды»<sup>2</sup>. Причиной этого краха, по мнению Арендт, стал не режим, не новые ценности и даже не страх смерти перед лицом тоталитарной системы. Истинная причина кроется в нежелании, или даже боязни, выносить какие-либо суждения.

По мнению Арендт, послевоенное общество не только не смогло отыскать причины произошедшего, но даже отказалось осмыслять эти события, поставив на пути преграды в форме вульгарного морализаторства, коллективной вины и даже своего рода табу на обсуждение случившегося. Все превратилось в некий моральный вакуум, описываемый обобщенными понятиями, чудовищность которого осознают все, но углубляться в который отваживаются лишь единицы. «Околлективизация» вины нацистской Германии была обозначена спорным термином «неусвоенное прошлое»<sup>3</sup>. Почему так произошло? Пока подобные события будут рассматриваться в рамках исторической детерминации, пока их характеристики будут предельно обобщенными, а при ближайшем рассмотрении будут игнорироваться конкретность и частность, такое прошлое так и не будет усвоено.

---

<sup>1</sup> Арендт Х. Ответственность и суждение. Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд. Института Гайдара, 2014. С. 84.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

<sup>3</sup> Там же. С. 54.

Именно способность суждения, основа которой была перенята у Канта из его эстетической способности суждения, Арендт вводит для дополнительного обоснования политического действия как согласованной деятельности множества субъектов в публичном пространстве. Люди могут действовать политически, потому что они способны войти в возможное положение других. С точки зрения Арендт, политическая мысль имеет репрезентативный характер, и процесс репрезентации состоит в том, чтобы быть и мыслить в своей собственной идентичности с позиции, которую на самом деле не занимают. «И чем больше позиций других людей присутствуют в моем уме, тем лучше я могу вообразить, что можно чувствовать и думать, будь я на их месте, тем сильнее моя способность репрезентативного мышления, и тем более действенными окажутся в итоге мои выводы, мое мнение»<sup>1</sup>. Именно благодаря способности суждения появляется возможность не только реализовать идеал политического пространства, но и предотвратить кризисы общества, причиной которых может стать насилие.

Арендт заимствует у Канта различие определяющего и рефлектирующего суждения. Когда человек имеет у себя некие общие правила поведения, то он пользуется определяющим суждением. Оно привычно, не требует от нас рефлексии и не вынуждает нас задаваться вопросами о том, что есть хорошо и что плохо. Вся ответственность в периоды, когда рушится общее, лежит на рефлектирующем суждении. Именно это суждение в большинстве случаев подразумевает Арендт в своих работах.

На чем же основывается рефлектирующее суждение, если оно не имеет в своем руководстве каких бы то ни было ориентиров? Как объясняет Арендт, мы можем судить об особенном, не обладая никаким общим понятием, благодаря наличию у нас общего чувства (*common sense*), т. е. чувства, которое объединяет нас как членов общества, а также способности воображения, позволяющей нас ставить себя на место каждого другого

---

<sup>1</sup> Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012. С. 176.

человека. Вынося такое суждение, мы не подводим его ни под какое общее понятие, однако в своем суждении мы учитываем возможные мнения всех остальных людей. Мы надеемся, что наше суждение будет обладать некоторой общей (если не всеобщей) значимостью и станет предметом согласия.

Тема политики неразрывно связывается с понятием власти. Почти всегда власть мыслится только в категориях господства и принуждения. Арендт считает это ошибкой, причина которой – путаница между понятиями власти, мощи, силы, авторитета и насилия. «Мощь» Арендт определяет как свойство, присущее объекту или лицу, способное проявляться по отношению к другим вещам или лицам. Мощь даже наимоощнейшего индивида может быть разрушена многими, которые зачастую для того и объединяются. «Силу» Арендт предлагает ограничить понятием «силы природы» или «силы обстоятельств»<sup>1</sup>, т. е. использовать исключительно для обозначения событий, влияющих, но не зависящих от деятельности отдельного человека или группы лиц. Также Арендт проводит различие между властью и силой. Сила есть то, что человек действительно может назвать «своим собственным», поскольку он этой силой владеет. Власть же есть всегда потенциал мощи, а не что-то непреходящее и измеримое, надежное как крепость или сила. Властью собственно никто не обладает, она возникает среди людей, когда они действуют вместе, и исчезает, как только они снова рассеиваются. Отличительной чертой «авторитета» является безусловное признание со стороны тех, от кого требуется повиновение – ни принуждение, ни убеждение тут не требуется.

Путаница же с «насилием» происходит из-за того, что многие считают его необходимым условием реализации власти. По мнению Арендт, это также в корне неверно. Власть, вытекающая из собрания людей и их совместной деятельности, вообще не предполагает применения насилия. Власть выявляется в результате согласованной деятельности людей. Она никогда

---

<sup>1</sup> Арендт Х. О насилии. Перевод с англ. Г.М. Дашевского. М.: Новое издательство, 2014. С. 53.

не является принадлежностью индивида, только группы и только до тех пор, пока группа держится вместе, когда группа разобщается, мы уже не можем говорить о власти как таковой. Когда мы говорим, что «кто-то находится у власти», то имеем в виду человека, действующего от имени группы людей, которые наделили его этой властью, но не более того. Такое понимание власти включает в себя и то, что существуют другие группировки власти, другие общности, осуществляющие совместную деятельность. Соответственно, одной из необходимых предпосылок власти является плюрализм.

В сфере политического единственными инструментами должны быть только слова и дела. Власть переходит к насильственным действиям только тогда, когда она теряет поддержку общности. С начала XX века теоретики революции говорили, что шансы революции значительно уменьшаются пропорционально росту силы оружия правительства. Но история бунтов показывает, что абсолютное вооружение дает преимущества до тех пор, пока исполняются приказы, а система функционирует в интересах правительства. Как только власть теряет поддержку, то вооружение либо перестает быть полезным, либо вообще переходит в руки к мятежникам. Никогда не существовало правительства, которое опиралось бы только на средства насилия. Даже тирану необходима властная опора, считает Арендт<sup>1</sup>. Власть – сущность любого правительства, власть, но не насилие. Насилие инструментально, оно должно быть оправдано той целью, которой служит. А то, что должно быть оправдано, не может быть сущностью чего-либо. Единственное, в чем нуждается власть – легитимность. Но эта легитимность черпается из самого первоначального собрания людей вместе, а не из какого-либо действия. Поэтому, когда легитимность ставится под сомнение, оно апеллирует к прошлому. Оправдание же ссылается на цели, лежащие в будущем. Насилие может быть оправданным, но никогда не будет легитимным.

Согласно пониманию Арендт, – то, чем удерживается политический организм как целое, это и есть потенциал власти.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 57.

Политические общности гибнут от ослабления власти, которое, в конечном счете, приводит к полному бессилию. Этот процесс не поддается контролю, и суть его в том, что потенциал власти резко отличается от средств насилия. Суть отличия в том, что потенциал власти нельзя накапливать. Он существует исключительно как актуальность и должен сразу же быть реализован. Если власть не реализуется сразу, она обречена на гибель. Что же в таком случае означает понятие «реализованная власть»? Согласно позиции Х. Арендт, с реализованной властью мы имеем дело лишь тогда, когда есть единство слова и дела, когда речи не являются пустыми, а дела не становятся насилием, когда деяния служат не для разрушения, а для создания новых смыслов и реальностей. Созидательное назначение власти есть то, что зовет к существованию и удерживает в бытии публичную сферу.

Традиция понимания насилия как средства политики, как инструмента власти, которая в классическом варианте была выражена Клаузевицем, до сих пор занимает первостепенную роль как в делах внутригосударственного устройства, так и на международном уровне. Такая ситуация не только затрудняет процесс осмысления насилия с исторической и ценностно-моральной точки зрения, но и оставляет довольно противоречивое право власти на использование «последнего довода»<sup>1</sup>.

Арендт же впервые представляет такую концепцию, которая позволяет хотя бы на теоретическом уровне (пока что) провести размежевание между понятиями насилия и власти, и наметить путь на минимизирование применения насильственных методов в организации деятельности каких бы то ни было сообществ, где мы так или иначе можем применить понятие власти, данное Арендт, которое уже не будет мыслиться в категориях господства и принуждения, как это происходило очень долгое время.

Еще одной заслугой Арендт является попытка восстановить репутацию политики и политической деятельности, как необходимой сферы жизни каждого гражданина и каждой лич-

---

<sup>1</sup> Арендт Х. О насилии. С. 11.

ности. Только здесь каждый из нас может стать человеком по своей сущности (согласно определению Аристотеля), являя себя перед другими, реализовывая свой потенциал в словах и поступках. Только такая политика может предотвратить разобщение общества и разрыв внутренней коммуникации, которые могут привести к катастрофическим событиям, представляющим опасность для всего человечества. Возрождение или моделирование нового идеала политики, политического пространства и деятельности стало наиболее актуально за последний век в связи с безумным развитием средств массового уничтожения, которое только в силу своего существования ставит под вопрос выживание человечества. Мы должны перестать культивировать внутри себя модели агрессивного и силового поведения и заменить их диалогами: с самим собой и с другими.

Согласно Канту, на чьи рассуждения Арндт часто ссылается в своих работах, человечество с необходимостью должно прийти к мирному состоянию, ибо так задумано природой. Таким образом, насилие – неотвратимая часть человеческого прогресса, которая должна остаться в прошлом. Но под развитием мы должны предполагать не только техническую составляющую, но и мыслительную. Когда речь заходит о действии, нет сомнения, что морально-практический разум произносит в нас свое неотменяемое veto: никакой войны не должно быть. Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или не реален. «Мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет... Если бы даже полное осуществление этой цели оставалось всегда лишь благим пожеланием... Эта максима – наш долг»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Арндт Х. Лекции по политической философии Канта. С. 125.

## **ПРИНЦИП НЕНАСИЛИЯ У Л. ТОЛСТОГО И В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ ВОСТОКА**

В условиях активного потребления и усвоения массовой культуры современным российским обществом (да и большей частью цивилизованного мира) на первый план выходят материальные ценности, которые выступают в качестве базисных в рамках общества потребления. Статус человека в этой структуре определяется лишь уровнем приобретения определенных экономических благ. Такой подход в лучшем случае не учитывает внутренние морально-нравственные качества индивида, а в худшем случае делает из них товар, приобретаемый посредством так называемого «духовного бизнеса», особо широкое распространение которого в России свидетельствует об определенных симптомах морально-нравственного кризиса. Одним из возможных вариантов преодоления этой проблемы является путь осмысления культурного прошлого с новых нестандартных позиций. В данной статье мы обратимся к восточным корням учения Л.Н. Толстого о «непротивлении злу насилием» и «сознании жизни» – в даосизме, конфуцианстве и буддизме.

Важно отметить, что для многих современных читателей Л.Н. Толстой известен как великий прозаик, а философским содержанием его трудов интересуются лишь некоторые из числа узких специалистов. Тем не менее его наследие, как философа-гуманиста, оказалось не менее значимым, чем литературное. Созданная идеологическая база, получившая название «толстовство» ввела в широкий оборот практики ненасильственного сопротивления, которые активно используются до сих пор. Интересно, что Толстой был противником современного ему капитализма и видел духовную пустоту чисто материального отношения к жизни, в связи с чем он активно изучает различные религиозные учения, в том числе и религиозно-философскую мысль Востока. В результате этих духовных исканий у него формируется собственная система взглядов, которая позже ля-

жет в основу движения толстовства, если попытаться концентрировано выразить основные положения, то их можно свести к нескольким принципам: установка на внутренне самосовершенствование; запрет отвечать злом на зло; развитие любви ко всем живым существам. Данные принципы, выраженные в той или иной форме, характерны практически для всех мировых религий. Попытаемся понять смысловую специфику, которую вкладывает Лев Николаевич. Под внутренним самосовершенствованием понимается деятельность человека и человеческой души по борьбе с собственными страстями, роль участия Бога в этом процессе менее значительна, чем участие самого индивида. Именно обращение внутрь к собственной душе позволяет постигать духовные истины. «Царство божие внутри нас» именно такое название получает труд писателя, вышедший в 1894 году и наделавший много шума в религиозной среде, где официальное христианство подвергалось острой критике. Другим важным принципом, сформулированным в этой книге, было непротивление злу насилием, которое выражается через жертвенность, добрые дела и надеяние. Стяжание царства Божия возможно только путем трансформации, так, все хорошее и дурное существует только внутри человека. Именно поэтому любые насильственные изменения социального порядка, которые человек совершает во внешнем мире без изменения своей внутренней природы, по умолчанию будут являться деструктивными. Всеобщая любовь как принцип включает в себя любовь к Богу и ко всем его проявлениям, в том числе и к человеку независимо от его качеств и социального статуса. Следует согласиться, что данные тезисы перекликаются не только с христианскими установками, но и с другими более нетрадиционными для европейца учениями.

Сам Толстой не отрицал, что многие идеи были почерпнуты им из классических систем китайской философии конфуцианства и даосизма. Начало изучения писателем традиционной философии Китая принято относить к 1884 году, когда был издан сборник «Китайская мудрость», куда вошли три статьи, по-

священные конфуцианству и даосизму<sup>1</sup>. Этот интерес Лев Николаевич будет поддерживать всю свою жизнь. Стремление глубже проникнуть в суть интеллектуального наследия Китая выразилось в помощи при подготовке первого русского перевода Дао Дэ Дзин совместно с японцем Кониси Масутаро в 1894 году, эта работа стала началом большой дружбы, вплоть до самой смерти писателя.

Для Толстого парадигма европоцентризма является неприемлемой, так как она породила многие недостатки западного общества. В статье «Прогресс и образование» писатель подверг критике стремление Западной цивилизации навязать свои идеи прогресса другим народам и культурам с помощью оружия и военной экспансии. Такое положение дел является выгодным лишь обеспеченным слоям общества, поддерживающим эту идею лишь потому, что это выгодно для их финансовых интересов. События опиумных войн укрепили убежденность писателя в ложности и лицемерии западных взглядов на цивилизацию. Интерес к культуре Китая можно рассматривать как своего рода попытку преодоления концепции запада как доминирующего субъекта мировой культуры. Поиск духовного ориентира за пределами традиционных культурных областей был вызван необходимостью исследовать свежие для русского человека области знания. Помимо новых интерпретаций христианства, писателя интересует новый тип мышления, который он и находит в Китае, который и помогает ответить на вопрос «что делать?». В письме к Гун Хунмину Лев Николаевич написал: «Жизнь китайского народа всегда в высшей степени интересовала меня, и я старался знакомиться с тем, что из китайской жизни было доступно мне, преимущественно с китайской религиозной мудростью – книгами Конфуция, Мэн-цзы и комментариями к ним. Читал тоже и о китайском буддизме, и книги европейцев о Китае».

В 1893 году в своем эссе «Неделанье» писатель отметит, что люди его времени одержимы материальными благами и

---

<sup>1</sup> Речь идет о статьях «Книги Конфуция», «Великое учение» и «Книга пути истины»

живут в суе «бедственной жизни языческой», которая мешает осознать им бессмысленность своих поступков вопреки всеобщей любви, которую можно осознать, отказавшись от ложных стремлений. Для Толстого очевидно, что человек слишком самонадеян в стремлении управлять своей судьбой, жизнь течет по своим собственным законам, часто в разрез с людскими представлениями. Утрата веры во внешние преобразования социальной жизни привела писателя к даосской концепции недеяния (у-вей), которая подразумевает невмешательство в естественный порядок вещей подобно Дао (путь), которое «ничего не делает, но нет того, чего бы оно не сделало»<sup>1</sup>. Данную формулировку нельзя воспринимать как отказ от любых действий, наоборот действия необходимы, но они не должны нарушать естественную гармонию законов природы. Антропологический идеал здесь воплощен в образе даосского мудреца, который живет в согласии с собственной природой и внешним миром, постоянно пребывая в состоянии недеяния или «самотакости» (в терминологии Е.А. Торчинова). В противовес конфуцианской учености, даосами ценится простота и естественность жизни, по мнению Лао-Цзы, усложнение и мудрствование лишь уводят от единства с Дао, слова неспособны выразить ту предельную истину Пути, что схоже с философской позицией Л. Витгенштейна (о чем невозможно говорить, о том следует молчать).

Интересно определенное сходство взглядов Толстого и Лао-Цзы по поводу государства: оба считали наличие развитой государственной власти в большей мере злом, чем благом. Армия как инструмент любого государства является воплощением силы принуждения, а любое проявление насилия направлено против гармоничности Дао и является деструктивным по своей сути, внося разлад в царство десяти тысяч вещей, – такова позиция основателя даосизма. Толстой в своих исканиях также приходит к негативной характеристике государства из-за монополии на организованное насилие, в том числе с помощью во-

---

<sup>1</sup> Дао дэ цзин. Книга пути и достоинства. М.: Центрполиграф, 2014. С.80.

енных сил. Безусловно, учение о Пути оказало большое влияние на формирование политических взглядов Льва Николаевича вместе с идеями из Нового Завета

Интерес Толстого к учениям китайских мудрецов оставил свой отпечаток и в его художественных произведениях. Например, Ван Ланьцзюй убедительно показал, что в романе «Война и мир» широко используется символика Даосизма и Конфуцианства. Образ Кутузова в романе «Война и мир» базируется на принципе «деятельного бездействия», где внешняя пассивность героя сочетается с большой внутренней силой, следование пути «знания без слов» в итоге позволяет одержать победу над врагом. По словам самого Толстого, Кутузов «своим старческим созерцательным умом умел видеть необходимость покорности неизбежному ходу дел, умел и любил прислушиваться к отголоску того общественного события (оставление Москвы без боя. – *В.Л.*) и жертвовать своими личными чувствами для общего дела»<sup>1</sup>. В этой характеристике полководца можно увидеть параллели с даосской концепцией совершенномудрого, который «живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ, как на своих детей», «мудрец не имеет обычную душу, а рассматривает народную волю как свою», «совершенномудрый не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердец народа»

В качестве противоположности Кутузову выступает образ Андрея Болконского, человека по своему образу жизни более близкого к идее «благородного мужа» (цзюнь-цзы) Конфуция. Он выступает деятелем, который стремится к благу своего отечества, что соответствует принципу конфуцианской философии, но вместе с тем в его образе проявилось сильное личное начало, связанное с неприятием правил жизни людей его социального статуса, жажда славы и восхищение деяниями Наполеона. В конечном итоге он готов расстаться со всем, что ему дорого ради возможности прославиться. Такая жизненная уста-

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Война и мир. Черновые редакции и варианты. Часть вторая // Полное собрание сочинений. Т. 14 // URL: <http://tolstoy.ru/online/90/14/>

новка является деструктивной с точки зрения конфуцианства. Этика Конфуция учит нас тому, что человек не должен беспокоиться о том, что он не занимает подобающего ему места, он должен прежде всего развивать в себе качества, которые позволят ему заслужить необходимое признание в обществе. Похожей позиции придерживается и Лао-Цзы с той лишь разницей, что возвысить человека способно лишь Дао, поэтому не стоит самонадеянно прыгать выше головы в попытках казаться лучше, чем есть на самом деле. Таким образом, излишняя самонадеянность, обусловленная эгоизмом, не позволила Андрею Болконскому жить в гармонии, что в итоге и приведет его к трагической гибели. С позиции традиционного китайского мировоззрения такой персонаж не заслуживает положительного отношения к себе именно по причине отказа подчиняться воле Неба (Дао) из-за своих личных амбиций, которые вносят дисбаланс в существующий порядок вещей. Подобное восприятие человека как часть некоторого глобального процесса жизни, где каждый должен играть определённую роль присуще не только Китаю. Например, в Японии есть поговорка «дэру куги-ва утарэру» – «торчащий гвоздь забивают»<sup>1</sup>, – по своему смысловому наполнению дублирует китайскую установку на приоритет общего интереса над частным. Подобная коллективность мышления характерна для народов дальневосточных стран, которые возникали и развивались под воздействием культуры Китая.

Интересно рассмотреть некоторые параллели религиозно-этического учения Толстого с буддизмом. Одним из ключевых понятий философии писателя, помимо концепции непротивления, является идея сознания жизни. Это понятие традиционно относят к позднему периоду творчества, впервые оно появляется в «Исповеди» (1884 г.), а детальная разработка дается в трактате «О жизни» (1888 г.). Сам этот термин означает духовную трансформацию, меняющую свойства сознания человека, которая достигается путем саморефлексии. Именно самопознание позволяет развить в себе разумное сознание вопреки ложной

---

<sup>1</sup> Японские пословицы и поговорки // URL: <http://shogi.ru/htm/Nihon/kotowaza.htm>

«животной личности», являющейся продуктом страстей. Движущей силой такой рефлексии является стремление избавиться от страдательного бытия. Само качество страдательности присуще лишь личности как форме эмпирического существования, в отличие от буддизма, где страдание является основной характеристикой бытия, а личность отрицается как иллюзия. Однако само по себе страдание, с точки зрения писателя, имеет и положительный аспект как двигатель жизни. В обеих системах речь идет об особых состояниях сознания, выходящих за рамки обыденного человеческого существования. Для буддистов это достижение нирваны, которая связана с угасанием, отрешенностью от жизни мира. Сознание жизни так же является состоянием сознания, но противоположным нирване по своей характеристике: «Жизнь же вполне разумная, вся деятельность которой проявляется только в любви, исключает возможность всякого страдания. Мучительность страдания – это только та боль, которую испытывают люди при попытках разрывания той цепи любви к предкам, к потомкам, к современникам, которая соединяет жизнь человеческую с жизнью мира»<sup>1</sup>. В данном случае речь идет не об отрешении, а о единении с миром, которое достигается путем отказа от животного начала через любовь. Сама идея об иллюзорности личности отрицается: «Личность для разумного человека есть то же, что дыхание, кровообращение для животной личности»<sup>2</sup>. Толстой рассматривает изменчивость индивидуальности человека как свойство, которое можно обратить во благо с помощью определенных усилий по самосовершенствованию души. Проблема существования души разрешается писателем по-разному в разные периоды своей жизни, от полного отрицания души как субстанции в духе буддистского принципа не-души<sup>3</sup>, до признания ее бессмертия и очищения

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений, в 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1928–1958. Т. 17. С. 126.

<sup>2</sup> Там же. С. 73.

<sup>3</sup> Л.Н. Толстой. Дневники. 1900 г. // URL: [http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol\\_22/1487.html](http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_22/1487.html)

для единения с Богом<sup>1</sup> и критикой самоотречения буддистов. В конце концов писатель приходит к выводу о необходимости уметь находить смысл жизни, так как она является такой же реальной, как и достижение нирваны, которая воспринимается Толстым как новая форма жизни, неизвестная человеку. С точки зрения буддизма нирвана не может являться разновидностью жизни, так как в ней отсутствует страдание как необходимый атрибут жизни. Таким образом, можно сделать вывод о наличии разных подходов к пониманию мира. Несмотря на то, что страдание является постулатом, который делает эти две философские системы близкими друг другу, совершенно разное истолкование целей и методов преодоления этого страдания не позволяют говорить о принципиальной схожести, справедливо будет сказать, что буддистская философия в большей степени оказала определенное фрагментарное воздействие на систему взглядов Льва Толстого.

Попытка вписать и объяснить его философскую систему в рамках воздействия какой-то определенной культурной парадигмы заранее обречена на неудачу, уникальность ее состоит в том, что в ней происходит соединение и переосмысление (пусть и иногда весьма вольное) интеллектуального наследия Запада и Востока, что позволило вести культурный диалог со всем человечеством вне зависимости от национальных различий, многие положения толстовского учения были восприняты современниками вплоть до наших дней.

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни // URL: <http://tolstoy.ru/creativity/90-volume-collection-of-the-works/1047>

## ГРАЖДАНИН СОВЕСТИ: ГРАЖДАНСКОЕ НЕПОВИНОВЕНИЕ ГЕНРИ ДЭВИДА ТОРО

*Компромисс с учреждением, несогласным с вашей совестью, неизбежно затягивает вас в участие в том вреде, который производит это учреждение.*

Лев Толстой

Гражданское неповиновение – это открытое нарушение закона ради социальных изменений, разновидность ненасильственного сопротивления, в противовес покорности или сопротивлению насильственному. Своими корнями эта идея уходит еще в античность, встречаясь в мифе об Антигоне, жизнеописаниях Сократа и кинической традиции. Если же говорить о теоретически обоснованной идее гражданского неповиновения, то следует обратиться к работе «О гражданском неповиновении», написанной в 1848 г. и изданной в «Журнале эстетики» в 1849 г. под заглавием «Сопротивление гражданскому правительству», в которой Генри Дэвид Торо предоставляет альтернативу тому внутреннему протесту, что он продемонстрировал в своем Уолденском эксперименте<sup>1</sup>. На первый взгляд, этот эксперимент может показаться простым эскапизмом<sup>2</sup>. Более внимательный взгляд позволяет увидеть в нем вариант сопротивления, который рассчитан на людей, не готовых разрывать контакты с обществом, но отказывающихся от сотрудничества с несправедливым правительством.

Для Торо правительство является *только средством*, и часто не особо действенным, а «лучшее правительство то, кото-

---

<sup>1</sup> В сочинении «Уолден, или Жизнь в лесу» Торо описал свое двухлетнее уединение на берегу озера с целью «погрузиться в самую суть жизни» и поиску «высокого смысла».

<sup>2</sup> На этот стереотип исследователей указывает Осипова Э.Ф. Генри Торо. Очерк творчества. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1985. С. 3–9.

рое не правит вовсе»<sup>1</sup>. И когда люди будут готовы – только такие правительства у них и останутся. Подобные слова способствовали тому, чтобы характеризовать Торо, как анархиста. Но в то же время уточняя, говорит: что «я требую не немедленной отмены правительства, но его немедленного улучшения. Пусть каждый объявит, какое правительство он готов уважать, и это уже будет шагом к такому правительству»<sup>2</sup>. Из этих слов можно видеть, что важную роль он отводит активности гражданина. Это позволяет его характеризовать скорее как реформиста. Видно, что по данному вопросу у Торо нет однозначной точки зрения<sup>3</sup>.

При разрешении проблемы правительства важна не просто власть большинства, а власть совести, совести отдельного человека. А не простого перекладывания ответственности в руки представительной власти. И Торо уместно задается вопросом: «К чему тогда каждому человеку совесть? Я считаю, что мы должны быть сперва людьми, а потом уж подданными правительства. Желательно *воспитывать уважение не столько к закону, сколько к справедливости*»<sup>4</sup>. Ведь следование нашим юридическим законам, в силу их нормативности, не всегда является справедливым; и следствием этого, насколько благочестивыми не казались бы наши помыслы и поступки, становимся жертвами или скорее виновниками несправедливости.

Чем более развивается государство, и человеческие отношения принимают более технологический характер, большинство людей принимают форму функции, человека-механизма. Он в меньшей мере озадачен пользоваться как рассудком, так и нравственными представлениями. По сути, та же проблема отчужденности, как и с представительной демократией, только на уровне отдельной личности. Другие же, «настоящие люди»,

---

<sup>1</sup> Эстетика американского романтизма. Сост., коммент. и вступит. статья А.Н. Николукина. М., Искусство, 1977. С. 335.

<sup>2</sup> Там же. С. 336.

<sup>3</sup> Противоречивость взглядов также подчеркивает Н.Е. Покровский в книге «Торо Генри Дэвид. Высшие законы» (Общ. ред., предисл., сост. Н.Е. Покровского. М.: Республика, 2001. С. 24–25).

<sup>4</sup> Эстетика американского романтизма. С. 336

как называет их Торо, служащие обществу по совести или оказывающие сопротивление, начинают считаться за врагов.

Участвуя в предприятии, осуществляющем «политику раба», человек сам обличается позором. Торо видит выход в признании своего правительства, а в *крайнем случае и право на революцию*, когда бездеятельность или тирания принимают крайний характер. И он пишет: «Когда шестая часть населения страны, провозгласившей себя прибежищем свободы, является рабами, а всю страну наводняют чужеземные войска и вводят там военные законы, я считаю, что для честных людей настало время восстать и совершить революцию»<sup>1</sup>. В случае Торо, восстание становится «неотложным долгом» для честного человека; даже если освобождение от пут рабства будет стоить нации существования. И мысль Торо принимает новозаветную форму о сохранении души своей: боясь и пытаясь сберечь, мы скорее ее потеряем.

Становится не важным, что большинство людей не так хороши, и подобная идеализация может ничем не обернуться. По мысли Торо, главное, чтобы мы сами стали тем эфемерным «абсолютным добром», или по крайней мере постарались приблизиться к нему, способным стать горизонтом, катализатором для тысяч других согласных, но согласных пассивно; ожидающих и сочувствующих, но рассчитывающих не на свои силы, а ждущих, что их спасет та же самая власть, которая и порождает несправедливость. Подобно тому, кто, вступив в грязь, ею же и пожелает обмыться<sup>2</sup>. В данной ситуации по Торо, добиться справедливости с помощью голосования не есть готовность действовать во имя ее. Он говорит: «мудрый *не оставляет справедливость на волю случая* и не хочет, чтобы она победила силою большинства... Когда большинство проголосует наконец за отмену рабства, то потому, что оно безразлично к рабству, или потому, что останется очень мало рабства, подлежащего отмене. Тогда единственным рабом будет оно само. Прибли-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 338

<sup>2</sup> Аналогия Гераклита.

зить уничтожение рабства может только тот голосующий, который *утверждает этим собственную свою свободу*<sup>1</sup>.

Став на путь освобождения, не обязательно самозабвенно отдаваться устранению зла, но должно хотя бы не поддерживать его в нашей повседневной жизни, а иначе может оказаться, что совершая простые вещи, оказываешься, как говорит Торо, «на чьей-то спине». Часто в виде гражданского порядка люди скорее потворствуют собственному бесчестию. И от равнодушия до осознанной безнравственности остается один шаг.

Претензии Торо не к бумажному документу, а к тем, кто добровольно стал агентом правительства. Несправедливое ограничение свободы в случае неповиновения, для честного человека становится констатацией его правоты. Начало такой борьбы может показаться скромным, но мы будем чувствовать, что уплатили должный налог – «налог» совести. В жизни Торо этот принцип обернулся однодневным арестом в виде неуплаты налога в размере одного доллара<sup>2</sup>. Он скорее этого и добивался, так как мог привлечь внимание к проблеме рабства и войны, в то время шла завоевательная война с Мексикой. Этот случай с заключением и стал поводом для написания эссе. Таков принцип его индивидуальной борьбы; или мы можем попробовать проследить, куда направлены наши налоги, не купят ли на них оружие, *важно знать, чем оборачивается нам наше повиновение*. Таким образом, простая неуплата налогов множеством людей могла бы способствовать «мирной революции». Исправление зла посредством государства для Торо видится невозможным.

Для него и один человек, именующий себя аболиционистом, будет в большинстве даже при одном голосе, ведь на его стороне, как он считал, правда и бог. Понятие аболиционизма Торо понимал шире, чем просто рабство афроамериканцев. Это рабство вообще, когда люди зависимы от других или от себя, это рабство, где человек приравнивается к инструменту, к ве-

---

<sup>1</sup> Эстетика американского романтизма. С. 340

<sup>2</sup> На первый взгляд – комичная ситуация, и многие над этим иронизировали.

щи, когда он отказывается от своего разума, совести, своих естественных прав.

Большим препятствием в этой борьбе для человека может оказаться собственность и деньги. Ведь они осуществляют в большей степени задуманное, чем сам человек, и ценность благих поступков можно поставить под вопрос. К тому же государство защищает частную собственность, что способствует согласию граждан с правительством из-за боязни потерять накопленное. В данном вопросе Торо близки представления Конфуция, для которого при разумном правлении бедность и нужда будут чем-то постыдным, и, наоборот, при неразумном, бесчестно окружать себя богатством и почестями. Думаю, если следовать логике Торо, важно не впадать в ограничение. Чтобы не получилось, что человек кичится своей несостоятельностью, хотя можно было этого избежать и не просветилось тщеславие сквозь «дыры плаща»<sup>1</sup>. А, наоборот, при возможности иметь что-либо – отказаться от этого, понимая, что ограничивая себя, достичь можно более высоких целей. Как во внешней экономической борьбе, так и во внутренней, способствующей чувству того, что мое Я стоит не меньше материального накопления. Большинство же людей боятся потерять цепи, которых часто у них еще и нет, они боятся потерять иллюзии, мечты; в то же время мечты ограниченные, чаще всего – покупательной способностью. Стяжательство, которое еще больше свойственно нашей эпохе, скорее обернется порочным кругом в этой борьбе. И в «Уолдене» Торо писал: что «Людям не хватает веры и мужества – вот они и стали такими: покупают, продают и проводят всю жизнь в рабстве»<sup>2</sup>. Критический взгляд на собственность можно выделить как одну из сущностных характеристик Торо, но также и других последователей гражданского неповиновения.

Попробовать найти повод подчиниться законам страны для Торо непросто. Чиновники пытаются «сдвинуть общество с места, а сами не имеют опоры вне его... Истина законника – это

---

<sup>1</sup> Замечание Сократа Антисфену, когда тот нарочно показывал их.

<sup>2</sup> Торо Г.Д. Уолден, или Жизнь в лесу. Пер. с англ. З.Е. Александровой. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 204.

не Истина, а всего лишь логика и логичная целесообразность»<sup>1</sup>, хотя данное утверждение о логичности законников часто вызывает сомнение. И поистине говорить о свободном и цивилизованном государстве становится невозможно, пока попираются в личности те силы, как говорит Торо, «более высокие и независимые», являющиеся источником собственной власти<sup>2</sup>. И если следовать его заветам, остается «объявить государству тихую войну».

И в этой «тихой войне» поступки и мысли должны строиться так, чтобы силы противостоящие могли только воздействовать на тело. Бессильны добраться до истинного Я, нашего внутреннего переживания свободы, следовать «собственному закону» и «жить согласно своей природе», таково наставление Торо. И понимая, что мы связаны с миллионами не бесчувственных предметов, а живых и мыслящих людей, *есть смысл воззвать к их нравственности.*

Характеризуя Торо, можно сказать, что в начале своего творчества он был менее политизирован. Его мысли были направлены больше на самоуглубление и на созерцания сути вещей. Но впоследствии он все больше вовлекается в политическую жизнь, что, начиная с гражданского неповиновения, доходит до оправдания революционной деятельности. Но в конце жизни и творчества трансцендентальные мотивы все же снова возобладали<sup>3</sup>. Основные черты его неповиновения – это, в первую очередь, индивидуализм и личная ответственность за происходящее в обществе. Переворот в сознании для него первичен. Это *революция одного человека*<sup>4</sup>. Провокационным характером своей работы он хотел *побудить выбраться из болота рутинной послушности.*

---

<sup>1</sup> Там же. С. 354.

<sup>2</sup> Позволю себе сравнить эту мысль с идеей позитивной свободы Исайя Берлина, высказанной столетием позже. Хотя мысли о свободе в позитивной форме, как осознанной необходимости, можно встретить и раньше.

<sup>3</sup> Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Пер. с нем. А. Берникова. Челябинск, Издательство «Урал LTD», 1999. С. 142–148.

<sup>4</sup> Торо Генри Дэвид. Высшие законы. С. 29–32.

Протест Торо – это не массовое сопротивление, это сопротивление духа индивидуального. В отличие от массовых движений, которые, отчасти через творчество Толстого<sup>1</sup>, предвосхитили борьбу Мохандаса Ганди, выраженную в принципе сатьяграхи (твердость в истине) с сегрегацией в Африке и в Индии с английскими колонизаторами. Он писал: «Его идеи оказали на меня очень большое влияние. Я перенял некоторые из них и советовал моим друзьям, поддерживавшим мою борьбу за независимость Индии, как следует изучить Торо. По этой причине я и позаимствовал название для нашего движения за независимость..»<sup>2</sup>. С ним так же познакомился Мартин Лютер Кинг в студенческие годы, написавший в Паломничестве к ненасилию: «Очарованный идеей отказа от сотрудничества с этой несправедливой системой, я был настолько потрясен, что несколько раз перечитал эту работу. Это был мой первый духовный опыт с теорией ненасильственного сопротивления»<sup>3</sup>. Впоследствии данные идеи и практики были теоретически проанализированы и систематизированы Джином Шарпом. Влияние испытали студенческие, антивоенные и рабочие движения. Дошло до того, что, начиная с 50-х, дискредитировался со стороны консерваторов, и эссе «Гражданское неповиновение» изымалось, как антиамериканское произведение.

Данная разновидность сопротивления остается и по сей день, особенно актуально противопоставлять такую борьбу нравственно санкционированному насилию. Протянувшийся красной нитью практически через всю традицию гражданского и ненасильственного сопротивления, почин Торо; потребует *мощной духовной активности*, как писал Кинг: «Это не пассивное непротивление злу, а активное ненасильственное сопротивление злу»<sup>4</sup>, продолжая тем самым мысли Ганди: «если кто-нибудь использует ненасилие с целью замаскировать свою слабость или беспомощность – это трусость»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> По его инициативе эссе было переведено на русский язык.

<sup>2</sup> Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. С. 208.

<sup>3</sup> Ненасилие: философия, этика, политика. М.: Наука, 1993. С. 175.

<sup>4</sup> Там же. С. 183.

<sup>5</sup> Там же. С. 171.

**ПРОБЛЕМЫ КРИТИКИ ШМИТТИАНСКОГО  
ПОНИМАНИЯ СУЩНОСТИ ПОЛИТИЧЕСКИХ  
КОНФЛИКТОВ С ПОЗИЦИЙ ТЕОРИИ  
КОММУНИКАТИВНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ  
Ю. ХАБЕРМАСА**

**Введение**

Представленная статья является попыткой анализа критики шмиттианского понимания феномена политических конфликтов Ю. Хабермасом. Посредством последовательной реконструкции релевантных положений теории коммуникативной рациональности достигается возможность критически сопоставить их с контекстом политико-правового учения К. Шмитта и выявить дискурсивные проблемы и лакуны, требующие к себе более пристального внимания. Центральными предметами исследования при этом являются специфика использования хабермасовской оптики в рецепции наследия Шмитта, а также сумма выдвигаемых при этом тезисов, призванных оспорить научную легитимность и политическую актуальность соответствующих составляющих политико-правовой доктрины оппонента.

Положения прагматики политического языка являются одним из наиболее существенных дифференцирующих факторов теории, стремящейся описать опыт политических столкновений. Шмитт и Хабермас концептуализируют конфликтность исходя из различных фреймов социального и политического. Тем не менее мы располагаем достаточными для подобного сопоставления основаниями, часть которых проявляется в первую очередь в следующих критических моментах. Во-первых, в этическом аспекте Хабермас переосмысляет и идет дальше Канта в вопросах о трансцендентальности и универсализме, открыто полемизируя со Шмиттом (несмотря на прослеживаемое влияние Гегеля). Во-вторых, политическому реализму немецкого юриста противопоставляется позитивная система, выстроенная на процедуралистском базисе. Версия трансцендентальной

критики субъекта, разработанная в рамках проекта универсальной прагматики, полемически противопоставляется экзистенциальной дихотомии друга-врага.

### **От дискурса к теории общества. Коммуникативная рациональность**

Специфика рассмотрения учения Хабермаса в подобной перспективе состоит в том, что критические положения, относящиеся к пониманию конфликтов, выводятся из целокупной системы, а не ложатся в ее основу. Они не занимают в ней де-факто смыслообразующие позиции, хотя мотивы политического столкновения принимаются Хабермасом в качестве программных пунктов для этической и социальной аналитики. В связи с этим мы заинтересованы в рассмотрении особенностей теоретической структуры, которая, в конечном счете, оказывается способной выдвинуть контраргументы в отношении «точек сборки» шмиттианства. В общем виде мы можем представить данную стратегию реконструкции мысли Хабермаса в двух видах, исходя из (а) общей и (б) детализированной перспективы. Эти схемы являются опорными пунктами последующей реконструкции, однако в рамках настоящей работы их предельная конкретизация не является первостепенной задачей. Стрелками обозначены условные переходы между (а) уровнями и (б) тезисами теории соответственно.

(а) Теория дискурсивной рациональности → теория общества (теория социального) → выработка позиции по политическим конфликтам, военизированным столкновениям и проч.

(б) Постулирование правомочности использования конструкта декартовского субъекта → выстраивание структурной взаимосвязи между двумя сосуществующими в антропологической перспективе политико-витальными регионами: *Lebenswelt* (арациональное) и Дискурс (рациональное) → перформативная детрансцендентализация интеллигибельного через речевые акты и обоснование универсалистской этики → достижение политико-дискурсивного баланса общезначимости.

Далее мы обратимся к концептам, критический резонанс которых (в связи с ангажированностью политическим дискурсом) со шмиттианством будет рассмотрен в конце анализа. Политическая релевантность указанных термов и идей коренится в том, что коммуникация определяет перспективу действий субъектов (как отдельных индивидов) не только в субъективном, но и во внешнем, т. е. социальном уровне действительности. Как отмечает С.В. Шачин, справедлива интерпретация, в которой теория коммуникативного действия представляет собой эмпирическое измерение коммуникативного разума<sup>1</sup>. Невозможна релятивирующая редукция к одному из моментов дискурсивной доминантности какого-либо понятия внутри структуры, поскольку она представляет собой нерасщепляемое целое. В конечном счете мы можем говорить о том, что в потоке интересубъективности коммуникативный разум презентирован в трех сферах – когнитивно-инструментальной (субъект / внешний мир), морально-практической (социальной) и эстетическо-экспрессивной (внутренней). При этом мы не можем изолировать их содержание или свести одну к другой<sup>2</sup>.

Вместе с тем Хабермас активно использует гуссерлианский концепт «жизненного мира» (Lebenswelt), указывая, что он есть трансцендентальное место «встречи» говорящего и слушающего<sup>3</sup>. При этом, как отмечает Р.Н. Пархоменко, он «...создает “двухступенчатую” теорию общества, которая состоит из “жизненного мира” и “системы”. Такой дуализм вполне можно рассматривать как признание двойственного, символического и материального моментов в обществе»<sup>4</sup>. Капиталистическая системность, критикой которой занимается Хабермас, интересует нас не в меньшей степени, нежели сам жизненный мир. Главный квази-трансцендентальный тезис Ха-

---

<sup>1</sup> Шачин С.В. Коммуникативная теория разума Юргена Хабермаса и ее применение к некоторым психологическим темам // Культурно-историческая психология. 2012. № 1. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 35.

<sup>3</sup> Пархоменко Р.Н. Теория делиберативной демократии Ю. Хабермаса // Философия и культура. 2012. № 4 (52). С. 41.

<sup>4</sup> Там же.

бермаса в этом отношении состоит в том, что существуют некоторые перформативно проявляющиеся в исторических «формах жизни» инвариативные черты трансцендентальности, которые и становятся предметом анализа. Эти черты суть условие коммуникации де-факто<sup>1</sup>.

Философы также активно используют теорию речевых актов Остина, апеллируя к их иллокутивной составляющей. Очевидно, что для него также важны символический интеракционизм Мида, теория речевых актов Серла, теория языковых игр Витгенштейна, «которые послужили исходными пунктами для обоснования коммуникативной рациональности, которая имеет своими источниками не субъективное самоопределение, а интерсубъективный процесс взаимосогласования (Verständigung). Почти незамеченное философской общественностью открытие американскими теоретиками иллокутивного измерения языка, содержащего перформативные претензии на значимость, в системе воззрений Ю. Хабермаса и К. – О. Апеля послужили заменой изжившей себя концепции трансцендентального априори. Претензии на значимость, содержащиеся в любом языковом высказывании, но наиболее явственно обнаруживающиеся в “идеальной коммуникативной ситуации” (понятие Хабермаса) и реализующиеся в общественном дискурсе, формируют краеугольный камень концепции “универсальной прагматики”, имеющей центральное эвристическое значение для всех построений Хабермаса»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Подробнее о детрансцендентализации в коммуникативных действиях: Die Theorie des kommunikativen Handelns detranszendentalisiert das Reich des Intelligiblen nur, um in den unvermeidlichen pragmatischen Voraussetzungen der Sprechakte, also im Herzen der kommunikativen Alltagspraxis, jene idealisierende Kraft transzendierender Vorgriffe anzusiedeln, die Peirce an den gleichsam außeralltäglichen Kommunikationsformen der wissenschaftlichen Argumentationspraxis nachgewiesen hat. // Habermas, J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a. M., 1994. S. 34–35.

<sup>2</sup> Назарчук А.В. Юрген Хабермас: опыт философствования сквозь эпохи // Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. М.: Идея-пресс. 2011. С. 56.

Соболева также указывает на то, что рациональность может быть увязана с подобной герменевтикой через формальные структуры субъекта, действия, интерсубъективности и ситуации<sup>1</sup>. Как уже было показано, в социально-политическом измерении мы располагаем совокупностью декартовских рациональных субъектов с, соответственно, рациональными целями, которые посредством речи они пытаются достичь сообща. Исходя из такой предпосылки, система Хабермаса перестает нуждаться в общественном договоре, понятом в контрактном ключе – дискурсивная демократия (и правовое сообщество) учреждается процедуралистски. «Если соответствующие формы коммуникации в достаточной мере институционализированы, то диалогическая и инструментальная политики средствами делиберации могут достичь сопряжения»<sup>2</sup>, – пишет мыслитель. Исходя из этого, война становится предметом аналогичного процедурного анализа, основания которого были заложены проектами Роулза и Берлина.

При этом на первый план выходит этическая парадигма. «Этика дискурса, таким образом, целиком и полностью покоится на двух допущениях: во-первых, что притязания на нормативную значимость обладают когнитивным смыслом и могут рассматриваться *подобно* притязаниям на истинность (а), и, во-вторых, что обоснование норм и предписаний требует осуществления реального дискурса и, возможно, *в конечном счете*, не как монологическое, не в форме гипотетически разыгрываемого в уме обмена аргументами (б)»<sup>3</sup>, – на основании этих допущений становится возможной универсалистская кантианская критика, против которой, в свою очередь, настроен Шмитт. Важно понимать, что Хабермас в целом настроен против монологичности современной философии, *в том числе* и кантианской этики. Для него всякий рациональный консенсус достижим ис-

---

<sup>1</sup> См. Соболева М. К концепции философии языка Ю. Хабермаса // Логос. № 2. 2002 (33). С. 97–119.

<sup>2</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2008. С. 391.

<sup>3</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 108.

ключительно в паре субъект-субъект, но никогда – иначе (в паре субъект-объект дискурсивный «истинный речевой акт» попросту невозможен)<sup>1</sup>.

### **Критика Шмитта с универсалистских позиций**

Дискурсивность подхода не позволяет Хабермасу принять в качестве конкурирующей перспективу друга-врага. Подобная онтологизация, по мнению философа, подменяет справедливость международных отношений универсалистским прикрытием собственных партикулярных интересов<sup>2</sup>. При этом он указывает, что морализаторство ведет к криминализации войны и превращению ее в тотальную<sup>3</sup>. «Даже если тотальная война обращается к националистической мобилизации масс и развитию атомного оружия, этот аргумент [Шмитта] не лишен оснований. Он обосновывает и мой тезис: “справедливость между нациями” может быть достигнута не на путях морализации, а только благодаря правовому оформлению международных отношений»<sup>4</sup>, – указывает Хабермас. Открытым остается вопрос о том, способна ли этизация политики в мировой перспективе заменить правовое оформление международных отношений, если она [этизация] учреждается со стороны сверхдержавы.

Далее Хабермас пишет: «На протяжении всей своей жизни Карл Шмитт критиковал универсалистские предпосылки проекта Канта [о всемирно-гражданском состоянии]. Его критика международного права и сегодня интересна специалистам, которые, следуя установкам контекстуализма, отрицают главенство справедливости над благом»<sup>5</sup>. В этом отношении теоретик отказывает Шмитту в успехе негативной части его программы, которая призвана в политической теории отвечать за вопрос об

---

<sup>1</sup> Белоусова, В.М. Дискурсивное толкование понятия «консенсус» в политико-правовом учении Ю. Хабермаса // Вестник Удмуртского университета. Экономика и право. 2015. Т. 25, вып. 2. С. 93.

<sup>2</sup> Хабермас Ю. Расколотый Запад. М.: Весь мир, 2008. С. 24.

<sup>3</sup> Там же, С. 95.

<sup>4</sup> Там же, С. 95–96.

<sup>5</sup> Там же, С. 181.

общем языке или справедливости. Хабермас испытал сильное влияние гегелевского понимания истории, однако влияние универсалистско-рациональной концепции Канта берет в вопросе о регуляции норм абсолютный верх. «Уже Кант расширил негативное понятие отсутствия войны и отсутствия военного насилия до концепта мира, подразумевающего закономерную свободу. <...> Мы все еще можем ориентироваться на кантовскую идею всемирно-гражданской конституции»<sup>1</sup>, – резюмирует Хабермас.

Универсальная прагматика играет важнейшую роль в лингвистически преодолеваемом трансцендентализме (что стало пунктом расхождений с К.-О. Апелем<sup>2</sup>). Фундирование прагматики на уровне *индивидов* ведет к методологическому выходу на уровень *жизненного мира*. Жизненный мир – не структура сознания, он нуждается в языке как в «хранилище» и воспроизводится через коммуникацию. Социальное действие (Вебер) в этом случае конструирует социальное тело как целое. «Тем самым предлагается эвристическая схема, интегрирующая в пространство социального действия кантовско-гуссерлевские установки трансцендентализма, используя их для рефлексии условий возможности взаимопонимания в социальном пространстве»<sup>3</sup>.

Продолжая вектор мысли Адорно, Хабермас указывает на то, что интеллектуалы вроде Ницше и Хайдеггера редуцировали разум к мифу, рациональные споры к манипуляциям исходя из личных интересов, а политику – к экзистенциальным решениям<sup>4</sup>. «...Я отчетливее понял аффект, объединявший между собой таких мыслителей, как Хайдеггер, Карл Шмитт, Эрнст Юнгер или Арнольд Гелен. У всех у них презрение к массам и усредненному сочеталось, с одной стороны, с торжеством

---

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. Пер. с нем. М.Б. Скуратова. М.: Весь Мир, 2011. С. 293–294.

<sup>2</sup> Назарчук А.В. Юрген Хабермас: опыт философствования сквозь эпохи. С. 54.

<sup>3</sup> Там же, С. 58.

<sup>4</sup> Rasch, W. A just war? Or just a war? Schmitt and Habermas // Sovereignty and its Discontents. Birkbeck Law Press, 2004. – 167 p. P. 59.

властного одиночки, избранного и необычайного, а с другой – с отверганием молвы, публичности и неподлинного. <...> Для меня этот “веймарский синдром” превратился в негативный отправной пункт, когда я, завершив учебу, перешел к теоретическому осмыслению разочарования по поводу вязкого, то и дело подвергавшегося опасности процесса демократизации в послевоенной Германии<sup>1</sup>». При этом Хабермас настаивает на консенсусе, достижимом исключительно в условиях общего интереса. Границы «общности» проводятся там же, где и границы «рациональности», поэтому конфликт типа «мы – Другие» нейтрализуется. Этически это обусловлено тем, что беспристрастное (sic!) суждение проецируется в статус всеобщего<sup>2</sup>, т. е. позитивно закрепленным и тем самым разделяемым членами сообщества. Дискурс – это способ победить господство, тогда как Шмитта он прочитывает как абсолютного элитариста, чье понимание политического оставляет лазейку для свободной от права инстанции государства. В конституционном же государстве никакой дозаконной субстанции быть не может (sic!).

Апофеоз дискурсивной переключки последователей и критиков Шмитта состоит в том, что с обоих полюсов развивается мысль о том, что современная политика, обрученная с войной не как со своим продолжением, а как непосредственным способом осуществления, узаконивает морализаторство и «полицейство» мировых масштабов. Примечательно, что на соседних страницах Хабермас говорит о современном Рах Americana: «Намерение [Шмитта] состояло в том, чтобы различие между справедливыми и несправедливыми войнами, обоснованное материально, или исходя из естественного права, или религиозно, подменить процессуально-правовым различием войн законных и незаконных. При этом законные войны приобретают смысл мировых полицейских акций<sup>3</sup>». Обратимся теперь непосредственно к Шмитту.

---

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. С. 23.

<sup>2</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 103.

<sup>3</sup> Хабермас Ю. Расколотый Запад. С. 183.

## Шмиттианское понимание войны

Шмитт отказывается от политической субъектности индивида, разрабатывая политико-юридическую мысль о государстве (политических единствах, «больших пространствах» и т. д.). В силу того, что отдельным образом Хабермас критикует этизацию войны со стороны Шмитта, мы обратимся к политико-этической концептуализации.

Политическое по Шмитту есть зона предельно интенсивного экзистенциального конфликта между другом и врагом, которые понимаются не в личном порядке, а в порядке политических сообществ. Это отношение подразумевает возможность личного и даже политического сотрудничества и конкуренции, однако по своей сути является импульсом к необходимому выбору между собственным бытием и не-бытием врага. Враг – это тот, кто ставит твоё существование под вопрос. Главным актором в зоне политического является государство. В первом пассаже «Понятия политического» Шмитт пишет: «В соответствии с сегодняшним словоупотреблением, государство есть политический статус организованного в территориальной замкнутости народа. Таково первое описание, но не определение понятия государства. Однако здесь, где речь идет о сущности политического, это определение и не требуется. Мы можем отложить вопрос о том, что по своей сущности есть государство...»<sup>1</sup>, и далее: «Государство, по смыслу самого слова и по своей исторической явленности, есть особого рода состояние народа... <...> это – просто статус, статус как таковой»<sup>2</sup>. Более того, исходя из оптики Шмитта, ничто – ни государство, ни общество, ни любое другое понятие сродни этим не имеет своего смысла до того момента, когда нам становится ясно, «кто *in concreto* должен быть поражен». Таким образом, угроза, направленная в сторону государства, становится угрозой статусу. Очевидно, что вопрос напрямую проистекает из различения друга и врага. Политическое, определяемое экзистенциальным различием,

---

<sup>1</sup> Шмитт К. Понятие политического. Пер. с нем. под ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. С. 293.

<sup>2</sup> Там же.

проявляется в интенсивном переживании различения во внево-  
енной форме.

Феномен войны, согласно Шмитту, подчинен принципам *jus in bello*. В своей основе шмиттианское понимание войны является сугубо юридическим<sup>1</sup>, и *jus publicum europaeum* являлся некогда ограничительной силой, не позволяющей войне превратиться из своеобразной игры по правилам в институт слепого взаимного уничтожения, т. е. в тотальную войну. «Если политика определяется содержащимся в ней элементом конфликтности, война полагается в качестве исключения, как мимолетный сбой нормального порядка вещей, коим является мир. Тотальная война – та, которая в противоположность регулярной, не признает никаких ограничений. <...> В таком случае враг уже – не просто противник, с которым можно помириться, а олицетворение Зла, которое необходимо полностью уничтожить»<sup>2</sup>, – отмечает А. де Бенуа. В ходе активного средневекового опыта интеграции теологических оснований в тело политического возникнет т. н. «справедливая война», *bellum justum*, которая является не столько «угодной Богу», сколько вообще подразумевает наличие законных на нее оснований и некоторых условий ее ведения. Именно наличие «справедливой» войны подразумевало «несправедливую», а также тех, кто ее ведет – то есть нехристианские народы, варваров.

Внесение подобной дискриминационной трактовки обуславливает, на наш взгляд, наличие традиционного «справедливого аргумента» в политике и на сегодняшний день. В актуальной ситуации понятие «врага» не может быть исчерпано политическим или военным рассмотрением, поскольку оно морально, а справедливая война вместе с тем является противлением абсолютному Злу<sup>3</sup>. Справедливая война, по Шмитту, стремится

---

<sup>1</sup> См. Campagna R. *Le droit, la politique et la guerre. Deux chapitres sur la doctrine de Carl Schmitt*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2004. P. 12.

<sup>2</sup> Бенуа А. де. От «регулярной войны» к возвращению «справедливой войны» // Бенуа А. де. Карл Шмитт сегодня. Пер. с франц. С. Денисов. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2014. С. 38.

<sup>3</sup> Там же, С. 41.

к дискриминации противника, в то время как маркирует войну преступным мероприятием в сугубо уголовном смысле слова. Противник теперь становится «outlaw»<sup>1</sup>.

Обратимся вновь к Хабермасу: «В то время как в стратегическом действии один *воздействует* на другого эмпирически, угрожая применением санкций или рисуя перспективы вознаграждения, для того, чтобы *понудить* его к продолжению столь желанного обещания, в коммуникативном действии один предлагает другому *рациональные мотивы* присоединиться к нему в силу скрепляющего иллюкутивного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту»<sup>2</sup>. Очевидно, что, исходя из шмиттианской мысли, хабермасовское стратегическое действие становится сосудом для т. н. «полицейских операций» и «гуманитарных интервенций», когда как коммуникативное действие – концептуальным продолжением теории Роулза.

### Дискурсивные лакуны. Вывод

Шмитт и Хабермас отстаивают принципиально разные точки зрения на политическую онтологию. Для первого она определяется через экзистенциальность *polemos* и гомогенные политические объединения, для второго же – через процедуру постепенного «приближения» от индивидуальной разумности к таковой сообщества, понятой как совместное достижение личных и общих целей. При этом очевидно, что в этом отношении для Шмитта играет роль наследие Гоббса, Макиавелли и Гегеля, тогда как для Хабермаса – Канта и Роулза. Коммуникативная перспектива должна, по-видимому, оспаривать контекстуализм социальности, однако при этом вынуждает Хабермаса справляться с проблемой неполноты системы через догматический отказ любому «внешнему» элементу как ресурсу доминантности над сообществом. Фактически, объем агентной рациональности признается тождественным политической плос-

---

<sup>1</sup> Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 135.

<sup>2</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 92.

кости. При этом Хабермас предпринимает попытки полемики с Роулзом через критику понимания «консенсуса». Обвинение в том, что его интерпретация исключает регулятив справедливости, заставляет немецкого теоретика, фактически, противоречить самому себе. Демолитизируя справедливость в качестве залога рационального дискурса, Хабермас настаивает на инкорпорации справедливости в собственный проект как разумно понятого и обсуждаемого блага<sup>1</sup>.

Невозможность реляции на уровне политического в сторону сугубо когнитивного (субъектного) вынуждает также задать вопрос о способе решения проблемы моральных инсинуаций со стороны агентов, признанных разумными. Идеализация коммуникативной ситуации имеет лишь косвенное отношение к форме противления этой идеальности в виде ангажированности риторикой, нравственными коллизиями и банальным интересом. Детрансцендентализация уровня *Lebenswelt* в речевых перформативах приводит также к вопросу о разделении между, собственно, коммуникативным действием и политическим решением. В отношении войны это трансформируется в вопрос о связке между политической семантикой, на которой основана политическая речь акторов, и последствиями ее использования. Хабермас не предлагает решения этой проблемы, отсылая нас к этическому универсализму. Общезначимость для сообщества становится в таком случае инвариантом «суверенности» без позитивного проекта – «разделяй или оставайся Другим». *Caesar dominus et supra grammaticam*: фундирование целостности социального через консенсус поляризует международное сообщество с той же потенцией к войне, как и наиболее радикальные мотивы децизионизма Шмитта, поэтому не являются удачным контраргументом оспариваемому подходу.

Обвинительный тезис Хабермаса в сторону морализаторской перспективы шмиттианства выглядит сомнительным на фоне шмиттианской же критики внесения этики в политику.

---

<sup>1</sup> Habermas J. Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // *Journal of Philosophy*. N.Y., 1995. Vol. 92, no. 3. P.109–131.

Нейтрализация политического, о которой он пишет в «Понятии политического», происходит последовательно от теологического измерения через метафизическое и моральное к экономическому. Смещение морали в аргументе справедливой войны с экономической заданностью векторов политических процессов позволяет через шмиттианскую мысль выстроить полновесную критику современных «справедливых войн». Разумеется, следует предельно критически воспринимать обвинения Шмитта в адрес нигилизма международного права, однако сам мотив права как ограничителя делает непозволительным переход от, фактически, противления войне на уничтожение к тотальной войне на юридической основе.

Мысль Хабермаса о том, что лишь правовые отношения могут служить фактором учреждения международной справедливости, не считается с пространственным пониманием права, для которого, в случае Шмитта, в действительности характерна в том числе и *локальная* контекстуальность. При этом неизбежно встает вопрос об отправной точке возможности заключения каких-либо договоренностей относительно рациональных дискурсивных процедур. Если институт суверенитета, по Хабермасу, претерпевает кризис и должен быть сменен соответствующими дискурсивными практиками, то с неизбежностью встает вопрос о внешнем по отношению к их осуществлению гаранте.

Желая свести трансцендентальность к универсальной прагматике, мы отказываемся от дихотомии легальности / легитимности в пользу конструкторов, однородных руссоистской всеобщей воле, выступающей в качестве универсального способа решения логических проблем мысли. Теория коммуникативного действия является, по сути, синтезом двух методологий, теории языка и феноменологической социологии. Ни та, ни другая не способны справиться с внутренней логической проблемой взаимосвязи демократии и суверенитета. Шмитт же напрямую указывает на политическую обоснованность мысли и юриспру-

денции, разрабатывая понимание суверенитета, диктатуры и войны<sup>1</sup>.

В-третьих, что касается последней указанной проблемы, опасения об этизации конфликтов со стороны сверхдержав у Хабермаса остаются глухи к тезису Деррида о демократии как об абсолютно грядущем понятии (*démocratie à venir*)<sup>2</sup>. В работе *Rogues: Two Essays on Reason* (2003) французский философ напрямую указывает на аутоимунный конфликт внутренней логики демократического режима. Власть нуждается в опоре на суверенитет как охранительную функцию. Стремясь обезопасить себя, демократия закрывается от изменений, подчеркивая свою множественность (*multiplicity, plurality*). То, что однажды позволило ей появиться, теперь становится фактором ее разрушения. Тот же тезис относится и к международному уровню, где суверенитет «государств-разбойников» подавляет всякую дискурсивность общения в рамках международного сообщества, разворачивая универсалистскую этику против нее самой. Опасения последователей Шмитта в целом схожи с этим тезисом. Согласно их общему пафосу, глобализм породил новый пространственный порядок, чью генеалогию можно, якобы, возвести к нигилизму международного права предыдущих двух с половиной столетий.

Таким образом, основные проблемы критики Хабермасом Шмитта состоят в упущении оснований для политизации агентности, возведенной в статус сообщества; относительность и семантическая близость аргументации в рамках концептуализации «консенсуса» с аргументацией Шмитта относительно су-

---

<sup>1</sup> Teschke B. Carl Schmitt's Concepts of War: A Categorical Failure // *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Meierhenrich, J., Simons, O. (eds.) Oxford University Press, 2016. P. 370 .

<sup>2</sup> При этом любопытным фактом остается эссе «Наше обновление после войны: второе рождение Европы» (2003), написанное Хабермасом, а затем – в знак солидаризации – подписанное с небольшим вступлением Деррида. Подр.см.: Jacques Derrida, Jurgen Habermas. «Unsere Erneuerung». *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (May 31 2003). Copyright *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2003. Перевод доступен в «Отечественных записках» (URL: <http://www.strana-oz.ru/?numid=15&article=715>). Дата обращения: 11.09.18).

верности и политических решений; детрансцендентализация как способ избавления от внешних (политических) факторов в пределах рациональности на фоне исключения Другого из дискурса в качестве «ложного» субъекта; обвинения в этизации политического, против которой восстает само шмиттианство. Таков итог нашего рассмотрения.

## МЕЖДУ ПРАВОВЫМ ГОСУДАРСТВОМ И ХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНОЙ: ИММАНУИЛ КАНТ И ЛЕВ ТОЛСТОЙ

Этические системы И. Канта и Л. Толстого являются абсолютными, в их основе лежит безусловное положение, которое по форме и содержанию определяет развитие теоретических конструкций. Обе системы исходят из представления о моральном законе, конституирующем область свободных поступков. Речь о категорическом императиве – единственной этической формуле, предполагающей метафизическую автономию субъекта.

Кантовское учение о *категорическом императиве* получило глубокое одобрение Толстого. «Критику практического разума» он воспринимал как «венец творчества кенигсбергского философа»<sup>1</sup>. Толстой использует категорический императив в качестве ключевого положения и одного из главных теоретических аргументов концепции «непротивления» и, так называемой, «философии жизни», наиболее ясно и последовательно изложенной в его финальных трудах, таких как «Путь жизни» и «Круг чтения». Кантовское понятие морального закона, как отмечает М.Л. Гельфонд, стилистически и содержательно отражается в философских текстах Толстого<sup>2</sup>, хотя непосредственное влияние Канта на Толстого установить трудно, все-таки, можно констатировать идейную близость мыслителей<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Круглов А.Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2012. С. 142.

<sup>2</sup> Гельфонд М.Л. Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона // Этическая мысль. Т. 15. 2015. С. 248.

<sup>3</sup> Подробно об этом см.: Круглов А.Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2012.

## Категорический императив как основа учения о морали и праве

Обратимся непосредственно к категорическому императиву. Под ним понимают этический принцип: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»<sup>1</sup>. Максимой Кант называет субъективное основание воления, а императивом или практическим правилом – правило, характеризующееся долженствованием. Императивы бывают категорическими и гипотетическими: гипотетические императивы суть такие императивы, которые «говорят лишь то, что поступок хорош для какой-нибудь *возможной* или *действительной* цели»<sup>2</sup> (курсив Канта). Категорический же императив, напротив, определяет долженствование не для какой-то цели, а *сам по себе*<sup>3</sup>.

Таким образом, если категорический императив существует, он является единственным основанием, обеспечивающим автономное (в метафизическом смысле) долженствование, так как он единственный не зависит от эмпирических причин, обуславливающих волю.

Категорический императив безусловен, именно поэтому возможно автономное долженствование, так как ничто в области возможного опыта не может отразиться на этой формуле. В отношении нравственности категорический императив следует мыслить в роли морального закона, так как его безусловный характер требует следования ему.

Одной из главных особенностей категорического императива является то, что он не дедуцируется ни из каких функций разума, но является его *фактом*. Именно поэтому свобода, на которую опирается императив, в теоретическом отношении мыслится только как не противоречащая необходимости природы, но не как действительная. Само взаимоотношение свобо-

---

<sup>1</sup> Кант И. Сочинения в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С 195.

<sup>2</sup> Там же. С. 187.

<sup>3</sup> Там же.

ды и морального закона не является тривиальным. Моральный закон и свобода являются понятиями, *ссылающимися* друг на друга; как то отмечает Генри Алисон: «свобода воли и моральный закон являются обоюдными (reciprocal) концептами»<sup>1</sup>, в том смысле, что каждый из них предполагает другой. Именно по этой причине теоретическая философия бессильна в сфере практического. В данном контексте автономный разум и моральный разум максимально приближаются друг к другу по своему значению. Очень точно это заметил Л. Толстой, который принципиально отождествлял моральность и разум, по той причине, что принципы разума только в том случае будут иметь значение, если он автономен, в то время как автономный разум таков постольку, поскольку он следует моральному закону. Разум является автономным посредством собственного законодательства (категорический императив), этим он выключается из порядка природы. Моральный закон имеет значимость для *Я как ноумена*, то есть в отношении того, что у Шеллинга называется *интеллигенцией*, в отношении меня как интеллибельного предмета.

Выделяют несколько формул, в которых категорический императив конкретизируется. Э.Ю. Соловьев отметил три базовые формулировки: универсальную (поступай только согласно такой максиме...), формулу персональности (относись к другому не только как к средству...) и автономии (воля должна быть подчинена закону исключительно свободно)<sup>2</sup>. Таким образом, посредством этих формулировок категорический императив покрывает всю сферу практического, сферу поступков.

### **От категорического императива к учению о правовом государстве: политико-правовая программа Канта**

Ранее категорический императив был рассмотрен с его формальной стороны, как формула, ведущая к автономии аген-

---

<sup>1</sup> Henry A. Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis // The Philosophical Review, Vol. 95, No. 3 (Jul., 1986). С. 394.

<sup>2</sup> Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 71–72.

та, а также был приведен к понятию морального закона. Моральный закон является законом, регулирующим сферу практического, то есть сферу свободы, в то время как физические законы – суть законы природы. Главный вопрос, который можно перед собой поставить: «достаточно ли одного лишь морального закона для успешной практической деятельности в условиях человеческого общежития?». Ведь если все люди будут с ясностью и отчетливостью сознавать закон, то у них как будто бы не должно быть никаких оснований уклониться от него. Следовательно, необходимо просто помочь каждому человеку осознать заветную формулу, и тогда проблема общежития будет решена.

Поставленный перед данной проблемой Кант категорически отказывается от предложенного выше решения. Причиной тому выступает его концепция *первоначального зла в человеческой природе*. Согласно данному положению, изложенному в «Религии в пределах только разума», в человеческой природе *a priori* мыслится зло, не зависимое от эмпирических причин. Это зло мыслится неустранимым, преодолено оно может быть только в *святой воле*, но как сама святая воля возможна – дать ответ невозможно.

«Человек зол <...> выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него»<sup>1</sup> – так конкретизирует Кант положение о зле, входящее в нравственный портрет человека. Кант, в отличие от манихейства, например, не мыслит зло как отдельную онтологическую сущность. Зло – это недостаток добра, то есть неспособность поступать так, как того требует закон добра (моральный закон). Но эта неспособность является фундаментальным свойством и проявляется в *чуждомотивности* (термин Э.Ю. Соловьева), которая обнаруживается в структуре волеизлияния. Впервые в философии Канта *чуждомотивность* намечается как возможная проблема в *антиномии практического разума*, согласно которой счастье и нравственность являются неоднородными понятиями, а, следовательно,

---

<sup>1</sup> Кант И. Сочинения в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 32.

они должны быть объединены синтетически. По этой причине перед человеком оказывается два мотива, причем оба они свойственны ему по природе: стремление к счастью, которое, как замечает Кант, невозможно игнорировать, и моральный закон, которому человек обязан подчиниться. Так как в феноменальном мире объединение счастья и моральности не является необходимым, то целью человека на земле становится не стать счастливым, а быть всего лишь достойным счастья. Объединяется счастье и нравственность с необходимостью только в потустороннем мире, который является объектом практической веры. Таким образом, посюстороннего счастья, как и посюсторонней нравственности, достичь практически невозможно (потому что нельзя показать, как возможно), а, следовательно, необходимо установить такую форму общежития людей, в которой каждый из них мог бы реализовать собственную автономию в поисках счастья и нравственного совершенства, в то же время не помешав другим людям также реализовывать их собственную автономию. Такой строй, по мнению Канта, возможен в рамках правового государства.

Государство мыслится Кантом как результат общественного договора, но не в его исторической форме, как то мыслили Локк или Руссо; этот общественный договор мыслится только по отношению к будущему и является (как и идеал нравственности) тем, к чему человечеству следует стремиться<sup>1</sup>. Общественный договор есть выход из состояния «войны всех против всех», то есть из такого состояния, в котором, воли различных агентов находятся в противоречии друг с другом. Проект будущего правового государства должен реализовывать категорический императив, который также кладется в основу права, как и в основу морального законодательства. Правда нормы права не дедуцируются из категорического императива напрямую, но тем не менее он остается основопола-

---

<sup>1</sup> Про специфику понимания *общественного договора* Кантом прекрасно написано в книге Э.Ю. Соловьева «Категорический императив нравственности и права» в главе «Своеобразие кантовского понимания общественного договора». См.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 216–220.

гающим для него, так как является единственным априорным принципом в области практического. В отличие от морального закона, применяющегося автономным агентом к его собственным максимам, право применяется только в отношении к состоявшимся поступкам вне зависимости от нравственных максим, которые положены в их основу. Право применяется исключительно к внешним поступкам, его невозможно применить в отношении ментальных состояний или мыслей. Этот факт определяет специфику применения категорического императива в области права.

Согласно кантовскому представлению о государстве и человеке, существует только одно неотчуждаемое и фундаментальное (естественное) право человека – это свобода. Свобода в политико-юридическом контексте мыслится как независимость произволения от всякого внешнего принуждения. Поэтому государство должно обеспечить «равенство свобод по всеобщему закону»<sup>1</sup>.

Но право не только разграничивает сферу применимости свобод каждого агента, оно способствует и насильственному пресечению всякого нарушения его. В понятие закона входит также и наказание за его неисполнение; и если карателем в области морали является Бог, то в отношении права – инстанция, наделенная полномочиями применения насилия в случаях, закрепленных в нем. Причем важно заметить, что наказание Кант мыслит не в его исключительно функциональном значении – оно мыслится *a priori* и выносится не для того, чтобы предотвратить будущие преступления, а просто потому, что преступник должен быть наказан.

Обнаруживается *ненаписанная антиномия практической философии Канта*: моральный закон утверждает запрет на убийство, в то время как убийство, согласно праву, в определенных случаях есть долг<sup>2</sup>, который должен неукоснительно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 205.

<sup>2</sup> Речь идет, конечно, о смертной казни; Кант выступал её сторонником. Но даже без учета смертной казни право требует санкции насилия в отношении нарушившего его – это как будто противоречит моральному закону.

быть исполнен. Противоречие усугубляется еще и тем, что в основе как морали, так и права лежит один и тот же принцип, *a priori* обнаруженный в разуме.

Разрешение антиномии возможно. Как считает Д.О. Аронсон, если «перестать рассматривать нравственный закон применительно только к индивидуальной морали и исследовать то, какое воплощение он находит в публичной сфере»<sup>1</sup>. Аронсон утверждает, что для разрешения парадокса необходимо удерживать разделение *частного* и *публичного*, существующее в практической философии Канта. И тогда в частной сфере категорический императив предстанет как «моральный закон во мне», в то время как в сфере публичной он выльется в институцию права и тогда, «наказание в качестве императива присутствует только в публичной сфере»<sup>2</sup>

Антиномия может быть переформулирована иначе: противоречие обнаруживается, как выразился Б.Г. Капустин, между метафизическим и антропологическим *выбором*<sup>3</sup>. В «Критике практического разума» ведется речь о том, как должно быть, исходя из принципов разума (метафизическая область), в то время как в политико-правовой программе речь ведется о том, что возможно сделать, согласно тем же самым принципам разума, в отношении того состояния, в котором человек находится или может находиться (антропологический). Противоречие образуется между живым человеком, существующим в сообществе, и интеллигибельным предметом, в нем не нуждающимся: между посюсторонним и потусторонним. И решается оно синтетическим совмещением, с одной стороны, принципа свободы реализации собственной нравственной автономии (частная сфера) и, с другой, сферы принуждения права, необходимой для того, чтобы первое вообще было осуществимо.

---

<sup>1</sup> Аронсон Д.О. Обоснование правового наказания в философии Канта // Кантовский сборник: научный журнал, № 3, 2013. С. 56.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Капустин Б.Г. Зло и свобода. Рассуждение в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 99.

## **«Так называемый анархизм» Л.Н. Толстого: от «быть достойным счастья» – к счастью**

Лев Толстой вошел в историю европейской мысли не только как автор «Исповеди» и художественных произведений, но и как философ, автор концепции *непротивления* и ярый критик государства во всех его формах и проявлениях. Толстовская критика государства, как аппарата насилия и правового (или неправового) принуждения состоит из двух частей: 1) критика исторических форм государства; 2) критика внеисторического государства. Соответственно, в статье будут последовательно разобраны оба аспекта.

Критика исторических форм государства Толстым носит порой полемический характер и направлена, прежде всего, на наглядную демонстрацию противоречий общественной жизни. Основное и фундаментальное противоречие заключается в том, что государство, призванное обеспечить безопасность поданных и законодательно установить их права, на деле выступает в роли тиранического поработителя свободы и неиссякаемого источника насилия. «Так что объяснение необходимости государственного насилия ограждением людей от насильников, если и имело основание три, четыре века тому назад, теперь не имеет никакого», – пишет Толстой<sup>1</sup>, указывая на то, что государство утратило те функции, которые, возможно, делали его оправданным. Кроме того, что государство не соответствует своим функциям, оно наносит еще больший вред тем, что, возлагая на гражданина определенные обязанности, заслоняет от него его нравственный долг. Можно привести хрестоматийный пример из трактата «В чем моя вера?»: Толстой описывает ситуацию, в которой гренадер, гонявший нищих, был поставлен перед противоречием между законом Христа и его служебным долгом. Толстой пишет: «Он был смущен и, видимо, искал отговорки. Вдруг в умных черных глазах его блеснул свет, он повернулся ко мне боком, как бы

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений, в 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1928-1958. Т. 28. С. 142.

уходя. – А воинский устав читал? – спросил он. Я сказал, что не читал. – Так и не говори, – сказал гренадер» – далее Толстой признается, что это первый случай в его жизни, когда человек разрешил противоречие между христианским законом и законом государства (правда, не в пользу Христа)<sup>1</sup>.

Еще одним важным пунктом критики государства является критика системы распределения и снятия ответственности, которая реализуется посредством широкого государственного аппарата. Роман «Воскресенье» является превосходной иллюстрацией того, как аппарат распределения ответственности выливается в формулу: «никто не виноват, а люди убиты»<sup>2</sup>. С.М. Климова, сравнивая Толстого и Х. Арендт, замечает: «Человек теряет ощущение Я-личности, он становится частью огромной массы исполнителей, по сути дела, уже не управляемый собой»<sup>3</sup>. Нетрудно заметить, что достигается результат диаметрально противоположный той цели, к которой Кант приурочивает государство.

Приведенная критика государства не будет полной, если от конкретного государства не перейти к идее государства. Действительно, Кант, например, никогда и не утверждал, что правовое государство, которое он мыслит, когда-то имело место или будет его иметь. Таким образом, в критике Толстого стоит перейти к самой идее государства (сделать это посредством обращения к праву), дабы показать, что в ней уже заложено противоречие.

Вернемся к Канту: государство было для него необходимо, потому что в природе человека есть естественная склонность к злу, то есть неспособность руководствоваться исключительно моральным законом. Этот факт ведет к необходимости установления некоторого внешнего законодательства, которое бы конституировало отношения между индивидами не произволь-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 23. С. 316–317.

<sup>2</sup> Там же. Т. 32. С. 349.

<sup>3</sup> Климова С.М. «Оставить только то, что не сдается». Толстой о зле, добре и человеческом достоинстве // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 102.

но, а на основании априорных принципов. Таким образом, чтобы окончательно дискредитировать идею государства, необходимо показать, что идея правового принуждения является ложной, что означает ложность ее предпосылок.

Антиномия практического разума гласит: нравственность и счастье являются неоднородными понятиями, и поэтому их необходимо объединить синтетически. Синтетически же, счастье и нравственность объединяются в понятии *высшего блага*, которое, согласно Канту, невозможно посюсторонне. Счастье, если следовать Канту, есть такое состояние, в котором всякий объект желания является также и объектом действительности. Его следует мыслить эмпирически случайным и индивидуальным (это причина, по которой, кстати, *золотое правило нравственности* не может быть отождествлено с категорическим императивом).

Несмотря на описанную выше проблему, Толстой видит в христианстве (не в историческом христианстве, а в идеях Христа, изложенных в Нагорной проповеди) учение, которое одновременно ведет и к нравственности и к счастью, причем мыслятся они как общее состояние слияния с Божьей волей. Толстой, интерпретируя и излагая учение Христа, делает акцент именно на спасении, но не в его теологическом смысле. Это спасение Библихин называл: «не юридическим оправданием поступков», а состоянием, в котором «я становлюсь целостным, я достигаю полноты своего существования»<sup>1</sup>. Такое спасение предполагает преодоление несчастного состояния, или состояния отчаяния, «к которому с неизбежностью приходит логически последовательный “разумный эгоизм”»<sup>2</sup>.

Рассмотрим подробнее аргументы Толстого. Он утверждает, что учение Христа – это учение, по которому главный закон жизни есть закон любви, то есть такой, который приписывает каждому человеку относиться к другому исключительно с лю-

---

<sup>1</sup> Библихин В.В. Дневники Льва Толстого – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. С. 15.

<sup>2</sup> Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 64.

бовью. Относиться с любовью – значит следовать формуле: «не как я хочу, а как ты хочешь». Формула созвучна *золотому правилу нравственности* и кантовской: «относись как к цели». А.Н. Круглов заметил, что «Канту очень не понравилось бы отождествление одной из его формулировок категорического императива с золотым правилом нравственности»<sup>1</sup>. Он действительно настаивал, что золотое правило не есть категорический императив.

Но Толстой понимает как любовь, так и *золотое правило нравственности* несколько иначе, нежели это было принято<sup>2</sup>. Под *Я* он понимает не эмпирического субъекта с множеством противоречивых и внеморальных желаний, а только нравственного субъекта. Это хорошо улавливается в его текстах, так как при всяком ином прочтении принцип любви не мог бы быть положен в основу концепции непротивления злу насилем. Например, кто-то может желать, чтобы к нему было применено насилие, в то время как нравственный субъект он этого желать не может, не переставая быть нравственным<sup>3</sup>. Такая трактовка приближает толстовские формулировки к кантовскому: «относись как к цели». Но если для Канта этот принцип выражен предельно формально, то Толстой рассматривает понятие любви более широко, чем это делает Кант.

М.Л Гельфонд заметила, что: «Толстой-человек, непосредственно проживающий жизнь, Толстой-художник, творчески воссоздающий ее, и Толстой-мыслитель, настойчиво вопрошающий о ее смысле, составили уникальную ментальную целостность, сама мысль о возможности искусственно-произвольной

---

<sup>1</sup> Круглов А.Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2012. С. 141.

<sup>2</sup> См.: Гуссейнов А.А. Золотое правило нравственности в истории культуры // [https://guseinov.ru/conf/z\\_prav.html](https://guseinov.ru/conf/z_prav.html).

<sup>3</sup> Так происходит благодаря тому, что свобода и моральный закон суть взаимоопределяющиеся понятия. Поэтому нельзя оставаясь автономным (то есть моральным субъектом) желать того, что не может пройти строгую проверку категорического императива; как только желание, не соответствующее закону, будет артикулировано, так субъект и лишится автономии.

дифференциации которой выглядит вопиюще абсурдной»<sup>1</sup>. Целостность личности Толстого не может не отразиться на его текстах, а, следовательно, и на его идеях. Специфика такого философского подхода должна открыть пути для решения проблемы государства и подвести фундаментальные основания под анархизм Толстого.

У Толстого было несколько причин считать, что нравственность и счастье могут синтетически быть объединены в посюстороннем мире. Во-первых, понимание счастья Толстым отлично от кантовского. Для него счастье созвучно некоторому состоянию гармонии, которое достигается путем правильного установления отношения между собой, миром и Богом. Причем отношение это мыслится не как онтологически случайное, оно является априорным и выражается в форме законосообразности субъекта, то есть по отношению к тому закону, которому он подчиняется. В работе «Религия и нравственность» Толстой пишет: «значение жизни признается человеком уже не в достижении своей личной цели или цели какой-либо совокупности людей, а только в служении той воле, которая произвела его и весь мир для достижения не своих целей, а целей этой воли»<sup>2</sup>, – так он мыслит себе истинное отношение и конкретизируется оно в форме, конечно же, морального закона, как единственного абсолютного принципа всякой нравственности.

Коль скоро, следуя закону, ограниченная воля отказывается от самой себя в пользу абсолютной, то логично предположить, что в таком случае принцип счастья должен также быть соотнесен с этой волей – поскольку она абсолютна, то материя воления, необходимая для определения счастья, перестанет зависеть от случайных эмпирических причин, так как воля сама перестанет быть случайной и эмпирической. Пожалуй, именно

---

<sup>1</sup> Гельфонд М.Л. Л.Н. Толстой как философ: Pro et contra // Этическая мысль. М., 2010. С. 179.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений, в 90 т. Т. 39. С. 9.

в этике действительно проявляется *духовный монизм* Толстого, о котором пишет Ю.В. Прокопчук<sup>1</sup>.

Во-вторых, в дневниках Толстого нередко проскальзывает рассуждение о том, что для того чтобы понять, что закон Христа избавляет от несчастий, необходимо просто ему следовать! Не попробовав воплотить эту идеалистическую конструкцию в реальность, нельзя критиковать ее и утверждать, что она не может быть реализована. «Нужно просто попробовать». Только на собственном опыте жизни можно проверить закон Христа на прочность и, по-видимому, в силу изложенных выше теоретических причин, счастье будет с необходимостью сопутствовать закону. Этот подход универсален для всех суждений Толстого, в том числе и непротивления / ненасилия. (Замечу, что удачным подтверждающим примером стало поведение индийцев под руководством М. Ганди).

Таким образом, счастье и нравственность объединяются в божьей воле, которой человек подчиняет свою, причем Толстой де-трансцендирует кантовского Бога и его царство целей, которое может мыслиться, по Канту, только потусторонне. «Бог есть жизнь» – а коль скоро это так, то противоречие между должным и возможным снимается, и право оказывается излишним в данной системе, а значит излишним является и государство. Без государства жизнь должна устроиться по принципу общежития в религиозной общине, в которой каждый член ее, являясь автономно-подчиненным божественному закону (его воле), составляет часть органического целого с общей для всех агентов целью и задачей.

Стоит также добавить, что по Толстому добро может распространяться на основе «заражения» (пример – заражение искусством)<sup>2</sup>. Благодаря этому принципу государство теряет свою не только метафизическую, но и историческую необходимость. Коль скоро существует способ, благодаря которому одна авто-

---

<sup>1</sup> См. Прокопчук Ю.В. Мировоззрение Л.Н. Толстого и духовно-монистическая философия П.П. Николаева. М.: Оригинал-макет, 2016.

<sup>2</sup> См. Климова С.М. Теоремы разума и аксиомы веры. Спиноза и Толстой // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 71–82.

номная и сознательная личность способна распространить свое понимание жизни остальным людям, государство должно просто прийти в состояние ненужности.

В этом аспекте проявляется своеобразная историософия Толстого, по которой история (в эпоху Толстого) подошла к новому своему периоду, характеризующемуся самосознанием индивидов, включенных в культуру, как самосознания ориентированного на божественное.

И если по Канту государство должно поспособствовать тому, чтобы люди реализовали свои способности и возможности посредством самоопределения, необходимого для будущего царства божьего после смерти, то для Толстого «Царство божье внутри нас» и государство – есть последний оплот, стоящий на пути к нему.

## **БОРЬБА ЗА СУЩЕСТВОВАНИЕ ИЛИ ВЗАИМОПОМОЩЬ? (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЭТЮД)**

Около ста лет тому назад, в 1909 году, вступили в переписку Лев Толстой и Махатма Ганди. Эти два мыслителя исповедовали разную веру и относились к разным поколениям и культурам, но при этом твердо держались одного общего принципа – недопустимости насильственного разрешения конфликтов. Всего за год до своей смерти Лев Толстой написал молодому Ганди, в то время боровшемуся за права индийских поселенцев в Южной Африке, следующие строки: «Помогай бог нашим дорогим братьям и сотрудникам в Трансваале. Та же борьба мягкого против жесткого, смирения и любви против гордости и насилия с каждым днем все более и более проявляется и у нас»<sup>1</sup>.

Принцип ненасилия, в котором Толстой усматривал суть и дух христианского отношения к миру, не принимал даже его собственный сын Сергей. В своем прощальном письме к нему от 1 ноября 1910 года Толстой увещевал: «Те усвоенные тобой взгляды дарвинизма, эволюции и борьбы за существование не объяснят тебе смысла твоей жизни и не дадут руководства в поступках, а жизнь без объяснения ее значения и смысла и без вытекающего из него неизменного руководства есть жалкое существование. Подумай об этом»<sup>2</sup>.

Толстой читал дарвиновское «Происхождение видов», и ему казалось, что дарвинизм подрывает у людей принципы морали своими утверждениями, будто эволюция в природе происходит исключительно благодаря насилию – борьбе видов за существование, или «выживанию сильнейших», пользуясь вы-

---

<sup>1</sup> Письмо Л. Толстого – М. Ганди, 7 октября 1909 // Ганди М. Революция без насилия. М.: Алгоритм, 2012. С. 472.

<sup>2</sup> Письмо Л. Толстого – С.Л. Толстому и Т.Л. Сухотиной, 1 ноября 1910 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 81–82. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 223.

ражением самого Дарвина. Если мы хотим добиться победы «смирения и любви» над «гордостью и насилием», о чем Толстой писал Махатме Ганди, тогда мы должны отказаться от дарвинизма.

Такого рода обвинения в адрес Дарвина, однако, несправедливы. Во-первых, потому, что Чарльз Дарвин писал об эволюции биологических видов, а не о человечестве, живущем по совсем иным, небιологическим законам – по законам культуры. В мире растений и животных нет морали, и Дарвин был далек от того, чтобы прилагать к этому миру моральные мерки. Природа, сколь бы «жестокой» она ни выглядела в глазах человека, никоим образом не управляется моральными ценностями. Она никогда не дает нам критериев того, является какое-либо конкретное действие правильным или неправильным, «добром» или же «злом».

Во-вторых, «борьба за существование» Дарвина является абстрактной метафорой. Это отнюдь не буквальное утверждение битвы не на жизнь, а на смерть. Критерий естественного отбора может пониматься по-разному. Наряду с победой в прямой борьбе, симбиоз и взаимопомощь также могут обеспечить успех. Для успеха эволюции взаимная зависимость живых существ и целых биологических видов столь же важна, как и их конфликты. В своей знаменитой работе Дарвин специально оговаривает этот существенный момент: «Я должен предупредить, что применяю этот термин в широком и метафорическом смысле, включая сюда зависимость одного существа от другого, а также включая (что еще важнее) не только жизнь особи, но и успех в оставлении потомства... В этих различных смыслах, переходящих одно в другое, я ради удобства употребляю общий термин “Борьба за существование”»<sup>1</sup>.

Тем не менее критика Толстого не является полностью безосновательной. Хотя Дарвин использовал предельно широкое и метафорическое определение борьбы, приводимые им

---

<sup>1</sup> Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора, 2-е изд. СПб.: Наука, 2001. С. 67.

примеры, безусловно, чаще указывали на кровопролитную схватку за жизненные ресурсы.

Дарвин основывал свою теорию естественного отбора на идее Томаса Мальтуса, заключающейся в том, что рост населения опережает рост средств к существованию и потому приводит к битве за истощающиеся ресурсы. При этом Дарвин считал, что мир переполнен таким множеством конкурирующих видов, так что новый вид мог начать свое существование, только вытеснив другой вид. Природа, по словам Дарвина, похожа на поверхность с десятью тысячами клиньев, плотно забитыми и заполняющими все свободное пространство. Новый вид (представленный как клин) может обеспечить себе существование в нашем мире, только вместившись в крошечную щель и вытолкнув другой клин. Согласно этой теории, успех может быть достигнут лишь в открытом соперничестве.

Мало того, главный ученик Дарвина, Томас Генри Гексли, изложил этот «гладиаторский», по его словам, взгляд на естественный отбор в серии знаменитых эссе по этике. Гексли утверждал, что преобладание кровавой борьбы в животном мире окрашивает природную жизнь в аморальные тона – не явно безнравственные, но безусловно неприемлемые для человека: «С точки зрения моралиста, животный мир находится на уровне шоу гладиаторов. Твари приступают к битве, в которой до следующего дня, с его новой битвой, доживет лишь сильнейший, проворнейший и хитрейший. Зрителю нет нужды поворачивать руку большим пальцем вниз, ибо пощады тут не бывает»<sup>1</sup>.

Гексли заходит и еще дальше, утверждая, что человеческое общество по закону природы склонно к анархической войне всех против всех. Поэтому главная цель общества заключается в том, чтобы как-то смягчить эту естественную вражду. Это, в общем и целом, та же трактовка общественной жизни, которую предложил в XVII веке Томас Гоббс.

---

<sup>1</sup> Huxley T.H. The Struggle for Existence: A Programme // Popular Science. 1888. Vol. 32, no. 46. P. 734.

Очевидное несоответствие естественных процессов и принципов человеческой морали со времен Дарвина вызывает к жизни постоянные споры об этике и эволюции. Гексли, со своим решением проблемы моральных принципов и законов природы, обрел множество сторонников и последователей. Природа отвратительна, и искать в ней основы моральных принципов бесполезно, считали они.

На самом деле природа – *разнообразна*. Естественные процессы иногда кажутся отвратительными на человеческий взгляд, иногда же, наоборот, прекрасными и приятными (хотя, на самом деле, они не являются ни тем, ни другим, – антропоморфизация здесь попросту неуместна). Природа не является достаточным, да и адекватным вообще, основанием ни для моральных суждений.

Существует, впрочем, еще одно решение вопроса, предложенное теми, кто желал бы, несмотря ни на что, найти основу морали в законах природы и эволюции. Борьба за существование также ведет и к сотрудничеству, утверждают некоторые мыслители. Причем взаимопомощь, как правило, приводит в успеху в большей степени, чем борьба.

Подобный взгляд лучше всего обоснован в работе Петра Кропоткина «Взаимопомощь как фактор эволюции» (опубликована в 1902 году). Русский революционер Кропоткин был анархистом, но не в стереотипном смысле этого слова. Он не был радикалом, призывающим к террору и полному разрушению старого мира, как многие анархисты того времени. Кропоткин продвигал идею небольших общин со своими правилами и нормами, установленными для общего блага и исключаящими бóльшую часть функций центральных органов власти. Серия статей, собранных в книге «Взаимопомощь как фактор эволюции», написана им как прямой ответ на цитируемое выше эссе Гексли «Борьба за существование в человеческом обществе».

Как явствует из названия книги Кропоткина, ее основоположение заключается в том, что борьба за существование обычно ведет к взаимопомощи. Последняя и является главным

критерием эволюционного успеха. Человеческое общество должно формироваться на основе примера совместных действий в природе – а не борьбы, как у Гексли, – что поможет сформировать моральные принципы для процветания нашего биологического вида. В пяти следующих друг за другом главах своей книги Кропоткин приводит примеры взаимопомощи у животных, а затем сравнивает их с примерами взаимопомощи у дикарей, варваров, в Средневековье и в наше время.

Кропоткин не отрицает, что борьба играет главную роль в жизни организмов и дает главный стимул для их эволюции. Однако борьбу нельзя рассматривать как цельное явление, ее следует разделить на две разновидности, абсолютно противоположные по своей эволюционной сути.

Первая разновидность, абсолютизированная Мальтусом, – это сражение за ограниченные ресурсы. Конкуренция за персональную выгоду. Вторая же разновидность борьбы – противостояние организма *стихиям природы*, а не другим организмам этого же вида. Они должны бороться за то, чтобы оставаться в тепле, переживать внезапные и непредсказуемые опасности пожаров, бурь, засухи, голода и эпидемий. Противостояние живых организмов внешней природе лучше всего осуществляется *путем взаимопомощи* между особями одного вида.

Таким образом, Кропоткин подразделяет общее понятие борьбы на две противоположные по своей сути части: борьба против конкурентов за ограниченные ресурсы, с одной стороны, и кооперация живых существ против окружающей среды – с другой.

«Прежде всего, ни один натуралист не усомнится в том, что идея о борьбе за существование, проведенная через всю органическую природу, представляет величайшее обобщение нашего века. Жизнь есть борьба; и в этой борьбе выживают наиболее приспособленные. Но если поставить вопрос: “каким оружием ведется главным образом эта борьба?” и “кто в этой борьбе оказывается наиболее приспособленным?” то ответы на эти два вопроса будут совершенно различны, смотря по тому, какое значение будет придано двум различным сторонам этой

борьбы: прямой борьбе за пищу и безопасность между отдельными особями, и той борьбе, которую Дарвин назвал “метафорической”, т. е. борьбе, очень часто совместной, против неблагоприятных обстоятельств»<sup>1</sup>.

Дарвин признал, что оба варианта борьбы существуют, но его доверие к Мальтусу и взгляд на природу, как переполненное пространство, побудили Дарвина сделать акцент именно на борьбе. Ну а менее осторожные сторонники Дарвина прямо и непосредственно спроецировали данный взгляд на общество, истолковав его в моральном смысле. Они стали изображать мир животных как мир непрерывной борьбы между вечно голодными существами, жаждущими крови своих собратьев, наполнили современную литературу возгласами «горе побежденным!» и стали выдавать этот клич за последнее слово науки о жизни. «Беспощадная» борьба из-за персональных выгод была возведена на высоту принципа, закона всего живого, которому обязан подчиняться и человек – в противном случае он погибнет в этом мире, основанном на взаимном уничтожении.

Кропоткин не отрицал важность *конкурентной* формы борьбы за существование, но в то же время пытался доказать, что *кооперативная* форма борьбы за существование недооценивается. Между тем последняя сплошь и рядом бывает важнее первой. Истребление существ другими существами того же вида часто встречается в природе, но в то же время мы можем так же часто наблюдать взаимопомощь и взаимозащиту. Принцип стайности является таким же законом природы, как и конкуренция.

Чем больше Кропоткин приводит примеров сотрудничества у муравьев, насекомых, млекопитающих и некоторых позвоночных, тем больше видна его убежденность в большей значимости кооперативной формы, ведущей к взаимопомощи: «Если прибегнуть к косвенной проверке, и спросить природу: “Кто же оказывается более приспособленными: те ли, кто по-

---

<sup>1</sup> Кропоткин П.А. Взаимопомощь как фактор эволюции. М.: Самообразование, 2007. С. 57.

стоянно ведет войну друг с другом, или же, напротив, те, кто поддерживает друг друга?”, – то мы тотчас увидим, что те животные, которые приобрели привычки взаимной помощи, оказываются, без всякого сомнения, наиболее приспособленными. У них больше шансов выжить, и единично, и как виду, они достигают в своих соответствующих классах (насекомых, птиц, млекопитающих) наивысшего развития ума и телесной организации»<sup>1</sup>.

Почему же Кропоткин считал, что сотрудничество преобладает над взаимной борьбой в природе? Здесь могут быть три ответа. Первый – что верующие люди склонны находить в природе предпочтительный для себя вид социального поведения. Кропоткин, будучи анархистом, стремился заменить законы государства договоренностями местных сообществ людей. Поэтому-то он и надеялся найти идеи взаимопомощи в природе самих существ.

Второй ответ можно назвать альтруистическим. Ни всеокрушающая сила государства, ни учения, обосновывающие взаимную ненависть и безжалостную борьбу, не смогут заменить *чувство сплоченности*, глубоко заложенное в самой природе человека, равно как и других живых существ.

Третий ответ кроется в обстоятельствах жизни самого Кропоткина. Будучи молодым человеком, задолго до принятия анархистских идей, он провел пять лет в Сибири – с 1862 по 1866 год. Кропоткин был военным офицером, но это было всего лишь удобным поводом для изучения геологии, географии и зоологии богатой природы тех краев. Он жил в климате, прямо противоположном тропическому, в котором проводил свои опыты Дарвин. Кропоткин наблюдал малонаселенный мир, охваченный частыми природными катаклизмами, которые угрожали нескольким видам, пытающимся выжить в подобных условиях. Он пытался найти описанный Дарвином принцип внутривидовой борьбы, но редко с ним сталкивался; вместо этого он постоянно встречал примеры взаимопомощи в борьбе

---

<sup>1</sup> Там же. С. 17.

с окружающей средой, которая угрожала всем особям вида в равной степени.

В общем, Кропоткин имел самые разные причины для того, чтобы считать взаимопомощь главенствующим в природе принципом. Об этом он писал и в самом начале своей книги: «Две отличительные черты в животной жизни Восточной Сибири и Северной Маньчжурии особенно поразили меня во время путешествий, совершенных мною в молодости в этих частях Восточной Азии. Меня поразила, с одной стороны, необыкновенная суровость борьбы за существование, которую большинству животных видов приходится вести здесь против безжалостной природы, а также вымирание громаднейшего количества их особей, случающееся периодически в силу естественных причин, – вследствие чего получается необыкновенная скудость жизни и малонаселенность на площади обширных территорий, где я производил свои исследования. Другой особенностью было то, что даже в тех немногих отдельных пунктах, где животная жизнь являлась в изобилии, я не находил, – хотя и тщательно искал ее следов, – той ожесточенной борьбы за средства существования *среди животных, принадлежащих к одному и тому же виду*, которую большинство дарвинистов (хотя не всегда сам Дарвин) рассматривали, как преобладающую характерную черту борьбы за жизнь, и как главный фактор эволюции»<sup>1</sup>.

Если даже Кропоткин и переоценивал взаимопомощь, то большинство приверженцев теории Дарвина так же преувеличивали значимость внутривидовой борьбы. Если Кропоткин и придерживался утопичной надежды на социальную реформу, основанной на своей концепции природы, то можно сказать, что и дарвинисты так же заблуждались, оправдывая и рассматривая колонизацию, расизм и угнетение рабочих людей как формы конкурентной борьбы в рамках естественного отбора.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 5.

Борьба и взаимопомощь – два полюса всякой жизни, однако в обществе их соотношение не является некой константой. Общество меняется исторически, эволюционирует по иным законам, нежели биологические, и соотношение форм борьбы и взаимопомощи, вражды и солидарности также меняется исторически. Вопрос лишь в том, становятся эти формы гуманнее или наоборот – бесчеловечнее. Ответ на этот вопрос должен быть не биологическим или «антропологическим», но конкретно-историческим.

## **ПОНЯТИЕ СОПРОТИВЛЕНИЯ ЗЛУ У Л.Н. ТОЛСТОГО И И.А. ИЛЬИНА В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ЭПОХИ**

Основополагающей проблемой существования любого общества является взаимодействие в нём составляющих его индивидов или групп индивидов. Основным имманентным регулятором взаимодействия, взаимоотношений индивидов в обществе выступает этика. Этика же возникает из того, что можно определить, как комплекс сознательных и бессознательных мотивов в поведении индивида, человека.

Индивид, человек, находясь в постоянной взаимосвязи с другими индивидами, бессознательно воспринимает и пропускает через себя царящий вокруг него мир человеческих действий, состоящий из звуков, жестов, слов, зачастую мимолётных мотивов и текущих норм поведения. В бессознательном опыте общения человек воспринимает от другого все, что выражает и выдает его тело о его душе, поясняет русский философ И.А. Ильин<sup>1</sup>. При этом индивид неизбежно совершает попытку систематизировать неуправляемый хаос этого пространства и, как следствие, преобразовать этот поток бессознательного в рациональное знание, в какие-то устоявшиеся формы и алгоритмы «правильного» стандартного поведения.

Каждый индивид, человек отчётливо понимает, что из всего громадного комплекса бессознательного окружающей его жизни в сферу его рациональной рефлексии попадает только часть, весьма и весьма небольшая. Многие остаётся, как говорится, «за кадром» рационального осмысления, в лучшем случае оставаясь в «серой зоне» смутной интуиции и неясных предчувствий. Так, например, встречая новых людей в своей жизни, мы сразу же испытываем «смутное» чувство по отношению к ним, которое с самого начала задаёт тон нашим отношениям. И.А. Ильин подчёркивает, что содержание «смутных»

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: ЭКСМО-пресс, 1998. С. 449.

чувств для человека могут оказаться верными, но он их не понимает, не сознает. Как пишет русский философ: «... и все эти проблески знания могут быть по содержанию совершенно верными: но уловить, прояснить и обосновать их – сознание не может и не умеет»<sup>1</sup>.

Но тогда тут будет уместно задаться вопросом, а что происходит от этого постоянного и фактически непрерывного внутреннего диалога бессознательного и рационально осознанного и систематизированного? По мнению Ильина, бессознательное пытается любыми путями вырваться в физический мир поступков, «именно в силу такой цельности и глубины бессознательного общения ни одно доброе или злое событие в личной жизни человека не остается исключительным достоянием его изолированной души: тысячами путей оно всегда проявляется, выражается и передается другим, и притом не только постольку, поскольку он этого хочет, но и поскольку он этого не хочет»<sup>2</sup>.

Такая многослойность и непредсказуемость мотивов поведения индивида во взаимоотношениях в обществе могла бы стать разрушительной для существования общества. Уже хотя бы потому, что погружённые в личное бессознательное индивиды просто перестали бы находить между собой общий язык – ввиду отсутствия общих, общепринятых правил его, общего языка, формирования. В этой ситуации становится очевидной обязательность выработки обществом, союзом индивидов, устойчивой системы оценки влияния тех или иных поступков индивидов, людей как друг на друга, так и на состояние данного общества в целом. Так складывается базовая проблема этики общества – деления поступков индивидов, составляющих общество, на добрые и злые.

Прямым следствием создания такой системы становится формирование понятия ответственности за совершаемое человеком, индивидом в отношении других индивидов и в отношении всего общества. А перед исследователем возникает фунда-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 451.

<sup>2</sup> Там же.

ментальная проблема постижения понимания, что такое «добро» и что такое «зло» в применении не только к той или иной культурной этической традиции, но и к той или иной исторической эпохе.

Для больших стран и крупных национальных культур характерно создание универсальной цивилизационной формы оценки поступков своих сограждан. Именно в ходе своего исторического движения, на основе опыта решения народом этой культуры реальных и конкретных исторических проблем, преодоления этим обществом сложностей и бед, достижения побед и складывается вполне определенная, закономерно, по объективной внутренней логике развития сформировавшаяся система ценностей, система оценки «доброго» и «злого».

Для российской, русской цивилизации выбором, определившим фундаментальные черты характера цивилизации, стало крещение в христианство. То есть именно христианские принципы мироустройства и миропорядка легли в основу формирования национальной системы оценки того, что такое «добро» и что такое «зло».

Однако у русского христианства в ходе его исторического развития появилось несколько совершенно уникальных черт. Во-первых, после падения в начале XV века столицы «православной ортодоксии» – Константинополя – русское Московское царство на века оказалось единственным в мире государством, верным ей. Что, в свою очередь, не могло не привести к рождению в русской культуре идей особого русского православного святоапостольского мессианства, особо обострённого в русской культуре значения понятия «верности», утверждению практически священности понятия «традиция», общекультурного стремления постоянно сверяться с «первоисточниками» и бороться с их «загрязнениями». Во-вторых, практически в то же самое время Россия стала по своей территории самой большой страной в мире. Таковую территорию можно было заполучить только в случае постоянного противостояния, чуть ли не беспрерывных войн, да ещё на протяжении целых веков. Сочетание уже хотя бы этих факторов наглядно демонстрирует, поче-

му в нашей цивилизации, в нашей стране с такой остротой стоит вопрос о добре и зле, насилии и сопротивлении.

Причём, как правило, интеллектуальные силы России также остро и непримиримо группируются на крайних полюсах мнений. Такая ситуация служит своеобразным катализатором, который с особой ясностью, на базе крепкой взаимной критики противостоящих сторон позволяет рассмотреть проблему добра и зла в одном определенном обществе.

С точки зрения выявления влияния исторического контекста на формирование почти диаметрально противоположных этических систем, одним из самых наглядных примеров может послужить изучение взглядов на то, что такое «добро» и что такое «зло» Льва Николаевича Толстого и Ивана Алексеевича Ильина. Они, пытаясь фундаментально закрепить границы проблемы, раскрывают для нас понятия любви, заставления, понуждения психического и физического, добра и зла, силы и власти, и показывают нам фабулу очищения души.

Причём, несмотря на то, что И.А. Ильин принадлежит к поколению русских людей, следующих за поколением Л.Н. Толстого, между ними лежит историческая пропасть.

Граф Толстой жил и работал в стабильной и развивающейся Российской империи, принадлежа к высшим слоям её родовой элиты. Причём главной темой развития страны в пору его жизни стали повсеместные реформы, главным содержанием которых было полное и окончательное освобождение – например, крестьян от крепостной неволи, а судебных заседаний от бюрократического произвола – с введением в суд присяжных. При этом главной темой в культуре России того времени становится обращение к истокам. Здесь даже в архитектуре, вопреки всемирной моде, царит неоклассицизм и рождается уникальный новый славянский стиль, где примером для архитектурных достижений являются здания доромановской России.

Иван Алексеевич Ильин же пережил мировую войну, крушение родного ему государства, тяжелейшую гражданскую войну, оказался непосредственным участником тяжелейшего мирового экономико-политического кризиса 30-х годов, породившего новые, невиданные ранее формы бюрократического и

государственного насилия – в США, Италии, Германии, горячую гражданскую войну в Испании и холодную гражданскую войну во Франции, возникновение и гибель новых и старых государств.

Изучение взглядов этих людей на то, что такое «добро» и что такое «зло», может послужить весьма наглядным подтверждением определяющего, хотя часто, может быть, и вполне бессознательного, неосознанного влияния исторического контекста на формирование философских взглядов, выработку тех или иных этических принципов существования общества.

Начиная с Ивана Алексеевича Ильина, наши мыслители не берутся исследовать зло с его физического обличия, они не рассматривают как основу зла физический поступок. Имея же универсальный опыт противостояния злу, заявляют, что борьба с ним происходит имманентно в человеке. «Зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях как таковых, а человеческий душевно-духовный мир – это истинное местонахождение добра и зла»<sup>1</sup>, говорит Ильин. Взятый в основе исследования человеческий поступок без душевно-духовного состояния, не может быть ни добрым, ни злым. Именно поступок может привести человека к разному результату. Так Толстой считал, что только мучения могут заставить изменить направление своей жизни. Последствия мучения могут привести к пути беспредметной злобы или же наоборот направиться к очищающей любви.

По мнению И.А. Ильина, индивид осуществляет правомерные действия, чтобы создать (или увеличить) свое влияние посредством психического заставления или самопонуждения. Заставлением человека, указывает Ильин, является понуждение или пресечение деятельности его души. Но при этом, добавляет мыслитель, что если возникает состояние очевидности поступков, то возникает свободное убеждение, что позволяет действиям воли стать органически свободными. Ведь человек может

---

<sup>1</sup> Там же. С. 430.

внутренне заставляя себя, понуждая себя к усилию, занимаясь тем, что Ильин называет «самопонуждением».

Существуют также разные формы управления и контроля волевой энергией человека – по определению И.А. Ильина «через психическое заставление»<sup>1</sup>. Мы можем, говорит Ильин, подкреплять приказ психической изоляцией или угрозой в любой форме. Главной целью комплекса таких мероприятий является склонение воли к определенному решению.

Иван Алексеевич, говоря о возможности физического воздействия, пишет: «...всякое такое воздействие на чужое тело имеет неизбежные психические последствия для заставляемого ... большинство этих воздействий осуществляется именно ради таких психических последствий»<sup>2</sup>. При помощи такого воздействия человек не может заменить чужую волю своей, а значит не может вызвать в нем согласие, основанное на убежденности.

Таким образом, пишет Ильин, он не может вызвать подлинного деяния, готового к духовно и душевно цельным поступкам. Но если нам придется говорить о сломленности, как уже состоявшемся событии, то впоследствии мы увидим, как лицемерие, принятие чужой воли и искреннее несогласие со своей, начнет в момент личного, чисто внутреннего восстания утверждать свою настоящую убежденность и искреннюю преданность.

Поэтому, когда мы говорим о физическом воздействии, употребляем слово понуждения, а не принуждения. Понятие насилия выводим за скобки термина заставления. Оно получает отрицательную характеристику, ведь насильник, человек преступающий рамки дозволенного, и то, говорит Ильин, что при упоминании этого термина в душе человека вызывает отрицательное напряжение, предрешает исследование вопроса в отрицательную сторону. Поэтому, утверждает Ильин, необходимо в рамках его учения использовать этот термин для обозначения неправомерного заставления, направленного на зло.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 341.

<sup>2</sup> Там же. С. 344.

Очевидно, что именно душевные и интеллектуальные искания, трансформации и изменения, которые происходили на протяжении всей жизни Л.Н. Толстого, с особой остротой поставили перед ними фундаментальную проблему поиска «точки отсчёта». Для него это была проблема противостояния злу. Л.Н. Толстой, раскрывая для себя вопрос о смысле жизни, заявляет, что некоторые понятия – такие как добро, бог, свобода – и выражают сам смысл жизни, а не служат основой для его интерпретации. Так, в «Крейцеровой сонате» Л.Н. Толстой указывает, что есть два способа нравственной ориентации. Во-первых, человек должен составить описание действий, которое будет точным и которое покажет, что человек должен делать или избегать. Во-вторых, нравственный идеал должен служить конечной целью для человека нравственно ищущего. В дальнейших поисках, уточнениях смысла и нравственной ориентации Толстой указывает, что непротивление есть проявление закона любви.

Любовь лежит в основе понимания смысла жизни Толстого и учении о непротивлении злу. У Льва Николаевича понятие насилия напрямую связано с понятием любви и имеет три разные характеристики.

Во-первых, убийство или угроза его совершения есть насилие<sup>1</sup>. По Толстому, первая формулировка дает жизнь последующей, вытекающей из нее. Здесь мы видим, как кардинально меняется понимание вопроса о насилии без уточнения понятий заставления и понуждения, как формы насилия или ненасилия. Лев Николаевич пишет, что необходимость применения штыков, тюрем и прочих средств физического насилия появляется, когда возникает необходимость принуждения. И, соответственно, он формулирует вторую характеристику – насилие как внешнее воздействие. У Толстого это форма отрицательного принуждения. Он указывает, что внешнее принуждение появляется от внутреннего несогласия людей. Лев Николаевич не говорит о том, что принуждение может выступать

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М.: Художественная литература, 1981. С. 190.

физическим пресечением зла, то есть заставлением неделания злого поступка. И.А. Ильин по этому поводу поясняет: «Они не только называют всякое заставление – насиллием, но и отвергают всякое внешнее побуждение и пресечение, как насиллие»<sup>1</sup>. Вторым отрицательным моментом формулировки мыслителя является применение физического воздействия, как говорит Ильин, на «чужое делание». Это применение такого действия, которое будет на протяжении долгого времени сводить человека к определенной идее. Оно может быть встречено отрицательно и бессильно вызвать целостный поступок. Оно может ожидать отторжения, обороняющегося лицемерия, но при этом будет происходить медленное влияние через комплекс внешних воздействий и проникновение в душу человека.

Третья формулировка насилия Л.Н. Толстого: «Насиловать – значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насиллие»<sup>2</sup>. В этой формулировке звучит тезис, что насиллие тождественно злу. Комментируя это толстовское понимание, И.А. Ильин отмечает: «Вообще говоря, термины “насилия” и “зла” употребляются ими как равнозначные настолько, что самая проблема непротивления “злу насиллием” формулируется иногда как проблема непротивления “злу злом” или воздаяния “злом за зло”; именно поэтому насиллие иногда приравнивается “сатане”, а пользование им описывается как путь “диавола”»<sup>3</sup>.

Возможно ли представить толстовскую проповедь во время боевых действий, под артиллерийским обстрелом или в ходе штыковой атаки? Был ли бы Лев Николаевич столь же последователен, если бы у него реквизировали его поместье? Эти вопросы вовсе не являются глупой попыткой съязвить – дело в том, что для И.А. Ильина источником его философской системы, его понимания «добра» и понимания «зла» стала практика русской жизни времён социальной революции, превратившей насиллие из категории философской и управленческой в ежедневный конкретный ужас, который вряд ли мог бы себе пред-

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 390.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. С. 191.

<sup>3</sup> Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 390.

ставить даже такой героический человек, как прошедший Крымскую войну граф Толстой.

Довольно очевидно, что поэтому, исходя из нового, невиданного ранее исторического опыта, именно на активном сопротивлении тому, что он определяет, как «зло», построена философская система И.А. Ильина.

Показательно, что И.А. Ильин, в отличие от Л.Н. Толстого, был уверен, что мы можем управлять и нести ответственность не только за нашу внутреннюю борьбу, за результат этой борьбы. Ведь и наши, так сказать, «внешние», адресованные к другим людям, к обществу, имеют совершенно реальные последствия. Оказывают, без какого-либо насилия, совершенно конкретное влияние – и на других индивидов, и на их группы. И часто на всё общество. Является ли тогда любое человеческое действие насилием, отторжением от себя любви – источника жизни, действия, свободы?

Резюмируя проведённый на основании работ И.А. Ильина разбор основных положений системы непротivления злу Л.Н. Толстого, хотелось бы заметить, что, вероятно, у всякой философской системы есть не только своё время, но и своё место. Те идеи, которые столь притягательны и великолепно аргументированы в миру русских барских усадеб, становятся не очень внятные, когда этот мир вдруг начинает рушиться. Когда ему на смену железной поступью идёт власть масс – в виде очередной, насильственной и перманентно несправедливой к этому миру социальной революции в сочетании с гражданской войной. Но в то же время бесспорно, что новая глубина новых философских открытий была невозможна без интеллектуальных и нравственных достижений уходящих эпох.

## **НЕОБХОДИМОСТЬ ВОЙНЫ И НАСИЛИЯ У ГЕГЕЛЯ И МАРКСА**

Как в философии Гегеля, так и Маркса война и насилие являются необходимыми элементами человеческой истории, ее непреложными моментами, которые устраняются лишь с концом самой истории (или при становлении абсолютно отличного от нашего общества по Марксу). Влияние философии Гегеля на Маркса как напрямую, так и через посредство философии Фейербаха<sup>1</sup>, сложно переоценить. Ханна Арендт называет Маркса «величайшим из всех учеников, которые когда-либо были у Гегеля»<sup>2</sup> и отмечает, что идеи Гегеля через Маркса нашли свое отображение у политических философов 20-ого века даже среди тех, кто самого Гегеля никогда не читал. Несмотря на это, само понимание войны, причин для насилия и их необходимости как таковой у рассматриваемых нами философов разное, что и будет продемонстрировано ниже.

### **Необходимость войны и насилия по Гегелю**

Для Гегеля история представляет собой постоянное саморазвитие Духа, который познает самого себя, отчуждаясь в природу и раскрывая в ней свое содержание. Дух стремится стать свободным, что возможно только при условии полного самопознания, реализацией же свободы на практике является государство, которое и является объективным понятием свободы. Этот исторический процесс, как и в целом философия Геге-

---

<sup>1</sup> Влияние Фейербаха на немецкую интеллигенцию в целом и на Маркса в частности подробно разбирает Альтюссер: «Не только терминология Маркса в 1842–1844 годах является фейербахианской... Фейербахианским является и фон философской проблематики» (Альтюссер Л. За Маркса. Пер. с франц. А. Денежкина. М.: Праксис, 2006. С. 68.).

<sup>2</sup> Арендт Х. О революции. Пер. с англ. И. Косич. М.: Европа, 2011. С. 67.

ля, движем принципом от «абстрактного к конкретному»<sup>1</sup>. Ильенков указывал на то, что Гегель был первым, кто обнаружил постоянное саморазвитие человеческой культуры с ходом развития истории, которая движется по независимым от человеческой воли законам. В этом развитии духовная культура, духовный мир человека становятся все богаче и содержательнее, а в этом смысле конкретнее<sup>2</sup>. Подобное понимание истории предполагает, что *любой* ее внутренний процесс объясним, имеет свою логику и занимает свое необходимое место.

Таким образом, мы напрямую подходим к теме этой статьи – необходимости войны. Из вышеуказанного понимания истории вытекает необходимость объяснить и оправдать все действительные исторические войны, а для этого необходимо указать те основания, по которым некоторые процессы невозможны без войны, а также показать ее положительные стороны. Дух в процессе своего становления, пытаясь прийти к определенному, конкретному содержанию, вынужденно вступает в борьбу с самим собой: «...развитие является не просто спокойным процессом, совершающимся без борьбы... а тяжелой недобровольной работой, направленной против самого себя..»<sup>3</sup>.. Далее я выделю два основных направления, по которым мы будем рассматривать эту борьбу в контексте войны – внутреннее и внешнее государственное право.

Вопрос внутреннего государственного права подразумевает легитимность применения насилия внутри государства, его цели, а так же затрагивает вопрос революции. Касательно первого следует сразу отметить, что законодательство и государственные институты для Гегеля являются объективным отображением уровня раскрытия тем или иным народом своего собственного содержания, причем тот или иной народ находится

---

<sup>1</sup> Подробнейшим образом его разобрал Ильенков, см.: Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997.

<sup>2</sup> См. Ильенков Э. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. С. 201.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 104.

на большей либо меньшей степени этого раскрытия. Чем более осознанное законодательство (то есть чем более оно было создано не на основе бессознательной привычки\традиции и подобного, а на основе рационального обоснования), тем более раскрыто объективное содержание духа и тем более оно, соответственно, прогрессивное. Из этого вытекает, что подчинение индивида государственному аппарату необходимо даже через применение физической силы. Сам Гегель называет «...жизненность государства в индивидуумах»<sup>1</sup> нравственностью, а само государство характеризует как «систему нравственного мира»<sup>2</sup>. Таким образом, оправдывается применение насилия внутри государства постольку, поскольку именно государство, его законодательство и его соблюдение формально и представляет собою цель общения индивидов. Касательно революции Гегель неоднозначен и может быть трактуем совершенно по-разному в зависимости от интересов интерпретатора. С одной стороны, как было указано выше, государство является целью, и всяческое сопротивление государственной власти преступно. С другой же стороны, определенная форма государства присуща определенному народу со своей определенной религией, искусством и своими конкретными условиями жизни. И иногда некоторые из составляющих национальной идентичности могут мешать дальнейшему прогрессу, ограничивая друг друга. На примере французской революции Гегель показывает, как немецкая (более развитая в этом контексте) мысль, укорененный среди французов католицизм (который несовместим по Гегелю с разумным порядком) и непродуманная конституция приводили к постоянному изменению законодательства Франции<sup>3</sup>, из-за чего происходили частые смены правительств, и количество насилия внутри государства стремительно росло. Однако это было исторически необходимо в том смысле, что в этом процессе разрешились многочисленные диалектические

---

<sup>1</sup> Там же. С. 101.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. Пер. с нем. Д. Керимов. М.: Мысль, 1990. С. 299.

<sup>3</sup> Подробнее см. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 449–451.

противоречия французского государства. Таким образом, выходит, что даже революция может быть оправдана постольку, поскольку приводит к успеху и смене неподходящего порядка на более совершенный либо к контрреволюционным преобразованиям, которые так же развивают человеческую историю: «то, что совершилось и совершается повседневно, не только не произошло помимо бога, но по существу есть дело его самого»<sup>1</sup>.

Теперь вернемся к внешнему государственному праву, то есть международному. Гегель сравнивает государство с индивидом, однако в отличие от оно государства не имеет над собой высшего судьи или законодателя, а также оно существует ради самого себя, а не ради чего-либо высшего по отношению к нему. В противовес Канту, который надеялся, что в будущем человечество сможет создать гармоничное законодательство, которое полностью исключит возможность какого-либо военного регулирования, то есть к конфедеративному порядку, где все государства будут существовать друг с другом в вечном мире<sup>2</sup>, Гегель не стремится исключить войну, полагая, что даже если государства и соединятся в какой-либо крупный союз, то этот союз неизбежно «...должен будет сотворить противоположность и породить врага»<sup>3</sup>, так как индивидуальная сущность государства и его тотальность подразумевает необходимость своей противоположности.

В свою очередь война приносит вместе с собой упорядочивание государственного порядка, так как в виде внешней опасности она укрепляет взаимосвязи внутри государственных институтов и между индивидами, которые ярче чувствуют необходимость друг в друге. Война разрешает внутренние противоречия внутри государства и выявляет более эффективные государственные инструменты управления, то есть опять же способствуют историческому прогрессу: «...народы выходят из войны не только усиленными... но и обретают внутреннее спо-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 455.

<sup>2</sup> См. Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения, в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 257–309.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 359.

койствие»<sup>1</sup>. Гегель отдельно подчеркивает в этом контексте роль храбрости, то есть той характерной черты человека, которая направлена на поддержание суверенитета государства, как своей высшей цели. Он разделяет храбрость преступника, который использует ее ради наживы и личной цели (что неприемлемо) и храбрость человека, который жертвует собой ради своего государства, объединяя в себе индивидуальное и всеобщее.

На практике подобная внешняя политика подразумевает, что любая внешняя война оправдана, если она исходит из государственной необходимости, так как нет никакого объективного критерия для оценки действия того или иного государства, кроме суда «всемирной истории»<sup>2</sup>.

### **Необходимость войны и насилия по Марксу**

Для Маркса вопрос о необходимости войны и насилия встал в несколько иной плоскости – экономической. Отказавшись от понимания истории как самопознания Духа, Маркс тем самым отказался и от попытки осмыслить историю исходя из становления Духа, лишив государство возможности быть целью истории. Маркс исходит из «действительных предпосылок, от которых можно отвлечься только в воображении»<sup>3</sup>, то есть проверяемых эмпирически. Это, соответственно, существование живых исторических личностей в природе и их взаимодействие друг с другом. В противовес Гегелю, по Марксу, люди не являются моментами в бытии Духа, а соответственно и не реализуют никакой особенной, только им свойственной идеи, ввиду чего разделение на нации и государства или выделение каких-нибудь особенных свойств, неотъемлемо присущих тому или иному народу, становится бессмысленным. Что собой представляют индивиды, зависит исключительно от того, «что они производят» и «как они производят»<sup>4</sup>. Таким образом, во-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 360.

<sup>2</sup> Там же. С. 368.

<sup>3</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Партиздат, 1934. С. 10.

<sup>4</sup> Там же. С. 11.

прос межнациональной и межгосударственной войны в философии Маркса теряет свою актуальность. Такие войны не являются необходимыми, но и не нуждаются в каком-либо оправдании. Это просто факты предшествующей исторической действительности.

Тем не менее понятие войны не перестает интересовать Маркса, однако в другом, экономическом, контексте: «Всюду в политической экономии мы видим, что основой общественной организации признается враждебная противоположность интересов, борьба, война»<sup>1</sup>. Маркс указывает на то, что даже в мирное время наше общество находится в состоянии войны человека с человеком, а потому спекулятивные попытки создать какой-либо прочный мир или идеальное законодательство приведут лишь к господству какого-либо *класса*, но не искоренят сами материальные причины насилия в обществе. Устройство современной Марксу экономики, по его мнению, предполагало отчуждение большинства индивидов от своего труда, продуктов собственного труда и от самих себя, а это, в свою очередь, предполагает и отчуждение от своего рода, то есть от человечества в целом<sup>2</sup>. Само устройство жизни индивидов при капиталистическом производстве приводит к тому, что они воспринимают других людей как своих конкурентов, причем во всех сферах жизни. По Марксу, это состояние невозможно изменить простой критикой государства и ждать, что очередная система будет столь разумной, что будет сама убеждать всех людей в своей необходимости, попутно исправляя все несовершенства этого мира. Именно этот смысл несет в себе его последний тезис о Фейербахе: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К. Земельная рента // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд., в 50 томах. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1975. С. 69.

<sup>2</sup> Подробнее см. Маркс К. Отчужденный труд // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 80–93.

<sup>3</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 385–387.

История, с точки зрения Маркса, доказывает, что политические институты никогда не менялись под натиском *разумного объяснения*, но всегда лишь по причине материального изменения условий жизни индивидов<sup>1</sup>, то есть история развития государств напрямую зависит от экономических и социальных отношений. Соответственно, на момент написания Марксом своих работ, по его мнению, сложились достаточные условия для того, чтобы произошел следующий и последний политический переворот – к коммунизму, в котором состоится возврат человека к человеку. Коммунизм подразумевает снятие отчуждения и принципиальное изменение всей общественной жизни людей, «...превращения каждого индивида на Земле в высокоразвитого и универсального индивида», который «...не будет нуждаться во “внешней” – в “отчужденной” – форме регламентации его деятельности – в товарно-денежной, в правовой, в государственно-политической и других формах управления людьми»<sup>2</sup>, то есть преодоление насилия между людьми навсегда.

В отличие от всех предыдущих революций коммунистическая являет собой первую *осознанную* революцию, то есть революцию, деятели которой полностью понимают материальные *причины* своих действий, а все достижения предшествующей человеческой истории «подчиняют мощи объединившихся индивидов»<sup>3</sup>. Насилие, таким образом, является необходимым завершением определенного исторического этапа. Революция лишь доводит до конца и высвобождает то, что было подготовлено заранее материальными условиями жизни индивидов и прямо проистекало из логики их образа жизни. Зачастую из-за подобного понимания истории и оправдания революционного насилия (пускай и последнего) на марксизм обрушивается многочисленная критика и негодование, ведь эта теория «...утверждает, что общественный строй можно сменить путем

---

<sup>1</sup> Здесь не имеется ввиду спорная концепция базиса и надстройки. Подробнее см. Альтюссер Л. За Маркса. Пер. с франц. А. Денежкина. М.: Праксис, 2006. С. 231–310.

<sup>2</sup> Ильенков Э. Гегель и отчуждение // Ильенков Э. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 151.

<sup>3</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 60.

насильственного захвата политической власти»<sup>1</sup>, однако Э. Фромм отмечает, что это не нововведение Маркса, а возмущение скорее «...зависит от того, кто применяет силу и против кого ее направляет»<sup>2</sup> и также замечает, что огромной заслугой Маркса, в противовес традиционным буржуазным воззрениям, является то, что Маркс «...не верил в творческую способность насилия»<sup>3</sup>, а рассматривал его лишь как *временную* историческую необходимость, как последний толчок уже созревшего в обществе изменения.

### Заключение

Подводя итог, следует сказать, что основная разница в вопросе войны и насилия для разбираемых в статье философов заключается в понимании роли государства в человеческой истории и подлинных причин прогресса. Если для Гегеля государство является главной целью жизни индивидов, а причинами развития культуры и общества является заранее данное, но скрытое содержание Духа (с помощью которого можно оправдать любое насилие), то для Маркса государство теряет свою центральную роль, а причинами прогресса признаются материальные взаимоотношения индивидов, которые и являются центральной линией развития социума, ввиду чего акцент для него смещается с вопроса «как оправдать насилие?» на «как насилие закончить?», причем не абстрактно, не в виде волшебной формулы, а на практике.

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса. Пер. с нем. Э.М. Телятниковой // Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 386.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

## **ВЛИЯНИЕ НИЦШЕАНСКИХ ИДЕЙ НА АНАРХИЧЕСКУЮ ПРОГРАММУ: ВОПРОС О НАСИЛИИ В ТВОРЧЕСТВЕ А. БОРОВОГО И Ж. СОРЕЛЯ**

Философия Ф. Ницше оказывает влияние на социально-политические движения XX века. Примером служит течение «консервативной революции» в Германии 20-х годов (в лице Ф. и Э. Юнгеров, А. Ван ден Брука, О. Шпенглера и др.), а также параллельно возникающий с ней национал-социализм, в случае с которым взаимоотношение с ницшеанством оставляет отпечаток на последнем: долгое время Ницше будет восприниматься как один из «идеологов» нацизма. После окончания Второй Мировой войны национал-социалистическая рецепция ницшеанских идей неоднократно критиковалась многими исследователями и в целом расценивалась как фальсификация (в частности, примером искажения ницшеанского наследия служит компиляция «Воли к власти» из дневниковых и черновых заметок немецкого философа).

Помимо двух выделенных направлений, возможно обозначить анархический и демократический способы прочтения ницшеанских текстов. Второй возникает на полях американской философии благодаря книге В. Кауфмана «Ницше. Философ, психолог, антихрист» (1950), с которой начинается реабилитация ницшеанской философии от нацистской фальсификации. Однако сам Ницше не являлся сторонником демократии, поскольку тезис о неравенстве людей, из которого следует утверждение ценности одной личности над большинством, играет ключевую роль для ницшеанской мысли<sup>1</sup>.

Наконец, осталась анархическая рецепция. Ее стоит разобрать подробнее, поскольку этой теме уделяется меньше внимания в области ницшеведения. Необходимо отметить, что

---

<sup>1</sup> По вопросу критики демократического прочтения ницшеанских идей см. недавно вышедшую на русском языке книгу Ф. Аппеля «Ницше против демократии» (СПб.: Наука, 2016).

данный стиль прочтения возникает в контексте дискуссии о возможной преемственности между «Единственным» (1844) М. Штирнера и непосредственно ницшевской мыслью. Параллели между философами проводятся по следующим пунктам: ценность отдельной личности ставится ими выше ценности общества, провозглашается значимость эгоистических мотивов, критикуется рациональность, а вместе с ней, ценности христианства<sup>1</sup>.

Если рассматривать вопрос о преемственности между Штирнером и Ницше более детально, то обнаруживаются и те аспекты, в которых философы противоречат друг другу. Например, важным моментом для Ницше оказывается преодоление *рессентимента*. Под ним понимается затаенное чувство зависти слабого человека в отношении сильного. Ницше расценивает свою философию как борьбу с нигилизмом и чувством мести. На страницах же «Единственного» (1844) можно обнаружить как раз то, что в ницшевском творчестве обозначается как *рессентимент*, что сразу же устанавливает дистанцию между философами. Штирнер пишет: «Если я не в силах завладеть луной, то разве это значит, что она должна стать чем-то «святым»? <...> Только бы мне добраться до тебя, я бы тогда тебя схватил, и, если я найду способ подняться к тебе, я тебя не испугаюсь! Ты останешься для меня лишь до тех пор непонятной, пока я не приобрету достаточную силу разума, чтобы овладеть тобой <...> Если я теперь ничего не могу поделать с тобой, то я *припомню* [курсив мой] тебе это! Сильные люди всегда так поступали»<sup>2</sup>. Конечно, достаточно сложно говорить о стиле философии в целом, поскольку есть риск ухода в метафизику, тем не менее данные слова иллюстрируют нигилистический дух штирнеровской мысли, который прослеживается по ходу всего текста «Единственного» (1844). Штирнер останавливается на критике и свержении старых ценностей, но не приходит к

---

<sup>1</sup> См. работу К. Левита «От Гегеля к Ницше» (1988; рус. пер. – СПб.: Владимир Даль, 2002).

<sup>2</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. С. 155.

утверждению ценностей новых, что важно для ницшевского проекта.

Благодаря дискуссии о возможной преемственности между ницшеанством и философией Штирнера происходит развитие данной темы в анархический способ прочтения корпуса ницшевских текстов. Макс Штирнер – родоначальник индивидуалистического направления в анархизме. Можно сказать, что «Единственный» (1844) вплоть до настоящего времени является настольной книгой анархистов. В ее отношении проводятся параллели не только с ницшеанством, но и, например, с пост-структуралистской философией (в частности, с идеями М. Фуко)<sup>1</sup>. Как известно, важным концептом пост-структуралистской мысли оказывается субъект-кочевник, вырастающий из критики рационального *cogito*<sup>2</sup>. Аналогичные мотивы обнаруживаются в штирнеровской работе, описывающей субъект как чистое Ничто, обладающее лишь творческим потенциалом, к которому неприменимы никакие качественные характеристики (например, в виде рациональности или человечности как таковой).

Таким образом, в анархизме переплетается большой спектр идей, которые прочитываются через определенную социально-политическую призму и используются в качестве обоснования собственной программы. В данном контексте как штирнеровская, так и ницшеанская философия играют весомую роль для аргументации в пользу анархической теории. Однако, если ситуация со Штирнером оказывается понятной, то взаимоотношение Ницше и анархизма является спорным проектом. Вспомним, что Г. Брандес характеризует ницшевское творчество как «аристократический радикализм», для которого важны следующие аспекты: «для Ницше размер прогресса определяется тем, что приносится в жертву ему. Гигиена, поддерживаю-

---

<sup>1</sup> Например, см.: Мюмкен Ю. Никому никакой власти! Опыт анархистского присвоения философского проекта Мишеля Фуко. URL: <https://ru.theanarchistlibrary.org/library/yurgen-myumken-nikomun-nykakoju-vlasti-opyt-anarhistkogo-prisvoeniya-filosofskogo-proekta-mishely>.

<sup>2</sup> См.: Дьяков А.В. Философия пост-структурализма во Франции. Нью-Йорк.: Северный Крест, 2008.

щая жизнь в миллионах слабых и бесполезных существ, которым было бы лучше умереть, для него не настоящий прогресс. Простое счастье посредственности, обеспеченное, возможно, крупному большинству жалких тварей, которых мы зовем в настоящее время людьми, не было бы для него действительным прогрессом»<sup>1</sup>. Анархизм же, в свою очередь, ставящий целью счастье большинства (массы), счастье как таковое, очень трудно укладывается в подобное понимание ницшевской философии, достаточно жестко критикующей ценности массового общества, произрастающие, например, из того же ressentimentа.

Можно привести еще несколько пунктов, по которым критикуется анархическая теория в ницшеанстве. С одной стороны, Ницше не принимает стремление к счастью большинства, поскольку человечеству задают ценности отдельные индивиды, а не пассивные массы, которые могут быть в повиновении у великих личностей, но никак не производителями ценностей. Кроме того, движение к анархическому общественному идеалу рассматривается самими анархистами как движение к конечной цели – представление о телеологии невозможно для ницшевской философии, вводящей в оборот идею вечного возвращения вместо линейной исторической направленности. Цель неизвестна, и для Ницше ей точно не может быть счастье «взбунтовавшейся» толпы.

Бунт уже и так лежит в истоках европейской культуры – этим бунтом было христианство, восставшее, по мнению Ницше, против старых ценностей, в основе которых лежал «благородный» способ оценки. История переоценки ценностей рассматривается в «Генеалогии морали» (1887), а критика христианства является значимым мотивом всего ницшевского творчества. Первые христиане отрицали императорскую власть, поэтому данный момент значим для Ницше, который понимает современных ему анархистов как наследников христианства. И те, и другие защищают угнетенную, слабую жизнь, что неприемлемо для ницшевской мысли.

---

<sup>1</sup> Фридрих Ницше. Аристократический радикализм. Статья Георга Брандеса. Пер. с дат. // Русская мысль. М., 1900. С. 146.

Приведем несколько фрагментов, иллюстрирующих ницшеанскую критику анархизма: «Христианин и анархист. Если анархист, как глашатай опускающихся слоев общества, требует с красивым негодованием «права», «справедливости», «равных прав», то он находится при этом лишь под давлением своей некультурности, которая не может постичь, почему он собственно страдает, чем он беден, – а беден он жизнью... <...> Христианин и анархист – оба суть *décadents*. Но когда христианин осуждает «мир», клеветает на него, чернит его, то он делает это в силу того же инстинкта, в силу которого рабочий-социалист осуждает общество, клеветает на него, чернит его...»<sup>1</sup>. И еще один, чтобы отношение Ницше к анархизму обрисовалось полным образом: «Я питаю отвращение: 1) к социализму, так как он совершенно наивно мечтает о стадной глупости «доброе, истинное, прекрасное» и о равных правах; анархизм стремится к тому же идеалу, хотя и более жестоким путем; 2) к парламентаризму и газетному делу, ибо они суть средства привести к господству стадное животное»<sup>2</sup>.

Несмотря на очевидное неприятие анархизма, философия Ницше, как уже было сказано, используется как один из источников для аргументации в пользу анархической теории, что выглядит, несомненно, парадоксально. Примером анархистского прочтения ницшеанского наследия можно назвать персоналистический анархизм Алексея Борового (1875-1935) и анархосиндикализм Жоржа Сореля (1847-1922). Поговорим о каждом чуть подробнее, чтобы прояснить логику использования ницшевских концептов для обоснования анархической программы.

Алексей Боровой, разрабатывая собственное анархическое учение, ссылается не только на Ницше и Штирнера, но также и на Сореля, критикуя тем не менее каждого из обозначенных философов. Например, Штирнер и Ницше относятся к представителям крайнего индивидуализма в философской мысли. Данный тезис справедлив, поскольку трактат Штирнера так и

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений, в 13 т. М.: Культурная революция, 2005. Т. 6. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. Т. 11. С. 434.

назван – «Единственный и его собственность» (1844), а в ницшеанской философии важным аспектом оказывается то, что ценность социума определяются гениями, творящими культуру, которой и живет общество.

В противовес индивидуализму, Боровой предлагает персонализм. Имеется в виду, что ценность отдельной личности также важна для русского анархиста. Более того, личность всегда есть подлинный смысл развития общества. Тем не менее общество является средой для взращивания личности, и поэтому от социума невозможно и нежелательно бежать: «общество для личности не есть высшая цель, оно – необходимо условие, средство для всестороннего ее развития»<sup>1</sup>.

Анархизм понимается как учение свободы, а также *жизни и радости*<sup>2</sup>. Свободное развитие человека открывает возможности к многообразию человеческого вида, а значит соответствует и основному требованию жизни в разнообразии своих форм. Требование же радостного мироощущения отсылает нас к фигуре ницшеанского Заратустры, на которого ссылается А. Боровой в своих работах (например, когда разрабатывает концепт «революционной морали», требующей от людей принесения жертв во имя любви к дальнему)<sup>3</sup>.

Анархические ценности устанавливаются благодаря революционной практике. Боровой отрицает легальные методы политической борьбы, связанные, например, с избирательным правом в парламент и парламентскими реформами. В частности, он исходит из тезиса, схожего с мыслью Руссо, что парламент никогда не может быть носителем общей воли (общая воля должна принадлежать большинству, которое никак не связано с несколькими десятками парламентариев, якобы назначенных для выражения позиции большинства, но на деле захватывающих власть и подчиняющих это большинство себе).

---

<sup>1</sup> Боровой А. Личность и общество в анархистском мировоззрении. СПб.: Голос труда, 1920. С. 20.

<sup>2</sup> См.: Боровой А. Анархизм. М.: Либроком, 2009.

<sup>3</sup> См.: Боровой А. Революционное миросозерцание. М.: Логос, 1907.

Отказываясь от легальных средств политической борьбы, Боровой признает методы революционные, в которых с необходимостью приходится использовать *террор*. Однако его целью всегда должен быть несправедливый общественный порядок, но не отдельные личности (напомним, что ценность личности для Борового намного важнее ценности общества; личность всегда цель, общество – средство для ее развития). Соответственно, террор должен стать исключительным ходом, ведь борьба с общественной структурой осуществляется через действия против конкретных людей, не перестающих быть причастными идеалу свободы, пускай искаженному внешней властью.

Насилие оказывается важным аспектом деятельности анархиста, однако оно не должно превращаться в самоцель, но лишь в средство, не более того. Кроме того, революционное действие должно быть свободно от ressentiment – данная задача ставится Боровым исходя из ницшевской философии: «Но «непрощение» не может переходить в недостойное анархиста чувство «мести». Анархизму ненавистны – не люди, но строй, порядок, система, развращающие их. Анархизм не прощает идолопоклонства, но не жаждет мстить отдельным людям» и чуть дальше: «*Лучшее решение проблемы «мести» и именно в анархическом смысле дано Ницше*»<sup>1</sup>.

Тема насилия полным образом раскрывается в «Размышление о насилии» (1908) Ж. Сореля. Как и персонализм А. Борового, сорелевские идеи есть продолжение развития ницшеанских мотивов, а также философии жизни А. Бергсона (который оказал влияние и на Борового). Примечательно, что Боровой также упоминает Сореля, разделяя часть его программы (например, что движение синдикализма вырастает из самой жизни рабочих, но не является лишь философской конструкцией интеллигентов, пытающихся объяснить социальную действительность «чистыми» идеями)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Боровой А. Анархизм. С. 84–85. Курсив мой. – Г.С.

<sup>2</sup> См. Боровой А. Революционное творчество и парламент. М.: Союз труда, 1917.

Как Ницше полагает, что человек есть существо жестокое на всем пути своей жизни, так и Сорель указывает на роль жестокости в человеческих отношениях. Для Ницше было важно, что жестокость не исчезает с ходом истории, но трансформируется (например, в аскетический идеал). Аналогичным образом понимает и динамику жестокости Сорель – банальное преступление преобразовывается, например, в хитрость или насилие экономического характера (в ситуации капитализма): «В старину опасные классы обычно совершали простейшие преступления, наиболее для них доступные и ставшие сегодня делом шпаны, неопытных и бестолковых юнцов. Сегодня жестокие преступления нам кажутся чем-то настолько ненормальным, что часто, если жестокость была особенно велика, мы задаемся вопросом, в здравом ли уме виновный. Эта перемена, очевидно, произошла не оттого, что преступники стали нравственнее, а оттого, что они, как мы вскоре увидим, изменили свой способ действия в соответствии с новыми экономическими условиями»<sup>1</sup>.

Насилие сопровождает жизнь человека на всем ходе истории, являясь важным элементом политического действия. В области политики возможно выделить две глобальные стратегии: политический оптимизм и политический пессимизм. Из первого проистекает наиболее интенсивное насилие и жестокость – во имя светлого будущего, грядущего счастья человечества, приносятся огромные жертвы в лице тех, кто действует вразрез данной программе. Анализ оптимистической стратегии проводится на примере Французской революции, завершившейся якобинским террором.

Сам Сорель относит себя к политическим пессимистам. Пессимизм предполагает, что действия человека никогда не гарантируют достижения цели, а кроме того, всеобщее счастье и благосостояние расцениваются как спорные задачи, недостижимые в ходе истории (что близко скорее консервативной мысли, чем революционно-прогрессивной). Политический пессимизм принимает насилие, не считая его лишь временным хо-

---

<sup>1</sup> Сорель Ж. Размышление о насилии. М.: Фаланстер, 2013. С. 188.

дом, но необходимой частью действительности в принципе, поэтому жестокость лишается интенсификации, так как не гарантирует мгновенного результата по достижению всеобщего благополучия.

Сорель понимает политическую жизнь как борьбу классов. Насилие служит объединяющим фактором в этой борьбе – оно является тем катализатором, благодаря которому возникает действующая группа. Например, в борьбе буржуазии с пролетариатом насилие есть консолидирующее действие второго. Здесь важно различить понятия «силы» и «насилия»: сила принадлежит буржуазии (как установленный порядок), насилие – пролетариату (как то, что направляется против порядка): «Слова сила и насилие употребляют то применительно к действиям власти, то применительно к действиям повстанцев. <...> мы можем сказать, что сила имеет целью установить социальный порядок, основанный на власти меньшинства, а насилие направлено на уничтожение этого порядка. Силу применяла буржуазия с самого начала новой истории, тогда как пролетариат действует теперь против нее и против государства насилием»<sup>1</sup>.

Принципиальным отличием насилия в аспекте классовой борьбы для Сореля является его свобода от рессентимента (что, как в случае персоналистического анархизма А. Борового, отсылает к идеям Ф. Ницше). Как не мстят на войне, но сражаются с противником, чья в нем сила, также происходит и политическая борьба: «Пролетарское насилие не имеет ничего общего с этими проскрипциями. Оно имеет значение простой демонстрации военной силы и служит для обозначения разделения общества на классы. Все, что происходит на войне, происходит без ненависти и *без жажды мести* [курсив мой]; на войне не убивают побежденных, не обрушивают на мирных людей последствия разрушений, которые армии оставляют на поле битвы<sup>2</sup>».

Политическая жизнь вообще понимается Сорелем как героическое действие. Гомеровские герои сражались, порой при-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 170.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

бегая к жестоким методам – ровно такая же ситуация существует в политике. Важно отметить, что «героическое насилие» противопоставляется институционализированному государственному аппарату, стремящемуся исправлять и наказывать индивидов: «Отсюда мы можем заключить, что нельзя смешивать синдикалистское насилие, используемое в ходе стачек пролетариями, которые стремятся ниспровергнуть государство, с теми зверствами, порожденными суеверным представлением о государстве, которые творили революционеры 1793 года, получив власть, а с нею и возможность угнетать побежденных в соответствии с принципами, которые они переняли у церкви и монархии»<sup>1</sup>. Государственное насилие проистекает из обозначенного выше политического оптимизма, а поэтому всегда будет гипертрофированным и чрезмерным в отношении тех, на кого оно направляется.

Наконец, для Сореля важна констатация упадка современной ему культуры, что есть общий мотив философии рубежа XIX – XX веков, в том числе ницшеанской. Традиционная мораль и христианство оказываются в кризисе, теряя свою культурную и творческую силу. В противовес старым ценностям, Сорель предлагает новые. Ими становится представление о всеобщей пролетарской революции, являющееся политическим мифом. Миф есть цельная конструкция, способная мобилизовать силы человека. Раньше таким мифом были христианские идеи (например, ожидание второго пришествия Христа). Новым мифом станет всеобщая стачка, которая не обязательно произойдет, однако представление о ней подтолкнет пролетариат к борьбе.

Насилие, вдохновленное мифом, становится мобилизующим фактором для культуры. Оно может встряхнуть как старые буржуазные ценности, так и способствовать производству новых: «пролетарское насилие не только делает возможной грядущую революцию, но и представляет собой, по всей видимости, единственное средство, которым располагают отупевшие от гуманизма европейские нации, чтобы вновь обрести преж-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 120.

ную энергию»<sup>1</sup>. Получается, что целью политического действия оказывается преобразование культуры, а не социальной действительности. По факту не важно, будет достигнуто счастье человечества или нет – значимость представляет только то, насколько творчески активными будут культурные силы, находившиеся на момент написания «Размышлений о насилии» (1908) в кризисе.

Таким образом, переплетение ницшеанства и анархизма оказывается жизнеспособным проектом (который, в отличие от нацистской рецепции, не получается назвать фальсификацией ницшевского наследия). Несмотря на то, что социально-политические аспекты ницшеанской мысли не заимствуются анархистами, актуальными для них становятся культурные и психологические темы ницшевской философии (например, преодоление нигилизма, рессентимента, а также поиск выхода из духовного кризиса Европы). Взаимодействие философии Ницше и анархизма было проиллюстрировано на примере ученых А. Борового и Ж. Сореля, для которых значимым является мотив освобождения политического действия от чувства мести. Обозначенные фигуры – лишь частный пример в истории рецепции ницшеанских идей в XX веке, продолжающейся вплоть до настоящего времени, в которой обнаруживаются новые ходы использования ницшевского наследия для обоснования той или иной социально-политической программы.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 94.

## **ОТ ВОЙНЫ К МИРУ: СНИЖАЕТСЯ ЛИ ГРАДУС НАСИЛИЯ В ХОДЕ ИСТОРИИ?**

Война сопутствует человеческому общежитию на протяжении всей его истории. Известно, однако, что ее формы изменчивы – отличие, скажем, войн раннего Нового времени от современных вооруженных конфликтов очевидно. Причем речь идет не только о технической стороне военного ремесла, но также о характере субъектов, участников войн, и целей, которые эти субъекты преследовали.

Конечно, если отвлечься от различий, у любой войны есть общий знаменатель, а именно – она всегда сопряжена с насилием и страхом в том или ином их виде. Любое теоретизирование на тему войны вращается вокруг этих двух базовых понятий.

Сообразуясь с изменениями форм войны, создавались новые и рушились старые теоретические построения, ее осмысляющие. Обращение к политической философии (если признать тесную взаимосвязь политики и войны как нечто самоочевидное), оказывается продуктивным для размышления о войне, ее исторических формах, способах легитимации или отторжения насилия, производства или уничтожения страха.

Существует представление, довольно широко распространенное в обыденном сознании, суть которого сводится к тому, что войне в современном мире отводится меньше места, чем это было ранее. Масштаб войн и уровень насилия существенно снизился, и будет снижаться<sup>1</sup>. Этот взгляд часто подкрепляется представлением о некоторой эволюции человеческих сообществ от менее развитых и «темных», к более свободным и качественно организованным. Распространение демократии и функционирование надгосударственных структур, вроде ООН, способствуют сокращению войн и снижению насилия в целом. Стивен Пинкер, ученый и популяризатор науки, исследователь в области психолингвистики и когнитивных наук, в этом смыс-

---

<sup>1</sup> См.: Pinker S. The better angels of our nature: A history of violence and humanity. New York: Viking Books, 2011.

ле является репрезентативной фигурой. Его книга «Лучшее в нас: падение насилия в истории и его причины» – обстоятельный труд, где защищается обозначенная выше точка зрения. Ее опорой служат археологические и статистические данные, которые демонстрируют, что насильственная смерть в современном мире стала гораздо более редким явлением. Работа Пинкера отсылает к целому ряду исторических и культурных исследований, показывающих, что, даже учитывая обе мировые войны, смертность от чужой руки в новую и новейшую историю несоизмеримо ниже, чем, например, в первобытных культурах<sup>1</sup>. Естественно, позиция Пинкера уже была подвержена критическому рассмотрению. Критика в основном касалась слабых сторон его методологии и его склонности к грубым обобщениям. Я бы хотел развернуть критику его гипотезы о падении насилия с других позиций, через обращение к политической теории. Это позволит не только поставить под сомнение тезис о сокращении войн и насилия, но и очертить альтернативное видение ситуации.

Для Пинкера важным пунктом на векторе истории являются XVI–XVII века – период зарождения национального государства. Новое время предстает как точка отчета тенденции к стремительному сокращению насилия, а значит и войн в целом. Он обращается к Гоббсу, прочитывая его почти буквально – естественное состояние, *bellum omnium contra omnes* в свете данных археологической статистики предстает историческим фактом. Пинкер переносит теорию Гоббса из умозрительной перспективы в область реальной истории, за единственным исключением. Гоббс описывает жизнь в естественном состоянии «одинокой, бедной, беспросветной, звериной и кратковременной»<sup>2</sup>. Пинкер относит все эти эпитеты к жизни в архаичных обществах, кроме первого – даже тогда люди не существовали

---

<sup>1</sup> См., например: Gat A. *War in human civilization*. Oxford University Press, 2008; Keeley L.H. *War before Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

<sup>2</sup> Гоббс Т. *Левиафан*. М.: РИПОЛ классик, 2016. С. 182.

автономно, а объединялись в небольшие родоплеменные группы. Это уточнение, однако, не меняет сути дела.

Если мы обратимся к Гоббсу, не игнорируя огромную традицию комментариев к его текстам, то обнаружим, что «Гоббс не описывает реальные события, он почти не обращается к реальной истории, но он имеет в виду то, что происходит в действительности. В действительности же состояния мира сменяются состояниями войны, государства гибнут и вновь образуются, государства воюют между собой и одно захватывает, завоевывает другое. Когда начинается гражданская война, когда в ходе завоевания одно государство уже погибло, а новое на его руинах еще не создано, тогда состояние бывает естественным. Оно естественное и тогда, когда мы описываем небольшие группы людей, не составившие государства в силу малочисленности или дикости»<sup>1</sup>. Естественное состояние не есть исторический факт, хронологически предшествующий гражданскому состоянию, как его порой трактуют некоторые интерпретаторы.

Это не единственный случай, когда С. Пинкер обращается к известным текстам в попытке «пристегнуть» их к своей теории снижения насилия. Так, например, обращаясь к текстам Библии, он видит в них аналогию историческому процессу. Ветхий завет переполнен насилием и жестокостью, спектр социально санкционированных форм насилия на порядок шире, чем в новую эру. Новый завет в этом смысле намного более гуманный и не пестрит сценами войн и массовых убийств. Действительно, мы знаем, что христианская проповедь часто объясняет этот контраст тем, что природа человека стала менее грубой и меньше требует насилия со стороны Бога или других людей. Однако для Пинкера и его сторонников Спаситель – это в первую очередь национальное государство, «смертный Бог», по выражению Гоббса. Их эволюционистский пафос оказывается так же этатистским; «благородный дикарь» Руссо – не более чем химера разума, воспаленного мечтами о золотом веке.

---

<sup>1</sup> Филиппов А.Ф. Актуальность философии Гоббса // Социологическое обозрение, 2009. № 3. С. 111.

Остановимся подробнее на роли государства в истории насилия. Теории государства Нового времени говорят нам о том, что защита от страха и взаимного уничтожения – это цель суверенной власти. Тем не менее устранить страх совсем не представляется возможным, а значит уровень страха (который иногда производится с помощью насилия) в человеческом обществе необходимо *регулировать*, порой в сторону увеличения, ради сохранения существующего порядка; это нужно делать так, чтобы народ не проваливался в состояние множества – естественное состояние, и в то же время призрак «войны всех против всех» находился у него перед глазами.

Что касается легитимного и легализованного насилия, то оно существует в двух формах – полицейского контроля и войны. Если первая должна производиться постоянно ради обеспечения нормального функционирования политического тела, то война (по крайней мере, в рамках политической теории модерна) – это всегда событие, экстраординарная ситуация. А. Негри в этой связи отмечает: «Всем главным направлениям мысли того периода, как либеральной, так и нелиберальной, была присуща следующая идея: если ограничить войну конфликтами между суверенными общностями, то политика внутри каждой страны, по крайней мере – при нормальных обстоятельствах, будет свободна от войны. *Война считалась особым, исключительным состоянием*»<sup>1</sup>.

Война объявлялась одним суверенным государством другому и в конце концов заканчивалась победой какой-либо из сторон, перемирием или мирным договором. Если короче, задачей государства было регулирование насилия и обеспечение относительно мирного существования, за исключением особых периодов войны. Важно отметить, что мыслители, такие как Макиавелли, Гоббс, Спиноза, то есть те, кого принято относить к традиции политического реализма, считали войну лишь инструментом политики и, как справедливо отмечает Негри, подвергали критике понятие «справедливой войны», которая имела

---

<sup>1</sup> Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 17

широкое распространение в Средневековье: «...их намерение состояло не только в том, чтобы связать войну с межгосударственной политикой. Они хотели также отделить ее от других социальных сфер, в частности морали и религии»<sup>1</sup>. Смещение этих сфер придает насилию фундаментальный характер, которым оно на самом деле не обладает, являясь лишь инструментом человеческих действий. Все эти замечания важны для рассуждения о современных формах войны и насилия. Трудно не признать, что государство за столетия своего развития преуспело в плане технологий упорядоченного или организованного насилия. Результатом этого преуспевания, с точки зрения С. Пинкера, является снижение общего градуса насилия на планете до незначительных масштабов. Но так ли это в действительности? Приводит ли усовершенствование инструмента к тому, что им меньше пользуются, или все происходит с точностью до наоборот?

Ханна Арендт, автор одного из самых влиятельных на сегодняшний день исследований феномена насилия, отмечает присущий насилию парадоксальный характер. С одной стороны оно всегда иррационально, но с другой – «действует по модели целерационального действия (если использовать веберовскую терминологию) и должно иметь определенную цель, а, следовательно, может быть оправдано»<sup>2</sup>. Насилие имеет инструментальный характер и требует конкретной цели. Для национального государства, как мы уже показали, такой целью было сохранение суверенитета, организация мира внутри собственного тела и вытеснение войны в сферу межгосударственных отношений.

В современном мире, где демократия, в широком смысле, является единственной приемлемой формой государственного устройства, ситуация обстоит иначе. Распространение демократии, на которую возлагает надежды не только Пинкер, но и многие другие апологеты существующего порядка, согласуется

---

<sup>1</sup> Там же. С. 28.

<sup>2</sup> Арендт Х. О насилии. М.: Новое издательство, 2014. С. 46.

с упадком национальных государств и повсеместным переустройством политических отношений. За этими изменениями следуют новые цели, требующие насилия и новые способы его оправдания. Кроме того, на передний план выходят новые практики войны, более сложные и утонченные. Антонио Негри в работе «Множество: война и демократия в эпоху империи» проводит детальный анализ этих трансформаций. Во-первых, в условиях глобального пространства, где границы становятся условными, вытеснение насилия на периферию межгосударственных отношений не представляется возможным, ведь периферии как таковой больше нет, а значит логика управления насилием, которая была актуальна для национального государства прошлого, больше не применима. Война все более походит на второй вариант легитимированного насилия – полицейскую акцию, со всеми свойственными ей чертами.

Во-вторых, непосредственного физического подавления для достижения успеха в войне становится недостаточно, необходимо «доминирование по всему спектру, то есть сочетание военной силы с социальным, экономическим, политическим и идеологическим контролем»<sup>1</sup>.

Из этого вытекает третье – по сути главной и повсеместно применяемой формой насилия становится производство «послушного субъекта». Фактически, сегодня победа в войне одерживается только когда побежденный становится лояльным. Проблема в том, что «насилие может оставаться рациональным лишь тогда, когда преследует краткосрочные цели»<sup>2</sup>, когда есть начало войны и ее завершение; теоретики вроде Гоббса это хорошо понимали. Но производство послушного субъекта, полицейский контроль – это непрерывный процесс, требующий постоянного воспроизведения.

Из этого следует два вывода. Провести различие между войной и миром в новых обстоятельствах крайне затруднитель-

---

<sup>1</sup> Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 75.

<sup>2</sup> Арендт Х. О насилии. С. 92.

но. Сегодня война перестает быть «экстраординарной ситуацией», а оказывается *перманентным состоянием*. Более того, Негри усиливает это положение, констатируя, что современное общественное пространство насквозь пронизано войной, он видит в ней «устойчивую форму общественных отношений»<sup>1</sup>. Можно сказать, что если в Новое время война – это ярко вспыхнувший и быстро затухающий очаг насилия, то сейчас она больше походит на непрерывно тлеющие угли, то и дело раздуваемые необходимостью поддержания всеобщего порядка. Второй вывод связан с первым – мы наблюдаем триумфальное возвращение концепции «справедливой войны», от которой так старательно силилась избавиться политическая мысль модерна. Враг сегодня наделен характеристиками *зла*, а значит его уничтожение – это общезначимая и благая цель. Вместе с этим враг становится абстрактным – мировой терроризм, «опасные классы», несоблюдение прав человека etc. Победа в войне с этими противниками не является «краткосрочной целью», более того, у такой войны не может быть конца.

Подводя черту этому рассуждению, можно еще раз обратиться к тем данным, которые должны нас убедить в том, что ход истории направлен в сторону будущего, где нет места насилию. Мы видим, что насилие бывает не только чисто физическим, другие его формы активно используются и развиваются. Да, как показывает археологическая статистика, доля людей, погибших насильственной смертью, имеет тенденцию к снижению. Но, с другой стороны, вместе с ростом населения фактическое количество убитых только растет. В действительности, эти данные лишь показывают, что *реальный рост насилия* не поспевает за ростом населения земного шара. Сухие цифры статистики приносят пользу только в паре с аккуратной и тщательной их интерпретацией. Надежды на сокращение войн с помощью организующей силы государства тоже не бесспорны, ведь как показывает анализ, современная война все больше по-

---

<sup>1</sup> Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 24.

ходит на свои средневековые аналоги, не сходит на нет, а напротив все глубже пронизывает общественное устройство. Реальность такова, что сейчас мы более чем когда-либо нуждаемся в широких исследованиях современных форм насилия и войны.

## **ТОЛСТОЙ И КУРОСАВА: ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПОСТУПКА**

Выдающееся произведение Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» оставило большой след в истории культуры. Точное и подробное описание процесса постепенного умирания человека от неизлечимой болезни, мастерски показанное и с внешней, и с внутренней стороны, оказало влияние на больших деятелей философии, социологии и кинематографа. Известно, что Мартин Хайдеггер в своем *magnum opus* «Бытие и время» в качестве примера бытия-к-смерти использует именно случай Ивана Ильича; Макс Вебер, сравнивая смерть на войне и в обычной жизни, считал, что последняя всегда воспринимается как лишенная смысла, и также в качестве примера приводит это произведение Толстого. В данной работе нас будет интересовать то, как над этой темой размышляет классик японского кинематографа Акира Куросава, который по мотивам «Смерти Ивана Ильича» снимает одну из самых успешных своих картин «Жить» (*Ikiru*), в которой пытается показать нам ту же историю, но уже на японской почве. Насколько данная рефлексия над жизнью и умиранием отображает мысли Толстого, насколько сходно отношение к осознанию своей смерти у двух героев, с одной стороны русского чиновника, с другой – японского функционера, мелкого бюрократа, а также на какие мыслительные ходы побуждают нас два выдающихся автора, писателя и режиссера – на эти и другие вопросы попытаемся порассуждать в данной работе.

Иван Ильич Головин, небольшой чиновник, живущий в провинции обычной жизнью, которой он вполне доволен и к которой привык, оказывается в центре истории своей собственной смерти, которая постепенно и неуклонно все ярче вырисовывается по мере продвижения повести. Получая долгожданное повышение, он приобрел новую квартиру и в хорошем расположении духа принялся осуществлять там ремонт. Триггер, от которого болезнь внезапно обнаруживает себя, Толстой

вводит совершенно незаметно, бросает как бы невзначай: «Раз он влез на лесенку, чтобы показать непонимающему обойщику, как он хочет драпировать, оступился и упал, но, как сильный и ловкий человек, удержался, только боком стукнулся об ручку рамы. Ушиб поболел, но скоро прошел – Иван Ильич чувствовал себя все это время особенно веселым и здоровым. Он писал: чувствую, что с меня соскочило лет пятнадцать»<sup>1</sup>.

И вроде бы дальше жизнь идет у героя своим чередом, и, казалось бы, нет поводов для беспокойства, но вот легкая травма в боку начинает постепенно беспокоить его все больше, еще не переходя в боль, но вызывает определенную горечь во рту и приступы дурного настроения. Как справедливо замечает В.А. Рыбин<sup>2</sup>, его болезнь начинает приобретать все признаки рака желудка, и у главного героя картины Куросавы мы обнаруживаем тот же диагноз. Постепенно болезнь нарастает, и Иван Ильич вынужден столкнуться с ясной мыслью о своей смерти, которую он, однако, вначале отгоняет как наваждение, но от нее нельзя уйти: «Вдруг он почувствовал знакомую старую, глухую, ноющую боль, упорную, тихую, серьезную. Во рту та же знакомая гадость. Засосало сердце, помутилось в голове. “Боже мой, Боже мой! – проговорил он. – Опять, опять, и никогда не перестанет”. И вдруг ему дело представилось совсем с другой стороны. “Слепая кишка? Почка, – сказал он себе. – Не в слепой кишке, не в почке дело, а в жизни и... смерти”»<sup>3</sup>. Герой начинает чувствовать изоляцию от других людей, он ощущает себя один на один со своей болезнью, что заставляет задуматься его о смысле прожитой им жизни, точнее отсутствии этого смысла, что в конечном итоге делает из него “живого мертвеца”. Он не может принять тот ясный факт, что он умирает, в этом свете все казалось ему пустым и бессмысленным, вся жизнь пропиталась для него ложью: его брак, его карьера, дети, ничего не могло принести ему утешения.

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича, III.

<sup>2</sup> Рыбин В.А. Траектория Жизни в произведениях Л.Н. Толстого // Рефлексии: Журнал по философской антропологии. – 2010. № 1, С. 135

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича, V.

В конце концов, он начал искать утешение в крестьянине Герасиме, который был своего рода для него источником витальности, чистой жизни, рядом с которой неизбежность скорой его смерти на время забывалась: «С тех пор Иван Ильич стал иногда звать Герасима и заставлял его держать себе на плечах ноги и любил говорить с ним. Герасим делал это легко, охотно, просто и с добротой, которая умиляла Ивана Ильича. Здоровье, сила, бодрость жизни во всех других людях оскорбляла Ивана Ильича; только сила и бодрость жизни Герасима не огорчала, а успокаивала Ивана Ильича»<sup>1</sup>. Перед самой смертью у главного героя происходит небольшое просветление: осознав, что вся жизнь его была ложью, представляло собой «не то», он лишается страха смерти, вместо этого видит лишь свет. Толстой здесь дает нам один простой принцип – смерть бывает там, где есть жизнь, а когда жизнь кончается, то и смерти больше нет. Смерть поэтому связана с жизнью человека, с тем, *как* он жил, с теми смыслами, которыми он наделял свою жизнь, отсюда встает задача: «Как конкретно и научно, а не только с позиций социального блага и нравственного негодования раскрыть связь между неправильно прожитой жизнью и процессом умирания, не превращая установленную и художественно доказанную писателем закономерность в метафору, в случайное совпадение или в мистическую кару за плохое поведение?»<sup>2</sup>».

Главный герой картины Куросавы – Кандзи Ватанабэ – узнает о своей болезни почти в самом начале фильма. Ожидая очереди в больнице, он переговаривается с одним из пациентов, который рассказывает ему о том, что врачи могут лгать и не говорить, что человек болен раком желудка. Вместо этого у них заготовлены клише о том, что у больного лишь маленькая язвочка, и он может есть в принципе все, что пожелает, и диета тут не нужна. Придя на прием, Ватанабэ обнаруживает ту же самую аргументацию от своих врачей и приходит в отчаяние. Он понимает, что у него рак и настойчиво просит врачей прямо

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича, VII.

<sup>2</sup> Рыбин В.А. Траектория Жизни в произведениях Л.Н. Толстого. С. 138.

сказать об этом, однако они этого не делают. В короткой сцене после ухода Ватанабэ мы наблюдаем диалог, когда врач обращается к своим ассистентам с вопросом о том, чтобы они делали, если бы узнали, что жить им остается около полугода. Главный герой начинает отчаянно цепляться за поиск смысла в своей жизни: сперва он обращается к своему сыну, мысленно произнося его имя, но он не находит в нем отклика. Затем начинается целый фаустовский мотив путешествия-поиска себя, где в качестве Мефистофеля выступает писатель, который приоткрывает для него мир ночной жизни, однако и в нем главный герой не находит утешения. Осознание смысла приходит к нему, когда он решает, что сможет сделать еще что-то в этой жизни, и решает помочь просящим матерям побороть бюрократическую машину государства и сделать по их просьбе детскую площадку. Здесь возникает образ творческого поступка, который способен преобразовывать душу человека, чтобы он смог найти гармонию в себе самом. А. Кауфман в своем исследовании этой картины Куросавы пишет, что сама она в целом концентрируется на индивидуе и представляет его агентом социальных изменений. Индивид представляется героем, способным творить прекрасные деяния ради просвещения и модернизации общества<sup>1</sup>.

В самом названии двух произведений возможно увидеть своего рода противоположность двух аспектов: в работе Толстого значится слово «смерть», тогда как японское слово «*ikiru*» означает «жить», то есть Куросава выносит нам на первый план не смерть, а жизнь. Несмотря на сходный социальный статус двух героев – они оба являются чиновниками невысокого ранга, отношение к своей смертельной болезни изначально также разное. Иван Ильич не принимает свою болезнь до тех пор, пока очевидность того, что он умирает, не становится ясна для всех. Он все равно не может принять этого, но это заставляет его задуматься о своей жизни и увидеть ее внутреннюю ложь. Кандзи Ватанабэ сразу же признает смертельный статус

---

<sup>1</sup> Kaufman A. A study of Kurosawa's *Ikiru*, part 1 // *Offscreen*. Vol. 13, no. 4. April 2009.

своей болезни и начинает искать путь спасения души. Он пускается в фаустовское путешествие, где в конце концов осознает значимость деяний ради кого-то, что, в свою очередь, преобразует его душу. Герой Толстого бездействует: вся его активность осуществляется в его мыслях, его метания, переживания очень тонко отображены автором, однако герой не может найти источник ни в себе самом, ни в других, чтобы поменять свою жизнь.

Тем не менее оба произведения преследуются двумя общими мотивами: одиночества, изоляция от других, и стремления к источнику жизни, к витальности. Оба героя отчуждены от своих семей, от своих коллег, от всего вокруг. Они находятся наедине со своей смертельной болезнью. Попытки найти утешение в семьях не увенчаются успехом: семья представляется в жизни обоих как нечто искусственное, слепо созданное по инерции судьбы, а работа, в которой герои находили свое успокоение, в итоге тоже не приносит абсолютно ничего.

В попытках преодолеть изоляцию герои обращаются к источнику «живого», в случае Ивана Ильича это крестьянин Герасим, который готов много времени проводить со своим барином, а в случае Ватанабэ, это его подчиненная, молодая Тое, которая единственная на его работе ведет себя живо, естественно и без всякой напускной важности. Ватанабэ ищет в ней путь спасения: «Ватабэ отчаянно пытается преодолеть чувство изоляции через общение с Тое. Его глубокое желание копировать ее “живость” выражается в честном, наивном вопросе: “Как я могу быть как ты?”<sup>1</sup>. Однако ее поведение, как и поведение Герасима, не является формой обнаружения себя, открытия своей личности и смысла жизни, о котором вопрошают герои. Подобное поведение – живость и открытость, являются их естественной, не опосредованной формой поведения. Героям поэтому не удается найти у них понимания и отдачи.

Еще один связанный с этим лейтмотив – противопоставление жизни бюрократическому аппарату государства. В самой начальной сцене фильма мы видим, как работает эта машина:

---

<sup>1</sup> Ibid.

женщин, что пришли в комитет по связям с общественностью, где работает Ватанабэ, с просьбой о том, чтобы им организовали детскую площадку, отправляют по многочисленным инстанциям, что выливается в бессмысленное круговое циркулирование, замкнутость. В том же ключе критикуется это и у Толстого, причем такое замкнутое на само себя повторение характеризуется как нечто неживое. В.А. Рыбин в своей статье проводит анализ живого и мертвого в творчестве Толстого и показывает нам, что мертвое характеризуется механичностью, самоповторяемостью: «Прежде всего, неживое противостоит живому как активно действующая, даже рукотворная и человекоподобная, но чуждая людям сила. В “Войне и мире” она представлена образом Наполеона, описывая которого Толстой постоянно подчеркивает присущее ему “автоматное” начало, уподобляющее его заводному механизму... Причем, главный порок этой формы псевдожизни состоит не столько в ее “автоматности” и “повторяемости” (эти свойства – достоинство любого механизма), сколько в том, что повторяется и дублируется некая *замкнутая на себя самость, нацеленная на воспроизводство только одного – самой себя*»<sup>1</sup>.

Как и Ленин, Толстой был критиком государства как аппарата репрессии и подавления. Для него в политическом пространстве невозможно обнаружить Жизнь, как противоположность мертвому. Государство готово угнетать и бросать людей на смерть ради своих ложных принципов: «Самая жестокая, ужасная шайка разбойников не так страшна, как страшна такая государственная организация. Всякий атаман разбойников все-таки ограничен тем, что люди, составляющие его шайку, удерживают хотя бы долю человеческой свободы и могут воспротивиться совершенно противных своей совести дел. Но для людей, составляющих часть правильно организованного правительства с войском, при той дисциплине, до которой оно доведено теперь, для таких людей нет никаких преград. Нет тех ужасающих преступлений, которые

---

<sup>1</sup> Рыбин В.А. Траектория Жизни в произведениях Л.Н. Толстого. С. 139.

не совершили бы люди, составляющие часть правительства, и войска по воле того, кто случайно (Буланже, Пугачев, Наполеон) может стать во главе их»<sup>1</sup>.

Даже если государство обладает полезными функциями как спланирующая народ сила, создающая армию и флот, дающая образование, для Толстого государство всегда будет элементом подавления и репрессий, а значит будет представлять из себя потенциально силу, противоположную Живому. Однако, как справедливо замечает Вальтер Галли<sup>2</sup>, Толстой не ставит проблему организованного политического действия, как некоторой оппозиции государству, и в этом их сходные позиции с Лениным заканчиваются. Однако он выделяет важность роли идеологии, своего рода «гипноза», которому подвергаются люди, живущие в государстве. Его пассажи о гипнозе удивительным образом пересекается с грамшианским представлением о культурной гегемонии, которая, однако, выставляется Толстым в ярко-негативном ключе: «Третье средство есть то, что я не умею назвать иначе, как гипнотизация народа. Средство это состоит в том, чтобы задерживать духовное развитие людей и различными внушениями поддерживать их в отжитом уже человечеством понимании жизни, на котором зиждется власть правительств. Гипнотизация эта в настоящее время организована самым сложным образом и, начиная свое воздействие с детского возраста, продолжается над людьми до их смерти»<sup>3</sup>.

Таким образом правительство устанавливает власть над умами людей на базовых и повседневных уровнях. Это негативный снимок того, что Грамши называл моментом гегемонии: который, наоборот, призван повысить культурный и моральный облик народа, чтобы подготовить его к политическим преобразованиям. Партия как новый Государь для Грамши должна также заняться вопросами формирования «нравствен-

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Царство Божие внутри Вас // Полное собрание сочинений, в 90 томах. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. Т. 28. С. 246.

<sup>2</sup> Gallie W.B. *Philosophers of Peace and War*. Cambridge University Press, 1978. P. 128.

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Царство Божие внутри Вас. С. 153.

ной и духовной реформы, то есть религиозному вопросу или мировоззрению»<sup>1</sup>.

Как и у Толстого, у Грамши гегемонистский аппарат государства для своего успешного функционирования должен иметь в виду эти аспекты гражданской жизни людей. Тем не менее для итальянского марксиста здесь скрыта потенциальная возможность для революционной политики: подобно Макиавелли, он дает свои наставления для нового Принципа – коммунистической партии, которая, используя предложенные им методы, которые он иногда кратко описывает как «позиционную войну», позволяет достичь момента гегемонии.

Для Толстого же картина государственной жизни, представленная им, является совершенно негативной, и с ним нельзя бороться на его же собственном поле. Государство влияет на то смыслополагание, которое люди выстраивают в своей повседневной жизни. Обличая современную религию, патриотизм, Толстой показывает, как эти ложные чувства воспитывают в человеке слугу государственного аппарата, который не только лишает человека свободы, но и в каком-то смысле самой жизни.

Лишение жизни, превращение существования человека в нечто бессмысленное, уже неживое позволяет увидеть в моралистическом, глубоко индивидуальном повествовании о смерти Ивана Ильича политические коннотации. Под воздействием государства молодые люди «уже перестают быть людьми, а становятся бессмысленными, покорными гипнотизатору машинами»<sup>2</sup>. А ведь как мы помним, именно в детском и молодом возрасте у человека еще остается достаточный запас жизненной энергии, которая реализуется в адекватном воспроизводстве смыслов, выстраивании траектории жизни. Иван Ильич на смертном одре вспоминает, что именно там, далеко в детстве и в юношестве, еще оставалось что-то живое, настоящее, кото-

---

<sup>1</sup> Грамши А. Тюремные тетради // Грамши А. Избранные произведения, в 3-х томах/ М.: Издательство иностранной литературы, 1959. Т. 3. С. 117.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Царство Божие внутри Вас. С. 154.

рое впоследствии невосвратимо угасло. Герой Куросавы, ощущая себя «живой мумией», ищет общения с Тое, которая представляется ему живой, естественной и полной энергии. Государство же, как пишет Вальтер Галли, несмотря на всю свою силу, остается «подозрительно безжизненным»<sup>1</sup>.

Итак, если бюрократический аппарат государства противопоставляется Жизни, и является отчасти проводником неживого, то возможно ли человеку, который уже находится в пропасти, ведущей к концу, совершить творческий акт, способный преобразовать душу и в определенной степени вернуть смысл в свою жизнь? Герой Куросавы в конце концов приходит к такому открытию. Он находит в себе силы совершить творческий поступок и через него преобразить свою душу и найти успокоение в душе. Творческий акт создания детской площадки символизирует достижения единства души и тела, мысли и действия<sup>2</sup>. В этом поступке проступает новая инициатива, что полностью выбрасывает Ватанабэ из «гипноза», навязываемого бюрократической машиной государства, это действие производит новое начинание, которое связано с рождением героя. Рождение героя есть его спасение от оков прошлой жизни, которая уже стала смертью. Хотя герой Куросавы и умирает в конце, однако эта смерть для внутреннего мира героя уже наделяется внутренним смыслом.

Ханна Арендт в своем ключевом труде *Vita Activa* связывает понятие поступка с рождаемостью (*natality*). Поступок в подлинном смысле, как политическое действие – третья и наиболее свободная сфера деятельной жизни вообще, связана всегда с привнесением нового в мир, с рождаемостью. Как пишет Арендт: «Новое начало, приходящее в мир с каждым рождением, лишь потому способно достичь значимости в мире, что пришельцу присуща способность самому вносить новую инициативу, т. е. поступать. В смысле инициативы – полагания *initium* – элемент действия, поступка таится во всякой человеческой деятельности, и это означает ни что иное, как именно

---

<sup>1</sup> Gallie W.B. *Philosophers of Peace and War*. P. 128.

<sup>2</sup> Kaufman A. *A study of Kurosawa's Ikiru*, part 1.

то, что ВСЮ эту деятельность ведут существа, пришедшие в мир через рождение и подчиненные условию рождаемости»<sup>1</sup>. Таким образом, то, что Куросава представляет в своей картине как творческий акт создания детской площадки, может быть интерпретировано именно в этом ключе. Ватанабэ тем самым вносит новое в мир, его поступок не только делает что-то для других людей, его поступок, прежде всего, направлен на преобразование своей собственной личности, которая позволяет вновь обрести утраченное качество жизненности. Посредством поступка, связанного с рождаемостью, новой инициативой Ватанабэ на короткий промежуток перестает быть «мумией», его бессмысленное умирание таковым больше не является. В финальной сцене мы видим, как дети играют на площадке, а на мосту, неподалеку от этого места, виднеется смутная фигура в шляпе и в пальто – образ героя на протяжении всего фильма. Хотя мы и видим похороны героя, но в конце режиссер дает нам намек, что герой обрел не столько смерть и пустоту бессмысленности в самом конце, сколько новое рождение. Таким образом, в отличие от Ивана Ильича, который лишь осознал бессмысленность своей жизни, увидел, что в ней было неправильно, но не смог сделать что-либо, чтобы морально преобразовать свою личность, то герой Куросавы достигает этого посредством вполне осязаемого акта творческого поступка, через который вновь возможно обрести жизненность и рождаемость. И в этой точке наступает момент, когда исчезает страх смерти и сама смерть, что у Ивана Ильича наступает только в самый последний момент его жизни: «Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Арендт Х. *Vita Activa, Или о деятельной жизни*. СПб: Алетейя, 2000. С. 16.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. *Смерть Ивана Ильича*, XII.

## ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ В ФИЛОСОФИИ АНАРХИЗМА

Анархизм – политико-философское учение, которое признаёт государственную власть и другие авторитарные структуры несправедливыми, пагубными и нежелательными. Выдвигая свой собственный проект социального устройства – общество без принуждения, построенное на свободной ассоциации, сотрудничестве и горизонтальной форме организации, – анархизм вынужден, прежде всего, иметь дело с нынешним, авторитарным состоянием общества, при котором многие виды отношений построены на принуждении. Поэтому философский анархизм подвергает власть радикальной критике, а анархизм как политическая практика вынужден активно противостоять авторитарным структурам.

Исторически это противостояние принимало разные формы – как мирного протеста и акций гражданского неповиновения, так и актов террора и вооружённого восстания. Анархисты второй половины XIX и начала XX веков приобрели дурную славу, осуществляя террористические акты против европейских и американских чиновников и буржуазии (например, террористами-одиночками в 1894 г. был зарезан президент Франции Сади Карно, а в 1901 г. – застрелен президент США Уильям Мак-Кинли). Многие теракты осуществлялись с применением бомб, убивавших десятки посторонних человек. Внутри анархистской теории того времени существовало несколько тенденций и принципов, которые оправдывали революционное насилие: *повстанческий анархизм* ставит в центр анархистской тактики осуществление вооружённого восстания; *иллегализм* исповедует презрение к законам во имя эффективной борьбы с государством и буржуазией; «*пропаганда делом*» (*propagande par le fait*) рекомендует для распространения анархистских идей акты прямого действия, которые исторически чаще всего были актами насилия.

На другом полюсе анархистской теории находятся авторы, которые отвергают насилие на моральных и философских ос-

нованиях. Их принято объединять под названием *анархо-пацифистов*. Элементы анархо-пацифизма можно найти в работах Генри Торо и Махатмы Ганди, но наиболее значительным представителем этого направления считается Л.Н. Толстой (хотя сам писатель не называл себя анархистом). Поскольку теоретики и практики анархизма, как видно, придерживались разнообразных, зачастую взаимоисключающих взглядов на насилие, необходимо произвести обзор важнейших аргументов по этой проблеме и представить общие теоретические соображения, которые помогли бы прояснить, соответствует ли тактическое насилие идеалам анархизма.

В трактате «Исследование о политической справедливости и её влиянии на мораль и счастье» (1793) первый анархист Нового времени Уильям Годвин указывает на правительство как на главный источник насилия и пороков<sup>1</sup>. Лучший способ изменить несправедливую систему – не насилие, а пропаганда своих убеждений, ведь «распространение истины представляет наиболее могущественное средство»<sup>2</sup>. Если наши взгляды на пагубность правительства и автономию личности являются истинными и соответствующими идеалу справедливости, рано или поздно с ними согласятся все. «Я должен стремиться не к тому, чтобы насильственно изменить учреждения, но к тому, чтобы доводами разума изменить идеи»<sup>3</sup>. Если мы убедимся в правильности какого-либо положения, «оно неизбежно окажет влияние на наше поведение»<sup>4</sup>. Наконец, приняв верные взгляды, мы должны перейти к такому состоянию общества, где личность станет неприкосновенной, и «будет неизвестно, что такое насилие»<sup>5</sup>. Помимо общего морального осуждения насилия, Годвин рассматривает его как иррациональное явление, которое недостойно разумных граждан, стремящихся изменить общество. Только через просвещение, то есть принятие разума

---

<sup>1</sup> Годвин В. О собственности. М.: Издательство Академии наук СССР, 1958. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 166.

<sup>3</sup> Там же. С. 159.

<sup>4</sup> Там же. С. 166.

<sup>5</sup> Там же. С. 134.

как движущего начала человеческой деятельности все иррациональные стороны жизни, включая насилие и правительство, исчезнут, и произойдёт это естественным и мирным путём.

Работа Годвина над «Исследованием» велась в разгар Французской революции, поэтому модель, которую предлагает автор, представляет собой заочную критику радикальных насильственных преобразований, которые происходили во Франции. Тем не менее во взглядах на государство Годвин радикальнее, чем практически все теоретики революции и Просвещения, поскольку отвергает необходимость правительства как такового.

Перейдём к рассмотрению анархо-пацифистского взгляда на насилие, который представлен в мысли Л.Н. Толстого. Духовный кризис, который Толстой пережил в конце 1870-х годов, заставил его пересмотреть свои взгляды на государство, церковь, христианскую религию и насилие. Одним из плодов этой работы стал трактат 1884 года «В чём моя вера?», где впервые подробно излагается знаменитое учение о непротивлении злу силою. Русский писатель отталкивается от буквального – по его мнению, истинного, простого и неискажённого интерпретациями – толкования места из Евангелия от Матфея: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:38-39).

Общее мнение об этом императиве и о Нагорной проповеди в целом таково: Христос предлагает нам идеал, к которому следует стремиться, но который является недостижимым в «реальных» условиях человеческого социума. Одно из возражений – идеал ненасилия противоречит человеческой природе. Но разве, спрашивает Толстой, люди не испытывают отвращения, когда им приходится видеть страдания других? Если изъять людей из контекста государственных институтов, ни один судья не решится задушить того, кого он приговорил к смерти, ни один начальник не лишит человека свободы, ни один солдат не решится ранить противника. «Всё устройство нашей жизни, весь сложный механизм наших учреждений, имеющих целью насилие, свидетельствует о том, до какой степени насилие про-

тивно природе человека»<sup>1</sup>. Но существует «сложнейшая машина государственная и общественная», назначение которой в том, чтобы «разбивать ответственность совершаемых злодейств» – то есть освободить тех, кто совершает насилие, от груза ответственности и чувства вины за свои поступки.

Государственные и социальные институты легитимируют насилие в нашей душе. «Одни пишут законы, другие прилагают их, третьи муштруют людей, воспитывая в них привычки дисциплины, т. е. бессмысленного и безответного повиновения, четвертые эти самые вымуштрованные люди – делают всякого рода насилия, даже убивают людей, не зная зачем и для чего»<sup>2</sup>. Всё это совершается во имя «порядка», «правосудия», «добра». Но разве те, против которых направлено насилие, не могут оправдать свои действия теми же самыми соображениями? И разве то, что против них применяется насилие, не даёт им карт-бланш на ответное сопротивление? Жизнь людей, «в душу которых вложена жалость и любовь друг к другу», проходит в бесконечном круговороте зверств, преступлений и страдания, и не учение Христа о непротивлении злу, а этот мир, учреждённый людьми, есть мечта – «самая дикая, ужасная, бред сумасшедшего, от которого стоит только раз проснуться, чтобы уже никогда не возвращаться к этому страшному сновидению»<sup>3</sup>. Чтобы проснуться от этого сновидения, необходимо принять закон бога и человека, простой, единственный и вечный: не противься злу.

Следующий аргумент, который будет рассмотрен – взгляды итальянского анархо-коммуниста и соратника Михаила Бакунина Эррико Малатесты. В апреле 1895 года Малатеста опубликовал статью «Насилие как общественный фактор» (*Violence as a Social Factor*) в британской газете Факел (*The Torch*). Статья была ответом на критику революционного насилия со стороны анархо-пацифиста Т.Х. Белла. Малатеста начинает с

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. М.: Государственное издание художественной литературы, 1957. С. 332.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 333.

указания на морально разлагающий (corrupting) характер насилия как формы отношения между людьми. Насилие развивает в нас худшие антисоциальные аффекты: жестокость, ненависть, жажду мести, дух угнетения и тирании, презрение к слабым, раболепство перед сильными. Насилие во имя благих целей – такое же зло, как и любое другое насилие. Оно также развращает тех, кто прибегает к нему, и мы знаем множество примеров, когда люди и объединения, провозглашавшие свою приверженность идеалам свободы и справедливости, благодаря насилию сами становились угнетателями. Малатеста осуждает некоторых современных анархистов, которые, похоже, забыли об этой опасности. Эти «ultra-authoritarians» с пренебрежением относятся к человеческой жизни, но при этом упорно называют себя анархистами. Анархисты должны руководствоваться уважением к свободе и жизни другого, и, возможно, когда-то эти проповедники насилия пришли в анархистское движение под влиянием этого идеала, но ожесточённая борьба извратила их моральный уклад, сделав их людьми, которые готовы оправдывать худшие преступления. Поэтому в любой момент революционеры должны помнить о разлагающей природе насилия.

Что собой представляет нынешнее общество, и что есть анархия – далее задаётся вопросом Малатеста. Социалисты проповедают общественное состояние, которое, как они полагают, будет более совершенным по сравнению с текущим государственно-капиталистическим укладом. Анархисты отрицают то, что этот лучший уклад может быть навязан людям насильственным образом так же, как сейчас нам навязано государственное состояние. «Мы желаем, чтобы каждая общественная группа внутри пределов, установленных свободой других, могла экспериментировать и жить в соответствии с таким образом жизни, который она сочтёт наилучшим»<sup>1</sup>. Если бы государство не отнимало у нас этого права, анархистам было бы не на что жаловаться. Но ситуация обстоит иначе: один лишь буржуазно-

---

<sup>1</sup> Graham Robert (ed.). Anarchism : a documentary history of libertarian ideas. Volume one : from anarchy to anarchism (300 CE to 1939). Montreal-New York-London: Black Rose Books, 2005. P. 163.

бюрократический класс обладает монополией на власть и капитал и использует эту власть, что принудить людей к эксплуатирующему труду и жизни внутри авторитарной иерархии. В такой ситуации никакие эксперименты по созданию более справедливого общества не возможны. Государство и капитал первые осуществляют насилие по отношению к нам, рабочим, не позволяя устроить свою жизнь на началах справедливости и свободы, и поэтому мы имеем право сопротивляться. Мы должны помнить об опасностях насилия, но полагаться только на пассивное сопротивление означает предоставлять неограниченные возможности угнетателям. «Необходимое насилие» не должно превращаться в жестокость. «Давайте не будем упускать из виду, что наша борьба вдохновлена любовью, а не ненавистью»<sup>1</sup>, призывает Малатеста. Насилие для итальянского анархиста – лишь средство в борьбе справедливости против зла (right against wrong).

Мы кратко рассмотрели три взгляда представителей классического анархизма на проблему насилия: (1) Годвин: отрицание насилия как аморального, неэффективного и иррационального – мирный переход к анархии через просвещение; (2) Толстой: отрицание любого насилия, непотворение злу; трактовка насилия как источника всякого зла – отказ участвовать в работе государственных учреждений ввиду того, что их назначение – легитимировать насилие; (3) Малатеста: признание насилия злом, к которому тем не менее должно прибегнуть ради революционного преобразования общества; предостережение о границах насилия, которое в ходе этого преобразования не должно переходить границы необходимого.

Все эти три аргумента являются по-своему уязвимыми. Годвин полагает, что в ходе свободной конкуренции идей всегда побеждает наиболее рациональная и нравственная идея. Это весьма наивная позиция. Исторически (в том числе после смерти Годвина) и правители, и массы часто подпадали под влияние идеологий, которые не соответствуют идеалам гуманизма. Более того, власть создаёт разнообразные контр-нарративы, кото-

---

<sup>1</sup> Ibid.

рые оправдывают существование различных иерархий, в том числе государственной. Например, патриотический нарратив, критике которого посвятил так много труда Толстой, является чрезвычайно устойчивым, токсичным и иррациональным. Власть внедряет «ценности» патриотизма начиная с младших образовательных ступеней. Во многих государствах существуют законы, которые наказывают граждан за «неуважение» к государственным символам, то есть недостаточную лояльность к государствам. Несомненно, такая ситуация не похожа на свободную конкуренцию идей, ведь авторитарная идея обладает, как сейчас бы сказали, сильным «административным ресурсом», а либертарная окружена негативными коннотациями (языковой стереотип «анархия – это беззаконие», который присутствует в обыденном словоупотреблении). Наконец, аргумент Годвина эксплицитно и имплицитно отталкивается от мифа Эпохи Просвещения о едином рациональном субъекте, который всегда склоняется перед доводами разума; другими словами, это точка зрения, что, если мы обладаем верными доводами, мы всегда сможем убедить другого. Исходя из этой позиции, Годвин заявляет, что необходимость в правительстве постепенно исчезнет сама собой по мере развития автономии индивидов и распространения либертарных идей. Посылки, на которых Годвин делает это заключение, сами требуют доказательства.

Рассматривая позицию Л.Н. Толстого, необходимо ради чистоты аргументации отвлечься от религиозных корней его позиции. Зло у Толстого практически синонимично насилию: «Как огонь не тушит огня, так зло не может потушить зла»<sup>1</sup>. Другими словами, нельзя противостоять насилию, противодействуя ему насилием.

Хотя невозможно не признать, что общество, пронизанное принудительными иерархиями, действует в режиме порочного круга: различные акторы, стоящие на разных уровнях этих иерархий, непрерывно испытывают и производят несправедливость по отношению друг к другу, заражая друг друга кон-

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. М.: Государственное издание художественной литературы, 1957. С. 334.

формными поведенческими моделями и легитимируя их. Но из посылки, что насилие и несправедливость вызывают насилие и несправедливость не следует, что отсутствие сопротивления насилию приведёт к его исчезновению. Насилие, не встречая сопротивления, само воспроизводит и приумножает себя: рабовладельцы желают захватить как можно больше рабов; капиталисты желают платить рабочим меньше и заставлять их работать больше; правительства желают укрепить свою власть и распространить её на большее количество людей. Во вполне христианском ключе Толстой видит добро и зло как моральные константы, вечные духовные начала в человеке. Исходя из этого, он заявляет, что насилие должно у всякого человека вызывать отвращение, и только замутняющий моральное сознание государственно-социальный механизм препятствует этой реакции. Возражая, можно сказать, что мы всегда находимся в своём культурно-историческом контексте, «классовом сознании», «биографической ситуации» и прочих трансценденталистских структурах, которые зачастую заставляют нас видеть насилие как необходимое, справедливое и даже желательное. И именно пребывание внутри этих структур является психологически и морально естественным, а не положение, внешнее по отношению к конформной моральной установке (пробуждение от «страшного сновидения», как его называет Толстой).

Позиция Малатесты исходит из следующего силлогизма: насилие – это зло. Власть является основным источником насилия. Анархисты ведут борьбу за общество без насилия. Поэтому анархисты должны бороться с властью. Такая позиция является достаточно парадоксальной: анархисты желают общества без принуждения, но при этом сами прибегают к насилию. Малатеста отвечает на это, что мы уже находимся в состоянии войны, что государство первое атаковало нас, поэтому мы имеем права защищаться – не забывая при этом о неизменно разлагающем характере насилия. Оставим в стороне тактические возражения (например, «на насилие со стороны революционеров государство отвечает ещё большим насилием») и рассмотрим аргумент по существу. Проблема насилия – это в том числе проблема *оправдания* насилия, то есть обоснование, почему не-

кто имеет право прибегать к насилию. Государство, согласно классическому определению Вебера, это политический союз, который «с успехом пользуется монополией легитимного физического принуждения для осуществления порядка»<sup>1</sup>. Из определения Вебера видно, что государство легитимирует своё право на насилие «поддержанием порядка». Это лишь одна из стратегий легитимации, которую может использовать государство. Оно так же может оправдать своё право на применение насилия чем угодно, например, соображениями расовой чистоты. В любом случае, государство (и принудительная власть в целом), какое бы оправдание оно ни приводило, не может отказаться от насилия, оно всегда поддерживается насилием и не существует без насилия. Например, Вебер отмечает, что насилие – это сущность политического союза, которая «в определённых обстоятельствах превращается в самоцель»<sup>2</sup>. Поэтому легитимация государственного насилия не менее зыбка, чем легитимация самого государственного состояния: если насилие является необходимым для существования политического союза, тогда любое оправдание насилия является второстепенным и зависящим от контингентных обстоятельств.

Тогда как оправдывают своё насилие анархисты? Первая стратегия уже была упомянута – это право на самооборону от инициированного государством насилия. В таком случае любое принуждение, любое формальное требование со стороны государства должно быть признано несправедливым, поскольку оно первым нарушает нашу личную автономию. Отрицая легитимность этого требования, мы отказываемся от всех остальных возможных привилегий и преимуществ от жизни в государстве, поскольку отказываемся «играть по правилам». Некоторым образом, мы находимся в заложниках у государства: в обмен на социальные блага оно принуждает нас согласиться на то, чтобы быть управляемыми.

---

<sup>1</sup> Вебер М. Основные социологические понятия // Теоретическая социология: Антология, в 2 ч. Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 138.

<sup>2</sup> Вебер М. Основные социологические понятия. Ч. 1. С. 139.

Главное возражение против позиции Малатесты может быть следующим: существуют комплексные структуры принуждения, такие как экономическое принуждение при капитализме. Сопротивление этим структурам может быть мирным. Когда мы прибегаем к насильственному сопротивлению, оно всегда направлено на конкретных агентов власти, которые являются её инструментами, но не источниками. Мы не устраняем *само* принуждение, мы не боремся с иерархией как таковой, когда атакуем её агентов. Другими словами, иерархии – это форма отношения между людьми, устойчивая структура в общественном сознании, и мы не можем разрушить эту структуру насилем. Насилие является не просто неэффективным, но и противным самой цели анархизма, который стремится к достижению общества без принуждения. Действительно, как утверждает Толстой, насильственная борьба против власти выглядит как попытка потушить огонь огнём. Но Толстой призывал к отказу от всякого сопротивления злу. Мы не должны смешивать сопротивление и насилие: существует возможность отбросить насилие, не отказываясь при этом от сопротивления. История XX века показывает, что разнообразные общественные движения, стремящиеся к социальной справедливости, достигли наибольших результатов, используя тактику именно мирного протеста.

В данной работе мы рассмотрели и подвергли критике лишь три позиции анархистских авторов по проблеме насилия. Все эти позиции являются уязвимыми, но все они также предлагают важные идеи о природе авторитарного состояния и методах его преодоления. Все анархисты сходятся в том, что главным источником насилия является власть. Поскольку цель анархизма – безвластное общество, насилие внутри анархизма представляется морально нелегитимизируемой практикой – таким же морально нелегитимизируемым институтом, по мнению анархистов, является и государство<sup>1</sup>. Как пишет современный ис-

---

<sup>1</sup> О невозможности моральной легитимации государства см.: Wolff Robert Paul. In defense of anarchism. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998; McLaughlin Paul. Anarchism and Authority. A Philosophical Introduction to Classical Anarchism. Aldershot: Ashgate, 2007.

следователь Питер Маршал, «после своего в какой-то степени катастрофического прошлого [анархистам] удалось осознать глупость попыток достичь мирных целей насильственным способом. Насилие – без сомнения, метод невежественных и слабых, и чем более просвещёнными люди становятся, тем менее они прибегают к принуждению»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Marshall Peter. Demanding the Impossible: A History of Anarchism. London, New York, Toronto and Sydney: Harper Perennial, 2008. P. 638.

## **ВОЙНА И МЕДИА. ВОПРОС О СОБЫТИЙНОМ СТАТУСЕ СОВРЕМЕННОЙ ВОЙНЫ**

2 августа 1990 года начинается война в Персидском заливе, которая стала знаковой сразу по нескольким направлениям. Во-первых, в ходе этого конфликта наблюдалось невиданное до сей поры применение в боевых действиях авиации и дорогого высокоточного оружия. Во-вторых, этот конфликт как никакой прежде получил освещение в масс-медиа, за что даже был прозван «телевизионной войной».

В 1991 году в газетах *Liberation* и *The Guardian* Жан Бодрийяр публикует три своих эссе: «Войны в Заливе не будет», «Война в Заливе идет на самом деле?» и «Войны в Заливе не было», которые легли в основу труда, где были собраны все три эссе. Статьи вызвали скандал, что сделало Бодрийяра по настоящему популярным по всему миру. Бодрийяр засомневался в истинно происходящем характере войны, для него она не представляла собою событие, а событийный характер ей могли придать средства массовой информации. Свое первое эссе он начинает следующими словами: «С самого начала было ясно, что это война, которая никогда не произойдет. После горячей войны (кровопролитный вооруженный конфликт), после холодной войны (равновесие страха) настало время мертвой войны – размороженной холодной войны, которая не оставила нам выбора, кроме как схватиться с трупом войны, сделала неизбежным контакт с этим разлагающим мертвецом, которого уже никому в Заливе не воскресить»<sup>1</sup>. Если верить Бодрийяру, именно масс-медиа были призваны для проведения ритуалов воскрешения над «разлагающимся трупом» войны, а если и не вернуть ее к жизни, то провести косметические улучшения, подобно тому как это делали мастера *post-mortem* фотографии. Но прежде чем писать некролог войне, попробуем разобраться в том, как она

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было. М.: РИПОЛ классик, 2016. С. 13.

пришла к смерти и в действительности ли имеет смысл говорить о ее кончине.

Война всегда имела статус события, которое не могло не привлекать внимание. Средства коммуникации, в свою очередь, имели огромное значение для успешного ведения войны, также они были важны для администрирования захваченных территорий. Роль медиа в информировании населения о военных действиях изначально была не так высока. О тесном сплетении войны и средств коммуникаций говорит Маклюэн, когда интерпретирует миф о Кадме, который стал для него древним сюжетом демонстрирующем то, как фонетический алфавит менял структуру политической власти: «Греческий миф об алфавите гласил, что Кадм – царь, которому будто бы принадлежала заслуга введения в Греции фонетического алфавита, – посеял зубы дракона, и когда они взошли, из них вышли вооруженные воины. Как и любой другой, этот миф емко резюмирует продолжительный процесс в мгновенной вспышке озарения. Алфавит означал власть, авторитет и контроль военных структур, способных действовать на расстоянии. Сочетавшись браком с папирусом, алфавит возвестил о конце стационарных храмовых бюрократий и жреческих монополий на знание и власть»<sup>1</sup>. Более того, история знала множество успешных завоеваний, но закрепить их удавалось немногим. Одним из таких примеров является Римская империя, которая, согласно мнению представителей Торонтской школы, достигла успехов в администрировании больших территорий благодаря медиумам папируса и фонетического алфавита. Иннис, который первый заметил данную тенденцию, писал, что «подъем абсолютизма в бюрократическом римском государстве отражал влияние письма и поддерживался увеличением производства папируса»<sup>2</sup>. Маклюэн же поддерживает своего учителя тем, что говорит о прямом влиянии алфавита и папируса на характер римской военной ор-

---

<sup>1</sup> Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2014. С. 93–94.

<sup>2</sup> Innis H. Empire and communications. Toronto: Press Porcepic Limited, 1986. P. 104.

ганизации и имперской инфраструктуры: «связанный с фонетическим алфавитом, папирус стал основой огромной сети прямых дорог, которая придала особый характер военной организации римлян. Папирус требовался для руководства армией из бюрократического центра»<sup>1</sup>.

Важность коммуникации во время военных действий со временем все возрастает, и для этого подключаются все более современные средства – от почтовой корреспонденции до телеграфа и радиопередачи.

Итак, вполне ясна важность средств коммуникации в налаживании сообщения между подразделениями военных, а также в администрировании захваченных территорий, но какую роль играла война в коммуникативных практиках обывателя и вызывала ли она у него живой интерес? Или же мы можем обнаружить «труп» войны еще раньше?

На самом деле, выяснить это можно косвенным путем. Василий Гатов, связывающий развитие медиа с историей городов, о коммуникации в римской империи говорит следующее: «В I–IV веках после рождения Христа, благодаря почти повсеместному распространению *lingua franca* Средиземноморья (латыни и греческого), возникают общекультурные сообщения. Они лишь изредка носят информационный характер – смена императоров или выдвижение армий, их победы и поражения, – но развитая транспортная инфраструктура позволяет эффективно их распространять»<sup>2</sup>. О восприятии войны обывателями также можно сказать крайне мало. Но некоторые широко известные данные могут помочь пролить нам свет на то, как народы древности воспринимали войну. Так Поль Гиро указывает, что римское гражданское сообщество (впрочем, как и греческое) организовывалось по военному принципу. В раннем римском обществе между гражданской общиной и войском

---

<sup>1</sup> Маклюэн М. Война и мир в глобальной деревне. М.: АСТ: Астрель., 2012. С. 34.

<sup>2</sup> Гатов В. Обреченные на контакт. Как медиа формируют горожан // Горожанин: что мы знаем о жителе большого города? М.: Strelka Press, 2017. С. 154.

можно было поставить знак равенства. Если раннее римское общество – это общество, где основные политические права имеются у патрициата, который, в свою очередь, делится на несколько сот родов (*gentes*), группирующихся в три трибы и тринадцать курий, то войско таким же образом делилось на три корпуса и тринадцать отрядов, которые образовывали легион, пока еще единственный на то время. Это производило логику такого общества, где «каждый гражданин был воином, и среди воинов были только граждане»<sup>1</sup>. Последующие изменения в войске будут изменять и саму гражданскую общину римлян, отмена куриального деления уничтожит политические привилегии патрициата. Время же, когда община и войско разделились, а солдаты стали более преданы не сообществу, а своему военачальнику, также приводит к политическому возвышению тех самых военных лидеров. В целом такая связка воин-гражданин накладывает вполне ясный отпечаток на восприятие войны, которая мыслилась как гражданский долг, дающий тебе политические права в сообществе, а позднее как средство наживы и своеобразный социальный лифт.

С некоторыми оговорками такое положение вещей можно увидеть в Средние века, особенно в городах, которые оставили нам больше информации о своей жизни. Мы знаем, что военное дело и в Средние века давало политическую власть, а войну вела специально оснащенная и обученная категория населения, представлявшая элиту общества. Так Линн Уайт считал, что технология стремени породила тяжеловооруженного всадника – рыцаря, а это в свою очередь определило социальную структуру феодального общества. Стремя позволило воину в тяжелых доспехах взбираться на коня, о чем воины античных времен не могли бы и мечтать. Это стало продвинутой военной технологией того времени, так в битве при Гастингсе войско короля Вильгельма, в котором были всадники, разбило технологически устаревшую армию короля Гарольда, у которого не было ни всадников, ни лучников. После захвата Вильгельм

---

<sup>1</sup> Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян. СПб.: Алетея, 1995. С. 213.

превратил Англию в феодальную монархию, что являлось довольно логичным решением, если рассматривать влияние технологии стремени. Линн Уайт указывает на то, что стремя была достаточно дорогой технологией: «В 761 году мелкий землевладелец Исанхард продал свои родовые земли, чтобы купить лошадь и меч. В целом вооружение на одного рыцаря равнялось стоимости двадцати волов или минимум десяти крестьянских семей»<sup>1</sup>. Таким образом, в эпоху Средневековья также можно увидеть, что доступ к политике был не в последнюю очередь связан со способностью человека к войне.

Такой вывод можно сделать не только насчет привилегированных сословий того времени, но и горожан. Так в исследовании западноевропейского средневекового города Максом Вебером предпринимается попытка осознать сущность городской общины. Согласно его мнению, западноевропейский город представлял собой уникальное явление, отличное от всех общин, которые мы обнаруживаем в древности, и в то же время в Азии и России. Бюргеры включались в городскую общину не как члены рода, а как индивиды, которые разделяют корпоративные ценности, образовавшиеся в этом городе. Бюргеры образовывали гражданское, религиозное, и, что немаловажно, военное братство. Это было уникальным опытом. Как уже отмечалось, важным принципом средневековой организации войны была самоэкипировка войска: «В самоэкипирующей армии действует принцип, согласно которому сеньор в значительной степени зависит от доброй воли войскового состава, на повиновении которого полностью основана его политическая власть <...> В таких случаях сеньор лишен бюрократического, слепо повинующегося, ибо полностью от него зависящего, аппарата принуждения, с помощью которого он, не вступая в переговоры с независимыми в военном и экономическом отношении аристократическими родами <...> мог бы проводить свою волю и тогда, когда эти слои сплачиваются против него»<sup>2</sup>. Таким обра-

---

<sup>1</sup> White L. *Medieval Technologies and Social Change*. Oxford University Press, 1962. P. 37.

<sup>2</sup> Вебер М. *Город*. М. Strelka Press, 2017. С. 91.

зом видно, что в восприятии западноевропейского бюргера война – это его гражданская обязанность как члена городской корпорации, которая дает этой самой корпорации быть сравнительно независимой от сеньора. Таким образом, можно вполне резонно предположить, что бюргер вполне был заинтересован новостями о военных конфликтах, так как корпорация, в которую он входил, напрямую зависела от этого в плане как политическом, так и экономическом. В городах была важна информация о безопасности путей и о том, как война, где бы она ни шла, может коснуться жителя города. Именно в городах, пишет Василий Гатов, появляются предтечи масс-медиа: «Наиболее ранние масс-медиа появляются в Венеции – *Gazetta* (1460-е годы) становится компонентом организации сложнейшего общества города-государства.) В начале 16-го века аналоги *Gazetta* появляются и в городах Ганзейского Союза и основных торговых партнерах Ганзы (Стокгольм, Гетеборг – в Швеции, Брюгге – Фландрия, Страсбург – Священная Римская Империя, Любек – Бранденбург). Стокгольм, спустя сто лет (1645), становится местом, где появляется первая ежедневная газета (до этого газеты выходят либо “по случаю поступления новостей”, либо раз в неделю)»<sup>1</sup>. Горожане, многие из которых к XVI веку становятся грамотными, активно интересуются происходящим в мире, что, конечно, не в последнюю очередь связано с их положением в обществе.

Что же происходит, когда войну воспринимает человек с менее активной политической заинтересованностью? Это важно, ведь таковыми были большинство жителей в Средние века, так как городского населения было сравнительно немного, да горожане с ростом централизации власти теряют политическую самостоятельность. Полина Колозариди, исследователь цифровых медиа, пишет: «Даже когда почтовые сообщения стали прибывать вдвое быстрее, обыватель оставался вовлеченным в войну очень специфически. Он был далек от событий на фрон-

---

<sup>1</sup> Гатов В. Обреченные на контакт. Как медиа формируют горожан // Горожанин: что мы знаем о жителе большого города? М.: Strelka Press, 2017. С. 156.

те, но мог оказаться их жертвой в любой момент. Война была неведомым процессом, одновременно героическим, регулярным и опасным. Впрочем, уничтожение мирного населения не было целью войн. Обыватель был в опасности, потому что ему или ей пришлось бы оставить привычную жизнь или менять место жительства»<sup>1</sup>. Бодрийяр, говоря о восприятии войны в Заливе, обращается с понятием «война» без апелляции к истории, что, впрочем, довольно характерно для него. Всем абсолютно ясно, что война меняется со временем, также ясно, что и восприятие войны, и ее коммуникативные практики претерпевают изменения. Известно удивление Маклюэна по поводу того, что до Нового времени люди по-другому реагировали на захват своей территории другим правителем. По этому поводу он обращается к работе К. Хайеса «Историческая эволюция современного национализма», где тот пишет, что до нового времени люди «прежде всего ощущали собственную принадлежность к провинции, городу или империи, но не к национальному государству, а посему вовсе не противились и не препятствовали переходу из одного политического владения в другое»<sup>2</sup>. Нация – это продукт Нового времени, появление которого Маклюэн всецело приписывал технологии печати, которая вырвала «индивида из традиционной группы и одновременно дав образец того, как прибавлять индивида к индивиду в массивной агломерации власти»<sup>3</sup>.

Гоббс – один из главных теоретиков национального государства, говорит о том, что государство рождается из «войны всех против всех». Суверен собирает своих подданных в однородный массив, в политическое тело, чтобы защищать их не только друг от друга, но и от других государств. Страх – основной фактор, вызывающий государство к жизни, задачей же суверена является его производство. Так, гоббсовской традиции

---

<sup>1</sup> Колозариди П. Как медиа изменили наше восприятие войны // URL: <https://apparat.cc/world/media-and-war/> (дата обращения 10.05.2018).

<sup>2</sup> Hayes C. Historical evolution of modern nationalism New York: Smith Publishing Co., 1931. P. 293.

<sup>3</sup> Маклюэн, М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2014. С. 196

хорошо известен парадокс, гласящий о том, что государство, решая проблему со страхом, перестает быть необходимым, поэтому ему нужен страх для поддержания своего существования.

Именно в Новое время с появлением первых газет (в нашем привычном понимании) рождается и военная журналистика, которая становится наиболее распространенной к девятнадцатому веку. Ранние военные корреспонденты освещают кампании Наполеона, Трафальгарскую битву, но первое наиболее интенсивное освещение боевых действий происходит во время Крымской войны, которую для Times освещал Вильям Говард Рассел, он же с тех времен считается одним из первых военных корреспондентов в современном смысле этого слова. Огромную роль в этом процессе играет изобретение фотографии, которое дало мощный инструмент визуального изображения войны. Теперь обыватель мог не только читать о войне, он мог ее понаблюдать, так впервые война стала зрелищем, и специфика производства изображения этому располагала: «Строго говоря, он (обыватель – прим. автора) видел не сам процесс войны, а статичные картины: поле после боя, солдаты на привале. Чтобы сфотографировать наступление, проводили учебную атаку. Солдат просили замереть на некоторое время, чтобы фотограф смог сделать кадр – снимать в движении тогда было невозможно»<sup>1</sup>. С развитием коммуникационных технологий война в медиа становится все более зрелищной, и преодолевается главное препятствие, существовавшее в периодических изданиях девятнадцатого века – событие войны становится одновременным с его демонстрацией в медиа.

Для логики страха, о которой говорит Гоббс, постоянное изображение войны в медиа полезно, потому как легитимирует роль национального государства в мире. Война, постоянно возникающая в поле зрения обывателя, должна вызывать постоянные опасения, которые выливаются в потребность защиты, даваемой государством. На деле, что и демонстрирует Бодрийяр, происходит обратное. Война как зрелище, демонстрируемое

---

<sup>1</sup> Колозариди П. Как медиа изменили наше восприятие войны // URL: <https://apparat.cc/world/media-and-war/> (дата обращения 10.05.2018).

через средства массовой коммуникации, перестает радикально отличаться от других видов зрелища. Боевые действия вызывают не больший интерес у обывателя, чем футбол.

Само сомнение в событийном характере войны довольно типично для мысли Бодрийяра. В своих более ранних работах он много говорит о том, что медиа подменяет реальность, изменяя статус события. В «Обществе потребления» он пишет: «Именно субстанцию раздробленного, отфильтрованного, переинтерпретированного согласно техническому и “легендарному” коду мира мы “потребляем”. Потребляем все содержание мира, всю культуру, трактуемую индустриально в конечных продуктах, в системе знаков, из которой испарилась всякая событийная, культурная или политическая ценность»<sup>1</sup>. Образы ТВ деполитизируют любое событие, это и случилось с войной, и Бодрийяр в этом мнении не одинок. Филип Найтли в своем описании начального этапа развития военной журналистики напишет: «Читателям в Лондоне или Нью-Йорке далекие сражения в необычных местах, должно быть, казались нереальными, а стиль Золотого Века военной журналистики – где залп орудий, гнев борьбы, генерал храбр, солдаты галантны, и их штыки быстро справляются с врагами – только подпитывает иллюзию о том, что это сплошной волнующий приключенческий роман»<sup>2</sup>. Масс-медиа сделали войну очень близкой и осязаемой, но с другой стороны она превратилась в медиа-продукт, к которому нужно подпитывать интерес. «Медиа привлекают внимание к войне, война привлекает внимание к медиа, а реклама конкурирует с войной»<sup>3</sup> – таков вердикт Бодрийяра современной войне, но он все-таки пишет в большей степени о телевидении, а что же с цифровыми медиа?

Полина Колозариди говорит о том, что цифровые медиа превращают обывателя из стороннего наблюдателя зрелища

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М.: Республика, Культурная революция. С. 161.

<sup>2</sup> Knightly Ph. The first casualty: From the Crimea to Vietnam: The war correspondent as hero, propagandist, and myth maker. JHU Press, 2004. P. 78.

<sup>3</sup> Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было. С. 24.

войны в его соучастника и транслятора. С помощью смартфонов мы можем в любой момент снять боевые действия, а также распространить снимок с помощью социальных медиа. Здесь популярен пример «Иракского спецназа». Два года назад в Instagram существовал аккаунт, который вели иракские солдаты, в котором они выкладывали видео и фото захваченных в плен бойцов «Исламского государства» (*террористическая организация, запрещенная на территории России*). В комментариях к публикации иракцы предлагали пользователям сервиса решить судьбу пленника путем голосования, выбора было два, пленника либо отпускали с запечатлением процесса освобождения, либо казнили. Процесс казни тоже иногда снимался, но Instagram блокировал данные материалы, так что солдаты отказались от этой идеи<sup>1</sup>.

Колозариди считает, что это вовлекает обывателя в процесс войны. Но едва ли это так. В этом случае война так же представляет собой медиа-продукт, который попытались сделать более популярным, добавив в него больше интерактивности, в чем они, в некотором смысле, преуспели.

В итоге мы видим, что война представала в разных обликах, как источник гражданственности и политической власти, как нечто опасное, неизвестное, но героическое, как ужасное событие и, наконец, как продукт современных медиа, который таким же образом нуждается в производстве, рекламировании и продвижении на рынке. Подобная ситуация ставит под вопрос актуальность национального государства в современном мире, более того его актуальность ставится под вопрос современными мыслителями уже достаточно долгое время. Война – это один из источников власти национального государства, и она все больше становится изображением и все больше деполитизируется. Война в Заливе для Бодрийера явилась сюжетом, в котором силы Добра, демонстрируя всю свою мощь, побеждают силы Зла. Как производство сюжетов можно мыслить большин-

---

<sup>1</sup> См. Бродецкий А. Иракские военные решают судьбы пленных боевиков ИГ голосованием в Instagram // URL: <https://apparat.cc/world/iraqi-swat-instagram/> (дата обращения 10.05.2018)

ство современных локальных конфликтов. Эти сюжеты существуют лишь для того, чтобы вдохнуть жизнь в современный предельно прагматичный способ ведения боевых действий. Прав Бодрийяр, «старая» война умерла, а дряхлеющее национальное государство пытается воскресить ее хотя бы в медиаобразах, чтобы отсрочить свою собственную кончину.

## РАСПАД СУБЪЕКТА ЧЕРЕЗ ТОРЖЕСТВО «ТЕЛЕСНОСТИ» В НАЦИСТСКОЙ ГЕРМАНИИ

### 1

Для внедрения нацистской идеологии в общество и практической реализации арийского господства над представителями других рас было необходимо формирование определенного психического и физиологического типа личности. Очевидно, что эта необходимость объяснялась потребностью в идентификации человека с точки зрения его принадлежности или непринадлежности к «избранному» этносу. Модель, которой должен был соответствовать подлинный ариец, включала в себя множество социально-правовых, политических и экономических аспектов. Сейчас современные исследователи феномена гитлеризма имеют достаточно ясное представление о нацистском идеале человека. Однако проблема возрождения культа телесности в период нацификации всех сфер немецкой жизни, способствовавшая потере индивидуального конструкта, по сей день остается не до конца раскрытой.

Воспевание весьма своеобразного эротизма, который был увиден апологетами нацистского режима в *обезличенном* телесном совершенстве, оказало существенное влияние на распад субъекта. На первый план было выдвинуто телесное начало человека, затмившее собой уникальность личности. Это стало одной из наиболее значимых причин, по которой автономный волящий субъект<sup>1</sup>, как отдельная единица, исчерпал свою значимость. Тело превратилось в элемент, являющийся частью внешнего мира, но не принадлежащий, главным образом, самому человеку. Чтобы более структурно рассмотреть этот процесс, следует обратиться к его истокам.

Уже в первые годы становления Третьего рейха возникла тенденция, направленная непосредственным образом на обна-

---

<sup>1</sup> Под субъектом в данном случае подразумевается личность, наделенная рядом уникальных интеллектуальных и эмоциональных черт.

ружение в арийском самосознании черт древнегреческого и древнеримского толка, смежных с ключевыми тезисами нацистской идеологии. Известно, что Гитлеру была не чужда тоталитарная эстетика – тяготение к эпическим формам. Тем не менее он расценивал античную скульптуру как воплощение расовой безупречности, используя это как рычаг для подавления иных, противоречащих строгому академизму ответвлений общественной культуры<sup>1</sup>. Посредством навязывания собственного видения искусства античного периода он стремился установить аналогичный образец в Германии.

Массовое распространение воззрений фюрера сказалось не только на развитии монументальной скульптуры, живописи и кинематографа, но и на критериях, сообразно с которыми был выведен соответствующий социальный облик человека. Макарова пишет, что «Гитлер пространно характеризовал как внешние, так и психологические качества арийских и неарийских мужчин. Серьезное внимание при их сопоставлении уделялось телесности, которая выполняла репрезентативную функцию, свидетельствуя об уродливости неарийцев, вполне соответствующей их низким духовным качествам, и о внешней привлекательности, здоровье и внутренних достоинствах “расово полноценных” индивидов»<sup>2</sup>. Необходимо иметь в виду, что преимущественно это относилось к представителям мужского пола. Женщина также должна была обладать такими качествами, как выносливость и физиологическая полноценность, однако ее роль заключалась исключительно в осуществлении репродуктивной функции, в то время как мужчине предписывались служебные и военные обязательства перед государством. Атлетическое телосложение, которое надлежало иметь каждому мужчине, было созвучно с требованиями, предъявляемыми к внутренним составляющим личности. Они включали в себя твердость характера, надежность

---

<sup>1</sup> Гофман Г. Гитлер был моим другом. Воспоминания личного фотографа фюрера. М.: Центрполиграф, 2007.

<sup>2</sup> Макарова Л.М. Нацистская концепция человека и методы ее реализации // Человек. 2003. № 3. С. 93–98.

и основательность репрезентирующей арийскую расу, служащего во имя сохранения чистой немецкой крови и трудящемуся на благо страны.

Безусловно, Гитлеру удалось добиться впечатляющих результатов в популяризации [искаженной] античной модели человеческого идеала как в общественной жизни масс, так и в рамках элитарного круга лиц, напрямую относившихся к культурным движениям. Однако неявные, на первый взгляд, отличия, которые можно наблюдать при сравнении античного искусства и искусства нацистского, полностью изменили первоначальный посыл, заложенный в работы древних цивилизаций. Эти отличия являются корнем проблемы телесного обезличивания субъекта.

## 2

Догматическое конституирование основополагающих внешних признаков личности прогрессировало с помощью конкретных пропагандистских мер, принимавшихся под руководством Геббельса<sup>1</sup>. Прежде всего это коснулось кинематографа и его реорганизации в целях обращения вектора последнего в сторону национальной программы. Сам Геббельс был заинтересован в упорядочивании киноиндустрии, которое предполагало максимальное сокращение серьезных жанров, заменявшихся комедийными картинами. Невзирая на исчезновение с экранов фильмов, показывавших публике жизнь нацистских деятелей [«Юный гитлеровец Квекс», 1933 г., «Ханс Вестмар, один из многих», 1933 г.], все кинокартины были пропитаны пропагандистскими настроениями, внушавшими гражданам Третьего рейха единственно верный способ

---

<sup>1</sup> Геббельс получил должность гауляйтера в 1926 году, впоследствии, в 1930 году, должность начальника управления пропаганды НСДАП и уже затем, с 1933 года, стал министром пропаганды и президентом имперской палаты культуры.

существования и, одновременно, трансформировавшими реальность в фантазмагорию<sup>1</sup>.

В изучении нацистского кинематографа для нас принципиально принимать во внимание ракурсы, в которых выделяется телесность, и акценты, сделанные режиссерами на нее под различными углами. В комедии «Венера перед судом» [Venus vor Gericht, 1941], где изображается противопоставление классического искусства «дегенеративному» авангарду, режиссером в яркой форме выделен акт движения человеческого тела. Как и большинство других фильмов нацистской эпохи, «Венера перед судом» преисполнена духом примитивизированной комичности. Это, в том числе, передается через непрерывную активность, которую демонстрируют герои картины. Заметим, что связь в фильме действительных персоналий с произведениями искусства можно истолковывать как свидетельство о двойном стирании границ между внутренним и внешним миром. Во многих фрагментах, имеющих в нашем распоряжении, человеческие фигуры, в индивидуальном смысле, постепенно теряются и утрачивают свою личностную ценность, которая преобразуется в ценность коллективизированную. Примечательно, что именно за счет технически завуалированных деталей, выявляемых лишь при внимательном просмотре, протекает плавное психологическое давление на сознание масс. Телесность – одна из таких деталей, пожалуй, самых явных и, одновременно, самых незаметных. Наиболее ярко она обнаруживает свое присутствие в кинокартине, рассматриваемой Макаровой в уже упомянутой ранее статье «Нацистская концепция человека и методы ее реализации». Чтобы подчеркнуть телесную подоплеку нацистской пропаганды, автор обращается к фильму Рифеншталь «Олимпия» [1938]. Эта картина символизирует собой апофеоз телесного культа, восходящего к животному началу человека, которому присущи инстинктивность действий и подверженность влиянию извне. «Главная цель Рифеншталь,

---

<sup>1</sup> Eisenschitz B. Le cinéma allemand. Paris: Nathan Universite, 1999 [5, «Кино по Геббельсу»].

– пишет Макарова, – насколько можно судить как по ее художественному, так и по документальным фильмам, – показать максимальное единение человека и природы, что само по себе предполагает особое внимание именно к биологической сущности человека»<sup>1</sup>. В «Олимпии» зафиксированы позы спортсменов, олицетворяющие не только их физическую мощь, но и мощь целой империи, которая в этой телесной метафоре намеренно гиперболизируется: «Тела, на секунду повисающие в воздухе, кажутся летящими, выходящими за пределы своих физических возможностей. Такая своеобразная интерпретация телесности полностью соответствует космической ориентированности нацистского человека. Гитлер прямо называл Вселенную (Universum) в качестве пространственной характеристики масштабов нацистской власти. Таким образом, “избранная” раса противопоставлялась остальному человечеству»<sup>2</sup>. Рифеншталь сохраняет верность себе и в кинокартине «Триумф воли» [Triumph des Willens 1935]. Стихийность массовых шествий, запечатленная в кадрах этого фильма, выступает как визуальный семиотический знак, с помощью которого передается физическое слияние индивидов в единую систему, чья деятельность заключена в рамки национального проекта. Мистификация общественного приветствия Гитлера, которая, разумеется, неслучайно фигурирует в «Триумфе воли», задает требуемый ритуальный тон всему действию. Сам по себе акт нацистского приветствия прямо сопряжен с искоренением индивидуального мышления, будучи одним из первоначальных нацистских жестов, не только носивших откровенно подавляющий характер, но и явственно показавших гипнотическое воздействие на общественность через призму извращенной чувственности.

Помимо вышеперечисленных кинокартин, в спектр немецкого пропагандистского кинематографа входило достаточно много фильмов, не упомянутых нами. Однако в рассмотрении сущности эротической ипостаси нацистского режима необхо-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

димо также обратиться к другой культурной сфере, которая еще более наглядно отобразила падение субъекта в область объективного, то есть внешнего, – к скульптуре Третьего рейха.

### 3

Скульптура XX столетия в европейских странах была преимущественно сфокусирована на «проблематике тела»<sup>1</sup>. «С одной стороны, это связано с общей переоценкой эстетических идеалов в начале века, и в частности – идеала человеческой фигуры, с другой – злободневность “телесной темы” в искусстве подогревалась общим кризисом гуманитарных ценностей»<sup>2</sup>. Тем не менее к 30-м годам фигуративная скульптура приобрела совершенно иной смысл, нежели тот, к которому апеллировали в начале века основные представители данного направления. В нацистской Германии понятие фигуративности в скульптуре поднялось на политический уровень и использовалось в целях государственной пропаганды. Невзирая на то, что черты этой пропаганды несколько отличались от тех пропагандистских техник, которые были широко распространены в кинематографе, единый стиль, выдержанный во всех сферах искусства, оставался прежним. Подобно признанным в Третьем рейхе режиссерам, *избранные* скульпторы находились под патронажем Геббельса и, собственно говоря, самого Гитлера. Ведущими среди них были Брекер, Торак и Кольбе. Между ними существует одно фундаментальное сходство: все они вложили свои силы и незаурядные способности в восхваление тоталитарного режима, отразив его культ в телесном гротеске.

На наш взгляд, помимо поставленной задачи укрепления значимости немецкого государства, в этих скульптурах присутствует звено, указывающее на поставленную нами проблему. Как уже говорилось ранее, аутентичный образ греческой и римской скульптуры был заимствован нацистами и искажен для ак-

---

<sup>1</sup> Котломанов А. Арно Брекер, Йозеф Торак, Георг Кольбе. Концепции телесности в немецкой скульптуре 1930-х годов // URL: <http://kapitel-spb.ru/article/a-котломанов-арно-брекер-йозеф-торак/>

<sup>2</sup> Там же.

туализации политической программы. Кроме очевидного искажения, которое можно найти в повышенной степени грубости техники исполнения, также присутствует и неявное, более глубинное искажение, заявляющее о себе в отсутствии всякой духовности самих слепков. Каждый из них должен нести определенную индивидуальность, не обнаруживаемую в творениях Брекера и Торака, частично возникающую несколько позднее – в скульптурах Кольбе<sup>1</sup>.

Прежде всего, стоит обратить внимание на Йозефа Торака, чьи работы крайне близки по своему стилю работам советских скульпторов. Произведения Торака, такие как «Товарищество» [1937], «Суд Париса» [1941], «Аннели, стремящаяся в небо» [1943] и многие другие, выделяются не только склонностью автора к гигантомании, свойственной, в принципе, всем апологетам нацизма<sup>2</sup>, но и совершенно безличным эротизмом, который проявляется не столько в выражениях лиц (что, к примеру, важно для искусства античности и эпохи Ренессанса), сколько в неестественных позах и вычурности подчеркнуто мощного телосложения. Впрочем, это характерно, в первую очередь, для мужских фигур Торака. Женщины на их фоне, напротив, выглядят достаточно невзрачно и поверхностно, будучи чрезмерно идеализированными художником. В работе «Pieta» [1942] Торак придает склонившейся женщине, в большей степени, андрогинный облик. В ее лице не угадывается ни женщина, ни мужчина, а только призрачная тень подлинной арийской нации. Лица других женских скульптур спрятаны от зрителя. В то же время, мужские лица в скульптурах Торака абсолютно идентичны друг другу. Несмотря на их весьма красноречивое присутствие, создается впечатление, аналогичное тому, которое рождают женские творения автора: идентичность влечет за собой проникновение в скульптуры пустоты, которая сообщает скорее об отсутствии, нежели о наличии личностного начала человека.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См.: Макарова Л.М. Нацистская концепция человека и методы ее реализации.

Арно Брекер, к которому Гитлер питал особый пиетет, вошел в историю скульптуры XX века как один из самых продуктивных авторов-портретистов, собравших вокруг себя немалое число поклонников<sup>1</sup>. Его скульптуры, контрастирующие с работами Йозефа Торака, обладают еще более гротескной формой идеализации, откровенно проявляющейся в известном приеме Брекера приукрашать портретируемых. За счет такой идеализации его скульптуры кажутся более родственными античным формам. Работы Брекера «Партия» [1939] и «Армия» [1939], украшающие парадный двор Новой рейхсканцелярии в Берлине, отдаленно напоминают статуи Поликлета [«Дорифор» и «Диадумен»]. Тем не менее, как и Торак, Брекер не стремится передать уникальность лиц своих творений, несмотря на призрачную витиеватость той красоты, которую он придает им. Сами по себе скульптуры Брекера, если не брать во внимание созданных им портретов, однотипны. Единственное, что позволяет нам идентифицировать каждую, как отдельное произведение, – запечатленная Брекером поза. Его работы «Триумф» [конец 30-х годов], «Победитель» [1939] и «Решительность» [конец 30-х годов] показывают зрителю одного и того же человека, вернее, одну и ту же модель *сверхчеловека*, выполненную согласно античным канонам. Однако венцом творения Брекера, не просто как скульптура, но как нацистского скульптора-портретиста, стал бюст самого Гитлера [1938]. Безусловно, образ Гитлера был приукрашен Брекером в той мере, в которой этого требовали условия его положения. Но бюст фюрера, в противовес *обезличенности*, наличествующей во всех других работах как Брекера, так и Торака, не утратил своей персональной идентичности, отразив явственное безумие, читающееся в глазах, и взбудораженный дух фигуры Гитлера.

Георг Кольбе, как отмечает Котломанов, «находится вне контекста проблематики, очевидной при рассмотрении скульп-

---

<sup>1</sup> Дятлева Г.В. Искусство Третьего рейха. Ростов-на-Дону: Феникс, 2013.

туры Торака и Брекера»<sup>1</sup>. Действительно, при детальном анализе творчества Кольбе мы обнаруживаем, что внутренняя наполненность его скульптур сильно рознится с той опустошенностью, скрытой от обыденного наблюдателя, которая была достаточно распространенным феноменом среди других, признанных немецким государством скульпторов. Кольбе удалось весьма удачно соединить пластичную утонченность своих работ с индивидуальным посылом, который несет каждая из них. Разумеется, они далеки от строгой монументальности, заложенной в произведения Торака и Брекера. Изваяния Кольбе («Утро» [1929], «Двое» [конец 30-х годов], «Гений в полете») куда в большей степени абстрактны и расплывчаты по своей форме, но в то же время наполнены жизнью и человеческим естеством, скорее отвергающим некий пространственный идеал, нежели принимающим последний.

#### 4

В период процветания нацистского режима понятие личности, субъекта полностью перестало соответствовать своему изначально данному содержанию. Развитие Третьего рейха и укрепление фашистской диктатуры повлекло за собой низведение личности в ранг обесцененного «продукта». Пропаганда, в свою очередь, фальсифицировала наличие индивидуальности через культивацию ее телесной ипостаси. Примечательно, что подобный процесс был в полной мере реализован сторонниками гитлеризма вплоть до падения последнего через призму эзотерического, чьи корни глубоко проникли в сознание массы, как визуально (с помощью скульптуры и кинематографа), так и акустически (посредством выступлений Гитлера и других идеологов нацизма). Мы усматриваем в эзотерическом важный аспект в контексте феноменального увядания индивидуальности под воздействием оккультных образов, вобравших в себя крайне далекие от нас тени теософских учений XIII–XIX столе-

---

<sup>1</sup> Котломанов Брекер Торака, Кольбе. Концепции телесности в немецкой скульптуре 1930-х годов.

тий<sup>1</sup>. Окультизм в теории превосходства арийской расы нашел свое отражение практически во всех *классических* скульптурах Третьего рейха, передав с помощью телесности свою господствующую роль в экзистенции и «движении» универсума<sup>2</sup>.

Стоит подчеркнуть, что апелляция к скульптуре и к той однотипности, которая присуща превалирующему числу работ немецких авторов, особенно существенна. Перед нами предстает модель *единственного истинного* сверхчеловека, у которого есть *единственно подлинные* качества и черты. Постулирование конкретного образа, включающего в себя специфику поведения личности и ее типа мышления, привело к потере уникальной внутренней формы субъекта, доступной только ему, но не постигаемой кем-либо другим. Мир личности был заменен миром, продиктованным идеологией и пропагандой. Последний обесмыслил мир сам по себе, как то, что воспринимается каждым из нас в сугубо индивидуальном ключе. Как следствие, сознание людей претерпело серьезные этические изменения и перестало истолковывать мир и события в нем с точки зрения «добра» и «зла». Мир стал, в сущности своей, абсолютно нейтральным, неопределенным, пограничным. В связи с этим, возникла проблема вины, заключающаяся в сложности различения виновных и тех, кто действовал по наитию. «Истинная проблема... в том, чтобы задуматься, как вести себя и как поступать с народом, в котором границы, отделяющие преступников от нормальных людей, виновных от невиновных, стерты настолько, что никто в Германии не может сказать, с кем он имеет дело – с тайным героем или с бывшим массовым убийцей»<sup>3</sup> – утверждала Ханна Арендт.

Катастрофические последствия реализации основных положений Третьего рейха отразились не только на социально-

---

<sup>1</sup> Гудрик-Кларк Н. Окультизм: корни нацизма. М: Евразия, 1993.

<sup>2</sup> См.: Макарова Л.М. Нацистская концепция человека и методы ее реализации.

<sup>3</sup> Арендт Опыты понимания 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм. М: Издательство института Гайдара, 2017. С. 241.

экономической структуре, которая после завершения войны и падения нацистской идеологии находилась в состоянии упадка. Личность человека, ставшая жертвой тоталитарной программы, прожив *чужую* жизнь, потеряла вектор, которому должна была следовать. Она перестала быть автономной, не зависящей от обстоятельств и установок, диктуемых извне социумом, но не осмысляемых индивидуально.

## **АНАЛИЗ ДЕЙСТВИЯ В МОРАЛЬНОЙ ГРАММАТИКЕ М. ХАУЗЕРА НА ПРИМЕРЕ НАСИЛИЯ**

В современной эволюционной этике мы видим несколько направлений развития. И, вопреки некоторым ожиданиям, во многих эпизодах отрыва от философского дискурса не только не произошло, но и наоборот, случилась относительно успешная интеграция. Исследователи в области эволюционной этики вроде Д. Джонсона, К. Боэма и М. Хаузера уделяют значительное внимание пересечениям этологического и философского дискурса в осмыслении феноменов справедливости и насилия, дабы определить, что в нашей морали имеет животную преемственность, а что специфично для нашего вида.

Хаузером в своей работе предлагается сразу ряд интересных идей. Первая, лёгшая в основу его работы, есть допущение существования универсальной моральной грамматики. Подобно идее Хомского о существовании универсальной грамматики языка, автором выдвигается предположение, что моральная грамматика создает универсальный инструментарий для построения конкретных моральных систем. В дополнение к этому Хаузер рассматривает случаи ситуативного выбора, признавая, что в определенных ситуациях человек принимает одинаковое решение вне зависимости от своей культурной принадлежности, а иногда за последней остается решающее слово. Интуиции же во внутренних конфликтах в человеке, поставленном в ситуацию сложного выбора, Хаузер соответственно отдает решающую роль, а механизмы, вызывающие принятие решений и его рефлексивные оценки, он предпочитает высматривать не с оснований (будь то натуралистические или иные), за которыми следует формирование гипотез, но с центрального положения в исследовании эксперимента. Путем изменения отдельных переменных в конкретном эксперименте мы имеем возможность выявить модель восприятия многих наших моральных интуиций.

Наиболее наглядной ситуацией для анализа универсальности человеческой реакции будет насилие. Второй составляющей, на которой Хаузер также концентрирует своё внимание – будет справедливость. В своём пересечении они образуют как общественную желаемую реакцию, особый институт наказания, значительно отличающийся от такового в мире прочих высокоорганизованных социальных млекопитающих, несмотря на некие общие основания.

Простые дилеммы об убийстве в результате действия или бездействия часто уже наглядно показывают наше безразличие к рациональным аргументам. Однако наибольшую ценность представляют сравнения оценок справедливости конкретного поступка с разных сторон. В зависимости от рассматриваемого случая, это может быть сторона субъекта, действующего или наблюдающего, или наличие/отсутствие времени перед принятием решения, и конфликт оценки в случае аффективного состояния или результата рефлексии.

Для большей яркости в принятиях решений Хаузер использует образ созданий Канта, Юма и Ролза, как индивидуально выраженную квинтэссенцию этических систем соответствующих философов. Задача, преследуемая этой целью, заключается в том, чтобы определить, где и в какой ситуации человек склоняется в пользу того или иного вектора принятия решений. Вопрос точности передачи систем философов здесь вторичен, и предан в жертву наглядности анализа принятия моральных решений.

Первым рассматриваемым созданием оказывается Кант, а объект исследования, соответственно, роль рационального в принятиях решения. Хаузер видит смысл в разделении рассмотрения рациональных этик с двух позиций: общих моментов утилитаризма и этике долженствования. Соответственно, создание Канта по понятным причинам репрезентирует второй вектор мышления. Вопрос, задаваемый созданию Хаузером, звучит следующим образом: смогут ли его размышления в согласии с категорическим императивом как руководством к действию быть универсальными и практически пригодными? Очевидно, что слепое подчинение своего этического сужде-

ния категорическому императиву имеет серьезные конфликты с суровой действительностью, это не является новостью. Однако тут есть определенные связи с философией и психологией морали: высшие из сформированных Л. Колбергом ступеней нравственного развития действительно повторяют императив. Из этого Хаузером делается вывод о том, что создание Канта действительно имеет связь с нашей ментальной организацией, а именно педагогической восприимчивостью этических конструктов.

Конечно, мы, следуя подходу Канта, можем сознательно формировать моральные суждения, однако из-за их узкой специализации, требования всеохватности, возможного конфликта с интуитивной, но повсеместно принимаемой позицией, Хаузер не считает создание Канта самодостаточным интерпретатором нашего выбора. И здесь мы переходим к созданию Юма и его «этике страсти, порождающей действие». Д. Юм, как известно, продолжил традицию изучения аффектов, отдав им в формировании нашей действительности роль ещё большую, чем Б. Спиноза. И если последний отдавал возможность моральных суждений всё-таки разуму, то Юм в этом плане был решительно иной позиции: «То, что обычно в общепринятом смысле называют разумом и столь рекомендуют в моральных рассуждениях, есть не что иное, как всеобщий и спокойный аффект, который исходит из всестороннего и осуществляемого издали рассмотрения объекта и побуждает волю, не возбуждая какой-либо чувствительной эмоции»<sup>1</sup>. Нетрудно догадаться, что Хаузер намеренно переходит к созданию Юма после одного Канта по причине очевидного несоответствия механизмов рационального суждения в этике генеративным принципам моральной грамматики.

Само собой, наши нравственные оценочные суждения также включены в нашу эмоциональную действительность. Взаимопомощь и альтруизм воспринимаются нами как правильные действия по причине их положительной эмоцио-

---

<sup>1</sup> Юм Д. Сочинения, в 2 т., 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 171.

нальной реакции. В этом плане Юм уже предвосхитил предположение о распространении альтруистичного поведения в группе благодаря его положительному эмоциональному стимулу и стимулу общественному – знакомой нам моралистической агрессии – как положительных санкций поощрения. И, само собой, Юм предполагал врожденность ряда прекрасных качеств, присущих человеку, относя к ним любовь к детям, чувство благодарности к благодетелям, жалость к несчастным<sup>1</sup>. К слову, справедливость является все-таки приобретенным качеством, формируясь производной от чувства долга.

Создание Юма, таким образом, является у Хаузера существом с врожденными моральными установками, но с рассудком, находящимся в рабстве у аффектов. В такой модели именно наши эмоции побуждают человека к действию путём ассоциации нашей эмоциональной реакции с представлениями о допустимом и запрещенном, замаскированных за специфическим культурным конструктом в виде представлений о добре и зле.

Стоит заметить, что в нашей жизни случаев появления подобных «созданий Юма» действительно очень много. Это не отрицал и сам Кант. Для вынесения справедливых и дальновидных моральных суждений обычному человеку не требуется «чистый разум». Подобно нашим органам восприятия, у нас есть некий сенсорный рецептор, питающий эмоции, служащий неким раздражителем для нашего морального чувства. Восприятие этим созданием, в отличие от создания Канта, зависит от ситуации. Протест перед насилием или даже убийством не одинаков, и может сменяться на восторг, если в одном из случаев, например, мы наблюдаем насилие над посягнувшим на жизни многих. Заявить о правонарушении и несправедливости является эмоционально востребованным для этого создания, но в исключительных случаях, вроде указанного выше, мы можем также наблюдать спокойствие совести.

Механика, обнажающая конфликт обоих созданий, выглядит так: «Кантианец полагает, что вы должны иметь серьезные

---

<sup>1</sup> Там же. С. 668.

основания, чтобы сформулировать специфическое суждение. Когда создание Юма просят дать обоснование, то все, что оно может сделать, – это пожать плечами и сказать: «Чувствуется, что это правильно»<sup>1</sup>. Очевидно, что только на стороне создания Канта может существовать претензия на объективность. Индивидуальные переживания, в дополнение к специфике личности и культурным установкам, в рамках которых был воспитан принимающий решение субъект, дополненные чередой множества контекстуальных моментов, фактически не способны дать нам хоть сколько-нибудь универсальное решение как и существующих этических проблем, так и предоставить четко сформулированные нормы. Отдельные культурные нормы могут тормозить нашу способность к нравственному поступку, и, гипотетически, дзен-буддист в некоторых случаях будет полезнее создания Канта. В конечном счете, именно создание Канта является тем специфически человеческим в нашей способности к моральному суждению.

Но на практике именно созданию Юма принадлежит подавляющее большинство решений, обыкновенно характеризующих нами как «хорошие», особенно в контексте стрессовых ситуаций. Кроме этого, доказательство того, что младенцы могут мимически подражать взрослым уже спустя час рождения, лишь доказывает саму возможность врожденности подобной способности. На стороне Юма находятся все чаще обнаруживаемые доказательства того, что добавление рационального смысла действию происходит *post factum*, в качестве оправдания совершенному.

По большей части, мы можем предположить, что подобное противопоставление Хаузера этим созданиям друг друга часто находит своё выражение в моральных дискуссиях по поводу актуальных ныне вопросов. Не создание ли Юма в уме врачей в США всё чаще и чаще из сострадания прибегает к эвтаназии

---

<sup>1</sup> Хаузер М. Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. Пер. с англ. Т. М. Марютиной. М.: Дрофа, 2008. С. 68

как спасению безнадежных больных от мучений, вопреки закону и с угрозой потери лицензии? И не оно ли протестует против аборт, ибо ему кажется, что смерть потенциального ребёнка – это просто неправильно, даже в случае опасности для жизни матери и на ранних стадиях беременности?

В обоих случаях мы видим ряд недостатков, которые предлагается решить третьему созданию – Ролза, обладающему механизмом, который позволяет выносить моральные вердикты, основанные на бессознательных, недоступных для разума принципах<sup>1</sup>. Это существо с моральными инстинктами. Фактически, именно он является вдохновителем продолжения линии экстраполяции идей врожденной грамматики на моральную теорию: «Полезно сравнить нашу проблему с проблемой описания ощущения грамматики в отношении предложений естественного языка. В этом случае цель заключается в том, чтобы охарактеризовать способность к распознаванию правильно построенных предложений с помощью явно сформулированных принципов, которые делают те же самые различия, что и говорящий на родном языке»<sup>2</sup>. Вдобавок, преимущество подобной модели заключается в том, что она хоть и зависит, но не привязана к одному конкретному мозговому центру, что указывается в одном из принципов работы создания: «Принципы оперируют переживаниями, которые не зависят от их сенсорного происхождения, включая воображаемые и чувственные визуальные картины, слуховые события и все формы языка: разговорного, письменного и знакового»<sup>3</sup>. В частности, поэтому Хаузер предлагает её для рассмотрения реакции людей с психическими отклонениями.

Также Ролзом высказывалось своё отношение к позиции формирования нашего морального чувства как *sensus communis* или же как постепенной культурной интеграции, как в случае Колберга и Пиаже, что подхватывается и Хаузером в критике

---

<sup>1</sup> Там же. С. 85.

<sup>2</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. Науч. ред. и предисл. В.В. Целищева. Изд. 2-е. М.: Издательство ЛКИ. С. 52.

<sup>3</sup> Хаузер М., Мораль и разум. С. 102.

этих психологов: «Наше чувство справедливости вряд ли может быть адекватно передано знакомыми предписаниями здравого смысла или же выведено из более ясных принципов воспитания. Правильное объяснение моральных способностей будет, наверняка, включать принципы и теоретические конструкции, которые выходят далеко за пределы норм и стандартов повседневной жизни»<sup>1</sup>. Так же, как люди способны формировать грамматически правильные суждения, создания Ролза формируют этические суждения на основе моральной грамматики, содержащей как универсальные принципы, так и культурную специфику. Важно отметить, что помимо очевидного включения в свои работы философских исследований, Хаузер отдельно отмечает важность культурного контекста в принятии и оценке справедливости конкретных решений. Равно так же, как большинству русских непонятен китайский язык, мы можем наблюдать подобные барьеры непонимания некоторых устойчивых в культуре моральных традиций, например, специфическое положение женщин в отдельных государствах, живущих по шариату. Таким образом, мы оборудованы органом, дающим универсальные и оперативные ответы на великое множество этических задач, с которыми мы сталкиваемся повседневно, при этом механика действия культуры заключается в формировании специфических исключений из правил врожденной моральной грамматики. То есть мы по-разному можем оценивать справедливость отдельных решений и, например, откровенно не понимать запрета на вождение машины женщинам, но избивение беззащитного младенца демонстрирует у любых культур одинаковую реакцию. Конечно, одна из причин неприятия данной ситуации с ребенком в любой культуре связана формально с ответной негативной эмоциональной реакцией, из чего следует, что наш эмоциональный кодекс порождает наш общий моральный. В этом плане ролзовские создания отвечают так же, как и юмовские, но полагаются на причины и последствия действий, а не на эмоции.

---

<sup>1</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 53.

На основе взаимодействия трёх описанных выше созданий Хаузер предполагает построить три модели вынесения нами моральных суждений<sup>1</sup>. Каждая модель состоит из следующих элементов: преступление, наблюдатель, его реакция и моральное суждение. В зависимости от модели отдельные переменные могут меняться местами, а способность к этическому суждению согласуется со способностями мозга, далее раскроем, почему.

Итак, первая модель – это чистое создание Юма. Видя преступление, которое в примере Хаузера есть убийство, наблюдатель получает серьезное эмоциональное впечатление и выносит суждение о неприемлемости данного акта. Пожалуй, самая простая схема из всех, и в наличии оной в действительности не приходится сомневаться. В некотором роде это чисто животный механизм вынесения моральных суждений. Часто суждение, а иногда и действие нам приходится выводить в экстремальных ситуациях, что исключает возможность включения рационального решения или поиска альтернатив как таковых. В «Генетике этики и эстетики» В.П. Эфроимсон приводит яркий пример самопожертвования, где два павиана, шедших впереди стада, заметили леопарда и моментально кинулись на него, убив его и вместе с ним погибнув<sup>2</sup>. Такова была их эмоциональная реакция, быстро подсказавшая ответ: два молодых самца пожертвовали собой и своим репродуктивным успехом без всякой рефлексии, но в любой другой ситуации единичного противостояния леопарду предпочли бы пуститься в бегство. Важным моментом является то, что, если в мозге наблюдателя имеется повреждение участков, ответственных за эмоциональное восприятие или так называемых зеркальных нейронов, человек фактически окажется неспособен к моральному суждению.

---

<sup>1</sup> Хаузер М., Мораль и разум. С. 88

<sup>2</sup> Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. СПб.: Талисман, 1995. С. 58.

Вторая модель наиболее популярная в описании повседневного принятия нами решений – «компромиссная» модель между созданиями Канта и Юма. За восприятием события мы получаем альтернативную реакцию: рациональную или эмоциональную. Преимущество последней в её интенсивности, но в условиях наличия времени прагматизм рационального решения без особых потерь для наших этических установок (врожденных или культурных) часто оказывается более выгоден. Соответственно с прошлой моделью, здесь повреждение участков эмоциональных ведет к смещению оценивания в пользу рационального и аналогично в обратном случае.

Третья модель характеризует создание Ролза: в отличие от первых двух восприятие события сразу вызывает анализ причин и последствий, которые, в свою очередь, и актуализируют моральное суждение: разрешено, обязательно, запрещено. Эмоции, если они играют роль, включаются после вынесения суждения. Однако важно отметить, что Ролзом чувство справедливости сопрягалось все-таки с обдуманым суждением. Главной позицией здесь является не рациональное или эмоциональное суждение, а анализ действия.

Но если разница между созданием Юма и Ролза очевидна, на принципиальном отличии второй и третьей моделей можно заострить внимание. В обеих моделях мы можем по выбору подключать как эмоциональную сторону, так и рефлексивную. Но в случае второй модели каждое наше решение в некотором роде оказывается уникальным. Однако количество и скорость принимаемых нами решений ежедневных моральных задач говорят в пользу того, что механика наша действительно схожа с генератором решений на основе универсальных механизмов. По аналогии с лингвистикой, в большинстве случаев каждое предложение мы не создаем путем размышлений, а генерируем на основе правил, позволяющих выдавать нам бесчисленное множество различных форм словосочетаний, предложений суждений и т. д. Нечто похожее происходит и в случае наших моральных суждений.

Более того, конструкции разума в своих апелляциях также восходят к универсальным принципам в том или ином значении и рационализируют их. Например, человек, в согласии с категорическим императивом, не может просто так взять и убить, и отлично рационально это обосновывает. Но очевидно, что правило «не убей» возникло в нашем моральном кодексе задолго до появления его рационального объяснения. С другой стороны, множество культур имеет исключения из этого правила, и в тех или иных случаях насилие признается не только допустимым, но и необходимым (пример традиции кровной мести у множества народов мира), что лишь подтверждает поправку моральной грамматики на местную культуру, как способную влиять, а не заменять.

Итак, Хаузер тесно связывает создание Ролза и своё понятие моральной грамматики как формы врожденной способности выносить автоматическое и быстрое суждение, связанное с морально допустимым, обязательным или запрещенным. Чтобы функционировать необходимым образом, моральная способность исключительна для нашего вида, но должна взаимодействовать с другими способностями разума (например, способностью к овладению языком, зрительным восприятием, памятью, вниманием, эмоциями, верованиями), некоторые из них свойственны только людям, иные являются общими для человека и для других видов<sup>1</sup>. И, наконец, в совокупности, принципы моральной грамматики образуют ряд параметров, только в соответствии с которыми возможно существование устойчивых этических систем.

Нетипичным для Хаузера является то, что, будучи эволюционным биологом, он считает, что наличие моральной грамматики – наша исключительная способность как вида. Он считает, что склонность выстраивать моральные системы даже в детском возрасте (когда интеллектуальное развитие не так уж и значительно отрывается от оно у взрослых шимпанзе) далеко не беспочвенна и является, как раз выражением признака

---

<sup>1</sup> Хаузер М., Мораль и разум. С. 102

нашей специфической способности. Наконец, нельзя не отметить работоспособность подобного синтеза этологии и философии в аналитической этике. Философия здесь предлагает методологический ключ, а этология – эмпирическое обоснование описываемой системе. Подобная попытка интеграции – лишь один из множества вариантов подобного синтеза в современной эволюционной этике, однако уже можно сказать, что претензия на самостоятельное обоснование морали околобиологическими науками пока не оправдана.

## **«ВОЛЯ К ВЛАСТИ» КАК КОНЦЕПТ НАСИЛИЯ В ПОЗДНИХ РАБОТАХ Ф. НИЦШЕ**

Концепт насилия как онтологического основания человека зарождается еще в классической философии модерна. Будучи направленной на оправдание господствующей формы власти, теория общественного договора Т. Гоббса и Дж. Локка<sup>1</sup> раскрывает насильственную сущность человека и государства. В результате достигнутого в естественном состоянии консенсуса, индивид отчуждает свое право на насилие в пользу государства для того, чтобы оно защищало его от внешних и внутренних угроз.

В «Феноменологии духа» Г. Гегель открывает новый аспект рабства, не замеченный раньше. В насильственном отношении господина к рабу проявляется движущий мотив развития самосознания. То есть Гегель полагает, что момент подчинения сказывается продуктивно на личностном росте. Таким образом, внешнее давление стимулирует, выступает в роли толчка к развитию не только личности, но и, если увеличить масштаб до уровня государства, всего подчиненного власти народа. Эта мысль созвучна идее Ф. Ницше о тяжелых условиях, в которых формируется сильный тип личности<sup>2</sup>.

Концепт насилия присутствует в философии Ф. Ницше повсеместно: нигилизм (насилие как отрицание), переоценка ценностей (деструкция морали), воля к власти (высшее проявление жизни в стремлении к господству). Насилие имманентно жизни. Сверхчеловек – высшее воплощение насилия в человеке. Насилие невозможно рассматривать здесь с этической точки зрения. Оно неморально и поэтому служит орудием сверхчеловека. Оно средство преодоления морали. Насилие приобрета-

---

<sup>1</sup> Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001; Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения, в 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 137–405.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Эссе Homo // Ницше Ф. Собрание сочинений. М.: Престиж Бук, 2012. С.1003-1066.

ет форму отрицания, деструкции, подавления. Насилие у Ницше метафизично, существует в области борьбы: с моралью, с рабом в себе, за господство.

Наиболее полно концепт насилия рассмотрен в последней работе Ф. Ницше «Воля к власти». Несмотря на то, что эта работа была скомпрометирована, авторы первого в России «канонического» (состоящего из 1067 афоризмов) издания, вышедшего в 2005 году, отталкивались от рукописей и черновиков самого Ницше, работая в его архивах. В результате такой реконструкции были уточнены многие моменты, измененные ранее сестрой мыслителя Элизабет Ферстер-Ницше и нацистской идеологией. Тем самым, главный труд жизни Ницше стал доступен новому осмыслению.

Работа «Воля к власти» задумывалась как глобальный проект, состоящий из 4 книг, однако, Ницше успел закончить только 2 книги: «Европейский нигилизм» и «Критика прежних высших ценностей», которые и выходили в России в переводе С.Л. Франка. Остальные две книги «Принцип новой оценки» и «Порода и возвращение» представляются наиболее спорными, и только их интерпретация с позиций философии Ницше позволяет сделать корректные выводы, в частности относительно концепта насилия, проходящей красной нитью через всю последнюю работу автора.

По мнению Ницше, воля к власти и, соответственно, насилие служат средством повышения жизненной силы как в природе, так и в обществе. Насилие проявляется в борьбе за власть, за господство, за наивысшее раскрытие жизненных инстинктов. Воля к власти осуществляется насильственными средствами, поэтому рост власти пропорционален увеличению количества насилия. Тот, кто господствует, отбирая власть у своих подчиненных, сам реализует ее совокупность. Таким образом, насилие и воля к власти – неразрывные феномены. Насилие – единственный и необходимый инструмент осуществления воли к власти.

Ницше так стремится оправдать жизненные инстинкты борьбы за власть, что распространяет их на природу<sup>1</sup>. Воля к власти лежит в основе всего текущего мира, она помогает объяснить физические, химические и биологические явления. Воля к власти является внутренним мотивом всего совершающегося, энергией, источником движения. С усложнением природной системы происходит возрастание воли к власти, которая достигает степени своей мощнейшей реализации в человеке. Так как человек наделен интеллектом, его борьба за власть становится более изощренной.

Феномен жизни понимается автором как особая форма накопления силы, как частный случай всеобщей воли к власти. Важнейшее стремление всего живого – не к сохранению, а к накоплению силы, к максимуму чувства власти. В органическом мире «воля к власти, специализирующаяся как воля к пище, к собственности, к орудиям, к слугам (повинующимся) и господам – тело как образчик. Более сильная воля управляет более слабой. Нет никакой иной причинности, как от воли к воле. Механистически это необъяснимо»<sup>2</sup>. Наличие воли к власти в качестве движущей силы во всем совершающемся – самый подлинный факт для Ницше.

Критерием накопления силы, показателем повышающейся воли к власти выступает удовольствие и неудовольствие. Чем сильнее было сопротивление, больше препятствие, тем большее удовольствие достигается по его преодолению, тем больше повышается мощь. Сила может проявить себя только в столкновении с другой силой, только в случае сопротивления и борьбы. «Воля к власти может проявиться только тогда, когда встречает противодействие; она, следовательно, ищет того, что может оказать ей сопротивление <...> Присвоение и усвоение являются прежде всего результатами стремления покорять, формировать, приблизить к своему типу, преобразовывать, пока наконец преодоленное не перейдет совсем в сферу власти нападающего

---

<sup>1</sup> Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Пер. с нем. Е. Герцк и др. М.: Культурная Революция, 2005.

<sup>2</sup> Там же. С. 359.

и не увеличит собой последней»<sup>1</sup>. Таким образом, воля к власти понимается Ницше как чистая интенция к завоеванию и борьбе, то есть стремление к насилию.

Рассматривая волю к власти в человеке, Ницше выводит способность к оценке из физиологических особенностей человека. Тем самым, мораль как один из таких способов оценки низводится автором до уровня биологии. «Своими интерпретациями он пытается свести всю мораль к физиологической плоскости, дабы радикальнейшим образом лишить ее ценности. Он сводит ее к некоему механизму, который работает со сбоями и изнашивается»<sup>2</sup>. Ницше отмечает, что чувство силы, испытываемое человеком не тождественно силе как действию. Предполагается, что сила имеет способность принуждать, совершать насилие. Свобода, как воля к власти, есть постоянное сопротивление: «Надо иметь против себя тиранов, чтобы самому стать тираном, то есть свободным»<sup>3</sup>. Ницше развертывает концепцию «воли к власти» как базовой формы аффекта. Все живое стремится к власти. Удовольствие – признак увеличенной власти. Ницше настаивает на том, что «вся движущая сила есть воля к власти, что кроме нее нет никакой физической, динамической или психической силы».

Переходя к вопросу осуществления «воли к власти» в государстве, Ницше обращается к риторике господства и концепции Сверхчеловека. Люди объединяются в общины и государства из-за страха, в желании сохраниться, по причине нежелания делать в одиночку то, за что конкретному человеку не хватает духу быть ответственными. Как замечает Ницше, человек «слишком слаб, чтобы найти в себе мужество для своих вожделений». Естественно, здесь имеется в виду базовое вожделение человека – власти. Только единицы не боятся этого своего стремления и идут по пути его осуществления.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 358.

<sup>2</sup> Юнгер Ф.Г. О Ницше. Пер. с нем. А. В. Михайловского. М., 2001. С. 120.

<sup>3</sup> Ницше, Ф. Воля к власти. С. 416.

Все заповеди морали и альтруизм остаются на уровне человека, не восходя до уровня государства. Как и Гоббс, Ницше полагает, что государства по отношению друг к другу находятся в состоянии взаимной вражды. «Общество никогда не понимало «добродетель» иначе, как средство силы, власти, порядка»<sup>1</sup>. Ницше называет государство организованной аморальностью. Как бы это ни было парадоксально, государство, состоящее из моральных людей, не знает принципов морали не только по отношению к своим соседям, но и к своим гражданам. Именно по причине разделения труда и ответственности между разными людьми, через моральные ценности, альтруизм и любовь к родине государство становится возможным. Ему становятся присущи типические черты сильного человека. В государстве воплощается воля к власти как стремление к завоеваниям, захватам территории. В государстве основную сущностную тягу человека к власти – свободу, постоянно сдерживают различными дисциплинирующими методами. Воля к власти индивида оклеветана в государстве, в то время как стадный инстинкт власти всячески поощряется.

Мыслитель настаивает на необходимости установления в обществе естественной иерархии силы. Уравнивание в правах должно быть прекращено по причине пагубного воздействия на человеческий род. «Сперва человечество научили в религиозном трепете лепетать о принципе равенства, потом соорудили ему из этого мораль: что же удивительного в том, что человек в конце концов принял этот принцип всерьез, принял практически! Иными словами, принял политически, демократически, социалистически, негодующе пессимистически...»<sup>2</sup> По мнению Ницше, лучший способ сделать человечество лучше – поставить его в условия внутренней борьбы. Социальные конфликты ведут к повышению власти одних и угнетению других. Не смотря на то, что подобные действия ставят под угрозу существование человека, без него невозможно развитие и «повышение типа».

---

1 Там же. С. 394.

2 Там же. С. 414.

Основным противником «воли к власти» в человеке Ницше полагает христианскую (рабскую) мораль. Она необходима стадному и посредственному человеку для самосохранения, сильного (свободного) она губит. Сильный человек сам может полагать себе границы, он отличается аскетичностью и самодисциплиной. Сильный человек представляет собой вечный антагонизм противоположных качеств: он зол и добр, аморален, но морален по-своему, он постоянно находится в борьбе с самим собой. Сильный человек – аристократ духа, его величие определяется особым духовным настроем, и не является наследственным. Ницше видит первостепенную значимость индивида, он исключителен, способен к творчеству. Под индивидом автор всегда понимает исключительного человека, посредственности же не существуют поодиночке.

Ницше выделяет замаскированные разновидности «воли к власти» у людей: 1) желание внутреннего равновесия, независимости; 2) подчинение большому целому; 3) чувство долга, совести. У угнетенных людей воля к власти проявляется как стремление к свободе. Воля к власти у свободных людей проявляется в воле к превосходству, либо к равенству. У самых сильных людей воля к власти проявляется как любовь к народу, человечеству, истине. Человек, исполненный власти, чувствует, что может вести за собой, быть героем, пророком. Ему нечего делить с первыми двумя типами, поэтому в нем нет ненависти, он желает распространить свою власть на них.

В условиях равноправия индивидуум слабеет, когда нет крайностей в степени власти и таланта. Так как во всяком человеке есть толика таланта, каждый рассчитывает на массовость своего успеха. Мелкое тщеславие и поощрение таких же мелких заслуг приводит к оскудению человека, постепенному вырождению типа. Когда не с кем бороться, когда условия жизни становятся все более благоприятными, человек становится безвольным и слабым, клонится к упаду. Когда все равны, есть стимул быть только лучше равных, встать на одну лишь ступень выше.

Мыслитель выводит из биологического принципа сохранения типа нынешнее господство массы. Если бы было мало

слабых или они не объединялись бы, человечества давно уже не было бы, так как слабые являются более устойчивыми с биологической точки зрения. Для своего сохранения они объединятся, для этого они изобрели мораль, которая подавляет волю к власти в индивиде, поэтому они так плодовиты. Сильные типы менее устойчивы в сравнении со слабыми, они вынуждены малыми силами противостоять миру. Таким образом, чем ниже тип, тем более он устойчив. Преобладание высокого типа – угроза вымирания рода. Свидетельница этому история: сильные расы «взаимно сокращают друг друга: войны, жажда власти, приключений; сильные аффекты: мотовство – сила больше не накапливается... возникает духовная помеха от чрезмерного напряжения; существование их обходится слишком дорого, они взаимно изнуряют, изматывают друг друга; наступают периоды глубокой разрядки и вялости: за все великие эпохи приходится платить... То есть сильные затем становятся слабее, безвольнее, бессмысленней, чем заурядно слабые»<sup>1</sup>. Следует отметить, что сильных, «великих преступников», людей крайних страстей не стоит путать с порочными людьми, незнающими меры в своих вождениях. Сильный знает меру того, что может себе позволить именно потому, что он обладает силой. Умеренность – следствие сильной личности.

Ницше полагает, что ценность человека ранее значительно принижалась. Ее определяли исходя из их поступков, то есть, относительно других людей. В этом заключается сущность моральной оценки, которая, по сути, измеряет человека с точки зрения общества. Человек сам по себе, «внутренний» человек неизмерим и неисчерпаем. Не стоит его уплощать социальными оценками. Для исключительного человека такого рода оценки со стороны общества категорически неприемлемы, ошибочны и губительны. «Стадо» всегда не понимало, боялось, и даже презирало великих. «Высший человек», великий, должен отвергнуть мораль, или, по крайней мере, отнестись к ней критически. Он должен заменить мораль волей к господству, установить для себя собственные границы приемлемого и неприемлемого в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 476.

борьбе за эту цель, определиться таким образом со средствами ее достижения. У великого человека нет идеала, он не приемлет некую конечность и завершенность идеальной формы, он не борется с недостатками, таким образом, в нем нет той односторонности, к которой так стремится посредственность в погоне за своими целями. Быть только добрым, например, для господствующего типа невозможно. Он разносторонен, даже противоречив, он зол и добр одновременно.

Таким образом, Ницше предлагает план действий для «повышения человеческого типа». Нужны особые условия для создания «высших» людей, особый вид морали, которая противостоит «рабской». В этом деле он отдает ведущую роль философам – законодателям будущего, воспитателям Сверхчеловека. Несомненно, Ницше причисляет себя к подобному роду духовных учителей и провозвестников. Видя острую необходимость возникновения Сверхчеловека, он дает духовное учение, план действий для последующих поколений, придает истории новый импульс. Задача Ницше – дать новую систему оценки, очищенную от христианской морали, возвысить естественные жизненные ценности господства и оправдать насильственную сущность человека. Философия Ницше становится апологией эгоизма и насилия. Таким образом, весь «аморализм» философии Ницше концентрируется вокруг концепта насилия, являющегося проявлением воли к власти.

## **ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ МИРА. НИЦШЕ И СЕЛЕКЦИОНЕРЫ**

Проект науки, уж как он исторически сложился, выстраивая теоретическую систему, требует фундаментальных оснований знания, которые сами по себе могут не предполагать доказательств и определений. Эти основания должны строиться не на случайных и привходящих положениях, а на таких, которые претендуют на обладание постоянным значением. Однако полагая такие постоянные, мы тем самым можем распространить их параметры на то, что из них было выведено, и такая форма знания, представляя из себя стабильное построение, на самом деле может оказаться лишь модусом тех оснований, которые распространяют свои акциденции недоказуемости и неопределимости на свои следствия. Но в данном рассуждении, говоря об основаниях, мы положили в качестве достоверного критерия доказательность и определимость, но как быть в противном случае? Неужели знание может быть представлено другими формами?

В одном из диалогов Платона Алкивиад решил выступить перед народным собранием с целью дать советы касательно войны, мира и прочих дел государства<sup>1</sup>. А на какие основания опереться Алкивиду в той ситуации, когда ему необходимо дать эти советы так, чтобы они были справедливыми, хорошими и полезными? Алкивиад скорее всего об этом и не задумывается, и поэтому Сократ провоцирует его на диалог, в результате которого собеседники приходят к выводу, что таким основанием является «самое самое» Алкивиада.

Идея о «самом самом» получила свое новое рождение в новоевропейской философии, когда Декарт вывел аподиктический характер мышления из гипотетического характера вещей. Сам Декарт в своих «Рассуждениях о методе» заверяет, что естественный свет разума требует от него подчинения законам того государства, в котором он вырос. То есть разум, требуя

---

<sup>1</sup> Алкивиад I 108 d.

подчинения законам, с одной стороны, с другой, сам претендует на их учредительство. И хотя Аристотель уже приводил сравнение касательно разума и закона, эту метафору повторит Т. Гоббс. Аристотель с позиции естественного культа разума уверен в том, что поочередное подчинение избирательных лиц в прямой демократии по справедливости являет собой форму закона, ведь это привносит особый порядок, а «порядок это и есть закон»<sup>1</sup>. Порядок, ἡ ῥόξις, это еще и военный термин, «строй», но в то же время, порядок это ритм, относительно которого Архилох призывает узнать «какой такой ритм держит людей»<sup>2</sup>. Однако возвращаясь к новоевропейскому законодательному разуму, следует отметить вполне закономерную вещь: разум как законодатель мира «с его высоты морально законодательствующей власти»<sup>3</sup> будет требовать необходимости мира вечного, уж поскольку его порядку подвластно держать людей. Таким образом, разум, приходя в мир и войну, привносит порядок и иерархию, только обратная перспектива разворачивается уже не перед разумом всевышним, а разумом морального основания. В конечном результате, просвещение, которое Гегель ловко сравнил с племянником Рамо Дидро, опираясь на здравомыслие противопоставленное вере, само бросается в культ разума. В данной статье нас интересует позиция Ф. Ницше, относительно тех оснований, которые он выставит на смену классическому рационалистическому договору как основания мира, что в первую очередь сочетается с критикой субъекта.

Ницше, критикуя субъект, приходит, если это можно так сказать, к имманентной схеме отношения иерархов и подчиненных, оно же аристократии и плебса. На место критического метода он ставит генеалогический, суть которого заключается в поиске последнего основания прафеномена. Вместо вопросов применения границ разума, Ницше пытается за категориями усмотреть вопрос их происхождения, а поскольку мы не можем

---

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения, в 4 т. Общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 481.

<sup>2</sup> Γίνωσκε δ' οἷον ῥόξις μὲν ἀνθρώπων ἔσσει (7a+b D. 128 W.).

<sup>3</sup> Кант И. Собрание соч. в 6-ти томах. Т.6. М., 1966. С. 274.

найти того, кто дает названия этическим категориям, тех конкретных законодателей имен, кто способен обозначить имя по природе так, как это соответствует установлению людей («Критий»), то нам необходимо через отношение аристократов и плебса, плебса, который призван подчиняться своим «угнетателям», а поэтому и формировать через ресентимент свою моральность, прийти к описанию этических категорий. Таким образом, если мораль у Канта объясняется без антропологических, расовых, и тому подобных понятий, то, по мнению Ницше, эта схема больна теологическим предрассудком, который он ругает еще в «Антихристе», т. е. иерархия более добрых и злых существ переносится в область морали, с чем Ницше и предлагает бороться. Но попытки устранения иерархии приведут к фатальному исходу, и «нормой общества, исповедующего демократизм и принесшего ему в жертву пафос кастовости и иерархии, становится “война всех против всех” во исполнение идеалов социальной справедливости», замечает К.А. Свасьян<sup>1</sup>.

В связи с генеалогическим методом Ницше сформулировал свой конкурсный вопрос, который, справедливо сказать, спровоцировал исследования в области структурной антропологии. Основания моральности кроется в дискурсе аристократии, в понятиях чистоты, благородства и т. п., интуитивно рассуждает Ницше. В результате оказывается, что такой метод упирается в основания языка, который в последующем в философии XX в. радикальным образом будет положен в основание мышления. Но ровно как представители новоевропейского эмпиризма, положив в основание опыт, в результате пришли к скептицизму, таким образом полагая в основу познания язык, (или даже усмотрение его в качестве жилища бытия) это предприятие привело к скептицизму лингвистическому, проявившемуся в деконструкции постструктурализма и герменевтике. К слову, полезно будет вспомнить, что рассуждения Сократа в «Кратиле» привели к такому выводу, «что не из имен нужно

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Сост., ред. и авт. Примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 786.

изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из их самих»<sup>1</sup> (назад к вещам). Справедливо сказать, научная этимология во время Ницше только появлялась, поэтому он не мог обратить внимание на то, что этимология это не всегда значение, ведь раскрывая процесс происхождения слова, она способна продемонстрировать историческое изменение его семантики.

Другой пункт «метода» Ницше заключается в следующем. Ему необходимо избавиться от определенного количества «ублюдков», или «субъектов», заполонивших философию, среди которых ему в первую очередь бросается в глаза атом и кантовская вещь в себе<sup>2</sup>. Вместо этого немецкий философ требует учитывать, что «некий квантум силы является таким же квантумом порыва, воли, действия – более того, он и есть не что иное, как само это побуждение, желание, действие, и лишь вследствие языкового обольщения (и окаменевших в нем коренных заблуждений разума), которое по недоразумению понимает всякое действие как нечто обусловленное действующим, “субъектом”, может это представляться иначе. Совершенно так же, как народ отделяет молнию от ее сверкания и принимает последнее за акцию, за действие некоего субъекта, именуемого молнией, так же и народная мораль отделяет силу от проявлений силы, как если бы за сильным наличествовал некий индифферентный субстрат, который был бы волен проявлять либо не проявлять силу»<sup>3</sup>. Как видно из этого предложения Ницше, в первую очередь, не устраивает отделение чего-то стоящего за действием (т. е. того, что понимается им как «субъект»), собственно от этого самого действия. Формулируя такие заявления, Ницше следовало бы обратить внимание, что еще Декарт, актуализирующий тему субъекта<sup>4</sup>, как реально отличной вещи от тела (*distinctio realis*), полагал в определение этой

---

<sup>1</sup> Кратил 439 b.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 431.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> К слову, сам Декарт не употребляет термин «субъект» по отношению к мыслящей вещи. В понимании философа «субъект» остается в рамках терминологии схоластики.

мыслящей вещи то, что она *volens, nolens*<sup>1</sup> – желающая, нежелающая («волящая»), т. е. эта вещь является «вещью» лишь номинально, в ней нет ничего такого, что делало бы ее бездеятельной и неподвижной, всякий атрибут выражает, если можно так выразиться, ее энергию, и в этом смысле эта вещь, будучи реально отличной от тела, находится в непосредственном с ним единстве. Для Фихте «субъект» оказывается *Thathandlung*, «делом-действием», а Гегель, не полагая сущность по ту сторону явления (§ 131 «Энциклопедия философских наук»), в «Феноменологии..». утверждает, что «индивидуальность есть то, что есть ее мир как мир, ей принадлежащий; она сама есть круг своего действия, в котором она проявилась как действительность и есть просто лишь единство имеющегося налицо и созданного бытия – единство, стороны которого не распадаются, как в представлении психологического закона, на мир, имеющийся налицо в себе, и на сущую для себя индивидуальность»<sup>2</sup>.

Однако Ницше предлагает нам стать на другую презумпцию, важнейшей точкой отсчета которой является *виновность* (или «несчастливая совесть»). Эта последняя выводится, во-первых, из отношений бартера, или кредита, пробуждающего у человека чувство долга, во-вторых, это наказание, применяемое к телу с безмерным, кровавым насилием и ради самого насилия, уж поскольку тело выставляется в качестве откупа. Но исследования в генеалогии удачных форм бартера могут показать, что важнейшие моральные термины получили свое название из морали обмена. Моральное не находится в области трансцендентного, а имеет выгоду, заключенную в обмене: ты – мне, я – тебе. Человеческое существо – бестиарное, подверженное низменным наслаждениям, а сами властные отношения – результат моральности морали. Усмирение бестиарности человека начинается с категорий, основанных на ойкосе и «этосе», –

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. Пер. М.М. Позднев. СПб: «Абрис-книга», 1995. С. 48.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М.: «Печатный двор», 1959. С. 164.

т. е. связь с жилищем и местообитанием человека, – его «одомашивание». В этом вопросе П. Слотердаjk оказывается последовательным ницшеанцем. В культуре гуманизма он усматривает реализацию принципов, выведенных Ницше, поскольку эта культура прививала любовь к определенному канону, либо классических литературных авторов, либо тех, кого к таковым хотели причислить, и усмиряла бестиарное начало с помощью этого канона. Однако эта культура сошла на нет, и в современной ситуации мы можем наблюдать титаническую борьбу «между обуздывающими и бестиализирующими импульсами и соответствующими им средствами»<sup>1</sup>. Человеческий «зоопарк» является платформой для борьбы разного рода селекционеров – друзей человека и его сверхдрузей. А поэтому П. Слотердаjk и не наблюдает перспектив для диалога об определяющей мыслительной активности формирующей моральные принципы.

Таким образом, в рамках вышеназванных категорий, кроме формы сопротивления между обуздывающими и бестиями, существует борьба среди первых за право вершить одомашивание последних. Имеется в виду определенная игра сил, за противостоянием которых плебс лишь отстраненно наблюдает как за громом и молниями. Относительно этого будет справедливо сказать, что со времен ахейцев в это сопротивление прямо или косвенно, сознательно или бессознательно, ввязалось огромное количество обуздывателей, приносящих то или иное количество своей силы в узел одомашнивания. «Илиада» может продемонстрировать только форму политического превосходства. Автор(ы) этого произведения делает(ют) существенный акцент на героях, воплощающих и концентрирующих всю силу своего этноса, герой это, своего рода, аттрактор, а может быть даже просто маркер власти: только герои уполномочены совершить какое либо высказывание о войне, Одиссей очень строго наказывает посохом критикующего битву Терсита, – единственного простолюдина, упоминаемого в «Илиаде», – а сам провозглашает единство власти:

---

<sup>1</sup> Слотердаjk П. Правила для человеческого зоопарка // URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/>

«Смолкни, несчастный, воссядь и других совещания слушай,

Боле почтенных, как ты! Невоинственный муж и бессильный,

Значащим ты никогда не бывал ни в боях, ни в советах.

Всем не господствовать, всем здесь не царствовать нам, аргивянам!

Нет в многовластии блага; да будет единый властитель». (Ном. II. 200–204).

Только героям легитимно заключать договоры о перемирии, а плебс, ропща и преклоняя колена, молит бога, причем той же самой формулой, которую высказал «единый властитель» («Мощный Зевс обладающий с выше...» и т. д.).

Категория ойкоса не случайно будет связана М. Хайдеггером с бытием как его жилищем. Не вдаваясь в подробности можно отметить, что поскольку человек имеет язык, то он не только призван осуществить заботу о себе, но и посредством языка обуздывать себе подобного. Критикуя «пасторального философа», П. Слотердаик пишет следующие строки по этому поводу: «Хайдеггеровское сдерживающее само себя проживание в доме языка определено как выжидающее прислушивание к тому, что уполномочено говорить самим бытием... в результате чего человек должен сделаться более кротким и обузданным, нежели гуманист, читая классиков. Хайдеггеру нужен человек, который был бы более послушен, чем всего лишь хороший читатель»<sup>1</sup>.

Импульс к обуздыванию и воспитанию наша культура унаследовала от эпохи просвещения. Предприятие просвещения, просвещения как постоянного процесса, уж поскольку селекционеры и рессиментальное большинство могут мирно сосуществовать в процессе обработки первыми последних, и не предполагает выхода из «состояния несовершеннолетия». Если мы мыслим ситуацию антагонизма плебса и аристократии в таких категориях, которые предлагает Ницше, то оказывается, что уничтожение одного из элементов противостояния ни к че-

---

<sup>1</sup> Там же.

му существенному не приводит: в случае устранения аристократии, плебс впадает в бесценностный демократизм войны всех против всех, в противном случае, аристократизм впитает ценности плебса ценой предельного отрицания его права на существование, и доведя до своего уровня и обрामив в удобную оболочку эти ценности, будет их транслировать назад массам, в виде нового предприятия дрессировки или в форме обратной связи с общественностью. Кому, спрашивает Ницше, сейчас поклоняются во всем христианском мире? Рим понес поражение и теперь склоняет колена перед тремя евреями «и одной еврейкой (перед Иисусом из Назарета, рыбаком Петром, ковровщиком Павлом и матерью названного Иисуса, зовущейся Мария)»<sup>1</sup> т. е. теми самими евреями, которых он при первой попытке восстания поразил самым жестким способом, причем называть этот способ жестоким мы можем, если посмотрим на события ретроспективно, а для Рима это вполне обычное и привычное дело, и пронося через триумфальную арку впереди «божественного Тита Веспасиана»<sup>2</sup> золотой светильник и иудейские законы, Рим теперь сам вынужден следовать за хоругвями того Бога, который жертвуется во искупление *вины* всего человечества – это последняя своего рода трансформация категории обмена, полагает Ницше. Если додумать логику автора «Гениалогии морали» далее, то справедливо выходит, что вина для нового поколения *populi Romani* сковывается не только через новую религию искупителя, но и через регулярные карательные акции против рабов, христиан, и смертных казней для своих граждан. Безусловно, что для греков, не имеющих столь широкой практики смертной казни ввиду веры в ритуальную чистоту, Ницше объяснил их виновность вследствие закабаления крестьян досолоновской эпохи. Конечно, такая попытка вывести чувство вины из экономического долга и насилия, по видимому, предполагает, что до момента наступления ситуации долга, чувства вины будто и не существовало, что, к сожалению, мы проверить никак не можем. Однако представляет-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 436.

<sup>2</sup> Надпись на арке императора Тита.

ся сомнительным, чтобы вина имела прямое отношение к чувству долга, ведь неужели элементарные формы сообщества, которые мы можем наблюдать в нашем настоящем, не имеющие кредитных отношений, не имеют чувства вины? Пожалуй, это чувство складывается еще в детстве, минуя экономические формы взаимодействия, и более правдоподобно, что оно связано с наказанием, но пожалуй требует большой доказательной базы то утверждение, что это наказание должно быть представлено жесткой и насильной формой, как нам предлагает Ницше, облакая свое «доказательство» в форму литературную. Пожалуй, о чувстве вины справедливо сказано Гегелем, ведь философ не пытается найти форму исторического развития, как это понималось в марксизме-ленинизме, его интересует становление опыта сознания. В «Феноменологии духа» есть раздел про несчастное или виновное сознание, следующее за знаменитой диалектикой раба и господина. Суть в том, что несчастное сознание, раздвоенное внутри себя, находится в единстве неизменного существенного и переменного несущественного сознания. А то, «что здесь выступает как модус и отношение неизменного, оказалось опытом, который раздвоенное самосознание совершает в своем несчастии»<sup>1</sup>.

Поэтому, если мы принимаем тезис Канта о том, что «просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной *вине*», и особенно учитываем вторую часть этого предложения, то нам с необходимостью следуют принять во внимание, что коль скоро человек находится в состоянии несовершеннолетия по вине собственной, а не в силу необходимых и детерминированных сил природы, то по собственному волевому акту ему необходимо из этого состояния и выйти. Но как быть, если действительно мы не можем устранить «обуздывающих селекционеров»? Как разорвать этот порочный круг? Мне представляется, что выходом из этой противоречивой ситуации может быть только одна возможность – открыть условия к способности са-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. Отв. ред., пер. примечаний М.Ф. Быковой. М.: Наука, 2000. С. 111–112.

мостоятельного мышления<sup>1</sup>, нужно научить учиться самостоятельно, учить самостоятельно решать противоречия, это действительно выход из ситуации истерии собаки Павлова, не могущей справиться с вызываемыми у нее противоположными рефлексамии. Умение решить противоречие – это не только возможность выйти из состояния войны, это возможность ее предотвратить уже на этапе формирования *casus belli*.

---

<sup>1</sup> См.: Ильенков Э. Школа должна учить мыслить. М., Воронеж: МПСИ, МОДЭК, 2002.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Аббасов Расим Гасанович** – аспирант, Национальный исследовательский университет «БелГУ» (Белгород).

**Афанасьева Софья Александровна** – студент, Курский государственный университет (Курск)

**Боднар Евгения Александровна** – студент, Южный Федеральный университет (Ростов-на-Дону)

**Бондарев Артем Александрович** – магистрант, Национальный исследовательский университет «БелГУ» (Белгород).

**Васковский Вадим Владимирович** – студент, Национальный исследовательский университет «БелГУ» (Белгород).

**Гребенников Антон Александрович** – студент, Школа философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

**Евстигнеев Максим Дмитриевич** – студент, Школа философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

**Майданский Максим Андреевич** – магистрант, Национальный исследовательский университет «БелГУ» (Белгород).

**Орехов Федор Игоревич** – магистрант, Национальный исследовательский университет «БелГУ» (Белгород).

**Поздняков Борис Борисович** – студент, Школа философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

**Семиглазов Георгий Сергеевич** – аспирант, Школа философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

**Тинус Никита Николаевич** – магистрант, Национальный исследовательский университет «БелГУ» (Белгород).

**Третьяк Артур Романович** – аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

**Турко Дмитрий Сергеевич** – магистрант, Школа философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

**Устинов Артем Викторович** – магистрант, Национальный исследовательский университет «БелГУ» (Белгород).

**Федорова Мария Владимировна** – студент, Школа философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

**Часовских Григорий Александрович** – аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

**Чистякова Екатерина Юрьевна** – преподаватель, Национальный исследовательский университет «БелГУ» (Белгород).

**Щербаков Михаил Иванович** – магистрант, Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург).

*Научное издание*

## **ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ И МИРА**

Сборник материалов  
VI Международной научной школы для молодежи

(Белгород, 4–8 июля 2018 года)

Корректурa, оригинал-макет: Ю.В. Ивахненко  
Выпускающий редактор: Л.П. Котенко

Подписано в печать **XX.XX.XXXX**. Формат 60×90/16  
Гарнитура Times New Roman. Усл. п. л. 13,1. Тираж 100 экз. Заказ 185  
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ»  
308015 г. Белгород, ул. Победы, 85. Тел.: 30-14-48