

Михаил  
Малышев

КЕНТАВР



Российская академия наук  
Уральское отделение  
Институт философии и права

**М.А. Малышев**

# **КЕНТАВР**

**Эссе о дуализме бытия человека**

Екатеринбург – 2017

УДК 141.32:141.112:141.5

ББК 87.21

М 207

**Научный редактор:**

Член-корреспондент РАН, доктор юридических наук,  
директор Института философии и права УрО РАН  
*В.Н. Руденко.*

**Научные рецензенты:**

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник  
Института философии и права УрО РАН *А.С. Гагарин,*  
кандидат философских наук, старший научный сотрудник  
Института философии и права УрО РАН *П.Н. Кондрашов*

**Мальшев М.А.**

**М 207** Кентавр: эссе о дуализме бытия человека /  
М.А. Мальшев; [под науч. ред. В.Н. Руденко]. —  
Екатеринбург : ИФиП УрО РАН. , 2017. — 336 с.  
ISBN 978–5–9905636–6–7

Размышления о дуализме, вызывающем раскол между разумом и чувственными склонностями человека, составляют основное содержание данной книги, посвященной проблемам признания, аффективных переживаний, надежды, смерти, виртуального дискурса в сослагательном наклонении, негативным последствиям обожествления истории и сакрализации будущего. Автор утверждает, что именно из стремления к радикальному преобразованию общественного бытия родились тоталитарные режимы, ввергнувшие двадцатый век в пучину неисчислимых страданий и ужасов.

Жанр, в котором написана данная книга, — эссе, что значит «опыт», который автор понимает, вслед за Э. Чораном, как «упражнения в разочаровании». Но разочарование в качестве разновидности неудовлетворенности есть атрибут бытия человека, ибо оно дает нам надежду на познание границ наших возможностей, обязывает нас умерять притязания, связанные со склонностью к ложному тщеславию, искусственному оптимизму, неоправданному возвышению человека над человеком, но, однако, не отменяет борьбы за воплощение в жизнь идеи морального добра и социальной справедливости.

© Мальшев М.А., 2017

© Институт философии и права  
УрО РАН, 2017

ISBN 978–5–9905636–6–7

# Содержание

<b>Предисловие</b> .....	5
<b>Категорический императив и «кривая тесина» человечества</b>	
Добрая воля и суд совести .....	32
Источник морального зла и категорический императив .....	45
Религия практического разума .....	59
Мораль и право .....	66
Проблемы антропогенеза и антиномии всемирной истории .....	73
Роль антагонизма в истории .....	82
Вечный мир между народами или вечный кладбищенский покой .....	92
Практика социалистической морали и этика категорического императива .....	100
<b>Признание — выражение смысла отношения человека к человеку</b>	
Признание и смысл жизни .....	117
Аффективное признание .....	135
Признание и идентичность .....	144
Отчужденные формы признания .....	153
Человек ничего так не боится, как умереть непризнанным .....	165
<b>Анатомия переживания надежды</b>	
Надежда и время .....	179
Надежда и тревога .....	185
Доверие .....	191
Надежда и страх смерти .....	196

<b>Сослагательное наклонение — виртуальный бунт против судьбы</b>	
Сослагательное наклонение и необратимость времени.....	205
Дискурс сослагательного наклонения в переживании вины и мести.....	216
История в сослагательном наклонении .....	224
<b>Религия – марксизм – реальный социализм</b>	
Секуляризация религии и угроза нигилизма.....	237
Сакрализация природы и истории — основа тоталитарных идеологий.....	242
Марксизм, реальный социализм и религиозное сознание .....	253
<b>Свидетель как обличитель варварства</b>	
Свидетельство — выражение сопротивления геноциду .....	277
Существование на грани смерти.....	293
Жертва в роли палача.....	305
<b>Послесловие.....</b>	<b>327</b>
<b>Библиографический список .....</b>	<b>332</b>

*Людмиле Васильевне Малышевой  
посвящается*

## Предисловие

Ничто человеческое философии не чуждо, так как она есть размышление о человеке превратившего себя самого в проблему. Мы начинаем размышлять, отталкиваясь от того, что нам известно, и движемся к тому, чего не знаем и что, возможно, никогда до конца не сможем познать. Философское познание — отнюдь не поставщик готовых истин; чаще всего оно дает нам предварительные ответы, которые не всегда аннулируют вопросы, а, скорее, сосуществуют с ними. «Философствовать, — пишет Ясперс, — значит находиться в пути. Вопросы, которые ставит философия, являются более существенными, чем ее ответы, и всякий ответ она стремится превратить в новый вопрос» [Jaspers, 1996: 11].

Современное философское мышление включает в качестве своего неотъемлемого компонента рефлексию над идеями классиков, ибо надо быть круглым невежей или высокомерной выскочкой, чтобы начать размышлять с чистого листа, игнорируя интеллектуальный опыт, накопленный нашими предками. Выбрать и адаптировать содержание их идейного наследия к запросам современной жизни — задача отнюдь не простая. К сожалению, философское осмысление учений прошлого нередко превращается в самодовлеющий схоластический педантизм, скрывающий за фасадом внешней академической респектабельности определенную растерянность перед вызовами современности. Но подобное

благоговейно-подобострастное отношение к наследию классиков рискует превратить историю философии в лучшем случае — в изощренные экзерсисы в греческой или немецкой филологии, а в худшем — в педантичное пережевывание уже высказанных мыслей. Каждое поколение философов, несомненно, зависит от идейных заветов предыдущих мыслителей, которые необходимо критически осмысливать, чтобы уберечься как от догматической почтительности к их авторитетам, так и от высокомерного замалчивания их имен. Ведь именно благодаря наследию наших предшественников мы способны видеть в мире и в человеке то, что без них, вероятно, не смогли бы открыть.

Я рискну предположить, что история человеческой мысли породила всего нескольких *классиков-небожителей* масштаба Аристотеля и Канта, чьи идеи были и остаются востребованными на протяжении уже многих веков. Остальные десятки титанов философской мысли образуют, на мой взгляд, второй круг, несколько удаленный от заоблачных вершин философского разума. А дальше, на склонах альпийских лугов, «резвятся» сотни талантов, ниже которых располагаются тысячи комментаторов и экзегетов. Не будучи великими творцами, последние тем не менее также заняты полезной работой: разъясняют, истолковывают и адаптируют идеи классиков к современности, перерабатывают их мысли в курсы лекции или учебные пособия, обеспечивая тем самым преемственность философского мировоззрения.

Тот факт, что философия — это, помимо всего прочего, осмысление уже *помысленного*, не содержит в себе никакого порочного круга; напротив, такое понимание «любви к мудрости» открывает возможность глубже понять содержание прошлых идей и включить их в *ментальное поле* современности. Следовательно, философия — это не только определенная сумма знаний, но и воля к мысли, выработка культуры рефлексии. Эта такая духовная сфера, в которой мышление не сводится к объяснению или



преобразованию мира, а является целью самой по себе. Опираясь на здравый смысл, философия стремится приподняться над ним и одновременно показать гнет расхожих стереотипов, «осредняющих» наши мысли. Ее задача состоит в том, чтобы подметить и выразить необычное и странное в повседневном и привычном, превратить то, что кажется очевидным, в проблему.

Идея мышления как самоцели не покажется нам чем-то из ряда вон выходящим, если мы сопоставим его с отношением человека к природе. На протяжении многих тысячелетий последняя рассматривалась в качестве источника неограниченных ресурсов и средства возвышения могущества человека, но утилитарное, хищническое использование природных богатств поставило под сомнение саму возможность существования человеческой популяции. И сейчас многие жители нашей планеты (а не только экологи) пришли к выводу о необходимости защиты природы как цели в себе, что, несомненно, поможет если не устранить, то, по крайней мере, снизить накал экологического кризиса. Будучи существом разумным, человек должен преодолевать односторонне-инструментальное отношение к разуму, — отношение, таящее в себе такую же угрозу, как и бездумно-потребительское использование природы. Сам разум должен стать экологичным или, выражаясь языком Канта, самозаконодательствующим.

Человек — это *вопрошающее существо*: он задавал, задает и впредь будет задавать вопросы за пределами любого воображаемого ответа. Почему он делает то, чем всегда занимались его предки? Не правильнее было бы изменить стратегию своей привычной деятельности? Ведь опасности, проистекающие из непредвиденных последствий непреднамеренного вмешательства человека в природу или накопления неконтролируемых побочных эффектов его производственной деятельности, неожиданно соединяют явления на первый взгляд между собой не связанные, например здоровье детей — с аварией атомного реактора,



«озоновой дырой» или парниковым эффектом, и заставляют нас спрашивать: а так ли надежно наше существование в этом мире? Насколько обоснованна наша уверенность в том, что цели, которые мы стремимся достичь, обладают подлинной ценностью? Не случится ли так, что возжеленные результаты обернутся против наших благих намерений? Можем ли мы надеяться на то, что различные ценности, привлекательные сами по себе, в действительности окажутся совместимыми? Например, свобода и равенство суть идеалы, к достижению которых человек стремился с незапамятных времен и на алтарь которых он возложил бесчисленные жертвы. Но «тотальная свобода для волков оборачивается смертью для ягнят, а неограниченная свобода для властей предрержащих несовместима с правом на достойное существование людей слабых и менее одаренных» [Berlin, 1992: 31]. Как можно совместить право на социальную справедливость — с желанием обрести счастье, индивидуальную автономию — с принципом коллективизма, стремление к самоутверждению — с озабоченностью судьбами других людей, право народов на национальный суверенитет — с правом государств на территориальную целостность?

Противоположные ценности не только сталкиваются между разными их носителями, но и вступают в конфликт внутри самого человека. И это обстоятельство не может нас не обескураживать и ощущать себя несчастными. Может быть, лучше и не вдаваться в детальный анализ повседневных верований и излюбленных убеждений наших ближних, ибо такого рода вопросы только сбивают их с толку, вызывают раздражение или провоцируют упрямство. Любовь к мудрости иногда отнимает у нас последнее утешение, обнажает трагический характер нашего бытия, развенчивает идиллическую картину мира и ставит нас лицом к лицу с беспощадной реальностью. Как образно сказал Октавио Пас, бальзам, который помогает зарубцеваться нашим ранам, называется религией; познание, которое

заставляет нас жить вместе с нашими ранами, — это философия. Будучи антиподом религии, последняя не утешает и не выписывает рецептов, направленных на спасение души; напротив: она сыплет «соль вопросов» на, казалось бы, незыблемые верования и убеждения людей. Кто стремится внести вклад в философию, тот должен попытаться очистить истины повседневного смысла от ржавчины стереотипов. И поэтому развитие философии — это не просто усвоение мыслительной культуры великих классиков, но и переосмысление их идей, обогащение, развитие или опровержение уже достигнутых знаний.

Все философские проблемы, связанные с *что* и *почему*, имплицитно отсылают к вопросам: *что такое человек? Чем его бытие в мире отличается от поведения других живых существ? В чем он видит смысл своего собственного существования?* Эти вопросы образуют, на мой взгляд, водораздел между научным и философским мышлением, ибо последнее не стремится познать реальность в ее чистой предметности, чтобы глубже понять и точнее описать ее объективные свойства и закономерности, а рассматривает мир в свете возможностей бытия человека, который, кстати, является постоянной задачей для самого себя.

Человек — это *незавершенное животное* в том смысле, что природа снабдила его только биологическим субстратом, над которым он сам, посредством собственной воли и разума, должен надстроить свой «антропологический кокон» — свою культуру. Еще с незапамятных времен философы поставили вопрос: человек — это простое продолжение мира и его законов или он способен внести в него нечто новое? Ответ на этот вопрос может быть следующим: бытие человека — это его становление посредством собственной деятельности, в которой открывается возможность реализации различных способов существования, так что говорить о человеке — значит оставить открытым вопрос о его детерминации, а не стремиться

втиснуть проблему его природы в узкий корсет тех или иных дефиниций. Человек не сводится только к тому, *чем* или *как* он мог бы раскрыть себя в тех или иных обстоятельствах времени или пространства, а следовательно, его нельзя определить раз и навсегда с помощью одной формулы, какой бы изощренной или теоретически обоснованной, на первый взгляд, она ни казалась. Если одушевленные или неодушевленные предметы обладают устойчивой консистенцией и, будучи познанными, изменению не подвергаются, то человек — это такое существо, познание которым мира и самого себя не может не иметь определенных последствий для его бытия. Человек — это единственное произведение Природы, которое, вместо того чтобы находиться в согласии с самим собой, озабочено тем, чтобы сделаться другим, отличным от себя. В этом смысле он — постоянная задача для себя, и поэтому объяснение и оценку, которые он дает себе, оказывают несомненное влияние на характер его бытия. Это определение человеком самого себя в каждую конкретную эпоху способно оказывать влияние на реализацию его жизненного проекта. В этом смысле «антропос уже сам по себе есть антрополог, и это не какой-то досужий теоретический домысел, а глубокая потребность существа, которое конструирует себя, а стало быть, нуждается в адекватном образе, на основе которого оно должно себя сконструировать» [Landmann, 1978: 8–9].

Уже в античной философии бытовала идея о том, что человек, в отличие от всех других живых существ, не имеет строго фиксированного места в мире, а потому он способен занять любое из них. Благодаря своей протейстической природе он является одновременно и источником поклонения, и причиной страха для самого себя: его неограниченные возможности делают его способным на любой подвиг, но они же могут толкнуть его и на любую подлость. Именно поэтому универсальная дихотомия добра и зла пронизывает собой всю историю нашего вида. Эту идею откры-

тости человека миру и его возможность определять бытие собственными решениями образно выразил ренесансный мыслитель Пико делла Мирандола. В своей «Речи о достоинстве человека» он вкладывает в уста Бога такую мысль: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению. Я ставлю тебя в центр мира, чтобы оттуда тебе удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» [Пико делла Мирандола: 513].

Приведенный фрагмент невольно наводит на мысль: а способен ли «свободный и славный мастер» сотворить себя согласно собственной воле и разумению? Сумеет ли он объединить небесное и земное, природу и культуру, разум и опыт, свободу и необходимость, волю и эмоции, долг и желания, счастье и справедливость в одно нерасторжимое целое? Что необходимо сделать для того, чтобы обеспечить *добровольное и благожелательное сотрудничество всех свободных и славных мастеров* под небесным куполом земного дома? Разве эволюция человеческого вида и история развития цивилизации не убеждают нас в том, что *homo sapiens* в силу специфики своего онтологического статуса обречен колебаться между двумя противоположными полюсами? Разве его потребности, желания и эмоции не стремятся поставить его волю себе на службу? И разве последняя не пытается нейтрализовать *витальный эгоизм* первых и направить эманации человеческое естество в русло законов, созданных разумом? И наконец, сами чувственные склонности — разве они не вправе притязать на определенный суверенитет в рамках

общественного бытия, ориентированного на осуществление принципа общественной справедливости?

Настоящая книга состоит из шести эссе, объединенных общей темой, которая направлена на раскрытие дуализма бытия человека, заявленного уже в первом очерке. Следуя за Кантом, автор книги никогда не отделяет одну сторону антиномии от другой, и этот симбиоз (а иногда и конфронтация) естественного и искусственного, природы и культуры, разума и эмоций конституирует смысловое ядро бытия человека в мире. В человеке все — приобретенное и все — естественное; в нем практически не существует ни одного жеста, желания или поступка, в котором были бы задействованы только биологические импульсы, жизненные потребности и чувственные склонности в отрыве от разума, воли, памяти или приобретенных навыков.

Центральная идея, проходящая красной нитью через все эссе, собранные в этой книге, была отчеканена Иммануилом Кантом в его афоризме: «Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» [Кант, 1966: 14]. Эта мысль содержит в себе краткий метафорический ответ на вопрос о том, что такое человек, и одновременно исходит из того, что противоположная позиция, утверждающая, будто *хомо сапиенс* сделан из «прямого ствола», является ложной, а, стало быть, все попытки эту «кривую тесину» выпрямить, предпринятые человечеством (включая и неудавшийся проект строительства коммунистического общества), заведомо были обречены на провал. Будучи *онтологическим кентавром*, человек, в силу специфики своего бытия, не может освободиться ни от одного из указанных выше начал, конституирующих его как особый биологический вид. В качестве существа разумного он обречен на безграничное развитие своего познания, но в силу имманентно присущей ему биологической несамодостаточности он никогда не сможет достичь абсолютного нравственного совершенства.

Метафора, приравнивающая человека к «кривой тесине», отнюдь не аннулирует просветительский проект Канта, согласно которому *homo sapiens* может освободиться от неспособности творчески мыслить и направить свою волю на моральное совершенствование и на повышение уровня политического и юридического сознания. Стало быть, практический разум, а точнее, категорический императив как ядро нравственной культуры способен сделать человека более человеческим, преобразовать его изнутри и наложить запрет на нарушение общественных норм — ложь, обман, воровство, лицемерие, насилие, убийство и многие другие аморальные и антиправовые деяния. Но, к сожалению, ни категорический императив, ни нравственно-правовая культура в целом не могут превратить человека в безупречно рациональное существо; следовательно, все потуги вытесать из «кривого бревна» биологического вида *homo sapiens* «прямой и гладко отполированный ствол» обречены на неудачу. Культура как *вторая природа* бессильна преодолеть границу, заложенную в человеке *первой природой*, поэтому разум не способен превратить свой материальный субстрат — тело, созданное в процессе многомиллионной биологической эволюции, в своего «верного друга и союзника». Кант отдает себе ясный отчет в том, что человека нельзя сводить только к разуму, ибо его тело наделено мощным комплексом чувственных склонностей, которые своему «хозяину» далеко не всегда повинуются, нередко против него бунтуют, а подчас подчиняют его волю своим эгоистическим прихотям. И тем не менее разум должен сосуществовать со своими не вполне разумными телесными эманациями, которыми он не вправе пренебрегать, а должен как-то регулировать изнутри или подчинять их налагаемым извне нормам, нарушение которых всегда чревато угрозой наказания. И это открывает перед человеком возможность подавлять в себе антиобщественные склонности или, по крайней мере, воздерживаться от их осуществления.

Никто не сомневается в том, что разум способен вознести своего носителя на вершины научных, моральных или художественных достижений, но он же, поставленный на службу эгоистическим интересам человека, может склонять его к вражде, антагонизму и истреблению своих собратьев по биологическому виду. Нельзя забывать, что первое каменное орудие было одновременно и первым оружием, которое наш далекий предок, ничтоже сумняшеся, направил против своего сородича. Согласно метафоре Конрада Лоренца, Адам и Ева сорвали запретный плод с Древа познания добра и зла, когда он был *ужасно незрелым*, и вся история развития военной техники, от каменного топора до атомной бомбы, к несчастью, подтверждает эту метафору. Основоположник этологии полагает, что человек, в отличие от животных, наделенных мощными *природными орудиями*, лишен многих инструментов — и прежде всего инстинктов, сдерживающих перерастание агрессии в убийство. И это отсутствие врожденного механизма укрощения агрессивных импульсов заставило практический разум хомо сапиенса изобрести всемогущих богов, муки ада, кодексы уголовного права и нравственные нормы, которые, увы, оказались недостаточно эффективными, чтобы изгнать насилие из человеческих отношений.

Если животное просто живет, то человек не только живет, но и, что также несомненно, стремится сделать свое бытие таким, каким, с точки зрения его разума, оно и должно стать. Природа создала человека, а цивилизация вооружила его наукой и технологией. Но смогут ли наши потомки довести потенциал разума до своего логического завершения: освободиться от негативного груза эволюционного наследия и построить свои отношения на разумных началах, и прежде всего на принципах юридической и моральной справедливости? Вслед за этим вопросом возникает и другой: что же является подлинно человеческим в человеке? Ответы Канта вкратце можно сформулировать



так: подобно любому другому живому существу, человек не может существовать без своего материального субстрата (тела), наделенного *чувственными склонностями*, которые он пытается как-то регулировать посредством разума. Стало быть, ядром подлинно человеческого в человеке является воля, управляемая категорическим императивом — высшей инстанцией практического разума. Если теоретический разум в своем познавательном отношении к миру добился освобождения от идеологических и религиозных уз, сковывавших его творческое развитие, то практический разум, изнуренный повседневной борьбой с потребностями, желаниями и эмоциями, безнадежно отстал от своего «гносеологического брата». Можно предположить, что практический разум чем дальше, тем больше прогибается под бременем того груза, который взвалила на человека его телесно-чувственная природа, и нам порой кажется, что никакие научные или технические достижения не способны облегчить его печальную участь. Господство потребительско-гедонистического менталитета вынуждает нас констатировать, что ни категорический императив морали, ни категорический императив права не могут справиться с ненасытными потребностями, искусственными желаниями, гипертрофированным престижем, непомерным самолюбием и безмерной гордыней, пропитавшими собой все сферы сознания и деятельности современного человека. Категорический императив обязывает каждого из нас в первую очередь готовиться к борьбе с самим собой, с собственными эгоистическими склонностями, ибо в противном случае нам угрожает нравственная деградация. На этот риск обратил внимание Хосе Ортега-и-Гассет. «Если тигр не может перестать быть тигром, не может *растигриться*, то человек подвержен постоянной угрозе утраты своей человечности» [Ortega y Gasset, 1962: 305].

Человек — это не только телеологическое существо, но и высшая цель, которой, насколько это в его силах, он

пытается подчинить и себя самого. Уже антропогенез начал толкать человека к таким целям, которыми природа не располагала и которые, в конце концов, привели его к культуре. Само возникновение нашего антропоидного предка — это аномалия в лоне биологической формы существования материи. Будучи «бастардом природы», лишенным инстинктов и не приспособленным ни к какой среде обитания, человек пытается компенсировать свои биологические недостатки за счет развития разума, являющегося не только основой познания, но и источником моральной справедливости, которой, кстати, человеку почти всегда не хватало, несмотря на жестокие уроки истории и экологический кризис, угрожающие поставить его на грань самоуничтожения.

На протяжении многих тысячелетий мир нашей планеты казался нам невероятно огромным, а мы воспринимали себе наследниками карликов или лилипутов. Однако под влиянием стремительных перемен последних трех-четырёх веков мы подпали под очарование просто «фантастических» научно-технических достижений, который, как до сих пор представляется многим обитателям нашей планеты, будут длиться и длиться еще много столетий. Однако уже сегодня у нас есть все основания полагать, что исторический проект, именуемый «прогрессом», сопровождаемый безудержным ростом населения и непрерывно нарастающим экологическим кризисом, находится почти на пике своего излета, и в один «прекрасный» момент истории он поставит нашу цивилизацию на грань катастрофы. И когда лавина необратимых процессов резко потянет человечество вниз, то кому тогда удастся выжить? — спрашивает британский палеоантрополог Клайв Финлэйсон. Среди «спасенных счастливицков», полагает он, вряд ли окажутся люди, живущие в зоне цивилизационного комфорта — «одомашненные рабы электричества, автомобилей и киберпространства». Без технологий поддержки искусственных систем они не сумеют просу-

ществовать и несколько дней. А выживут, по всей вероятности, отсталые племена охотников и скотоводов или маргиналы городских трущоб. «И тогда эволюция сделает другой шаг, в направлении, о котором нам пока ничего еще неизвестно» [Finlayson, 2010: 235].

Второе эссе посвящено проблеме признания. На мой взгляд, *при-знание* — это средоточие теоретико-когнитивного и практико-ценностного отношения человека к самому себе и к другому человеку. Признать кого-то означает, в конечном счете, быть открытым истине о реальности так, как она предстает объективно, сама по себе. Реальность является неотъемлемым условием познания, и одновременно, выступает основой оценки человеком ее смысла. Слово «смысл» выражает то, ради чего человек живет и это позволяет ему легитимировать, сакрализировать и оправдывать свои действия. Поэтому когда мы ведем себя определенным образом, то тем самым, намеренно или ненамеренно, раскрываем основание того, почему поступаем так, а не иначе, и это выражает смысл того, что мы делаем, что собой представляем. Смысл жизни имеет своей предпосылкой *признание*: каждый из нас располагает определенными целями, задающими ориентиры нашему существованию, равно как и определенными ценностями, разделяемыми другими и оправдывающими смысл нашего совместного бытия. Следовательно, феномен признания лежит в основе отношения человека к человеку. Цветан Тодоров считает, что «отношение к другому является не только продуктом интересов моего Я; оно предшествует как интересу, так и моему Я» [Todorov, 1995: 22].

Стремление быть признанным присуще каждому из нас если не как исступленная одержимость, то как естественная предрасположенность, которую можно усилить или приглушать, но которую нельзя полностью вытеснить или подавить. Не существует такого человека, который не чувствовал бы себя возвышенным и облагороженным

тогда, когда его достижения приобретают статус *общественного признания*. Но каким бы оригинальным ни был субъект творчества, его заслуги должны быть признанными другими, ибо абсолютное отличие его достижений от критериев оценок, которыми руководствуются другие, поставило бы его вне рамок взаимопонимания. Каким бы скромным ни был автор, он не может состояться без своей публики; возможно, что эта публика принадлежит будущему, но она не может не существовать, по крайней мере в его воображении.

Никакая разумная особь не может игнорировать биологический субстрат своего собственного существования: без последнего нельзя ни жить, ни добиться признания, ни обрести смысл жизни. Несомненно, что мы причастны жизненным функциям своего тела, хотя и не тождественны им; если бы мы составляли одно нераздельное целое с жизнью, то превратились бы в естественное существо, подобное любому другому живому организму; если бы мы сделали попытку слиться с биологическим субстратом жизни, то, будучи людьми, сразу бы отдали себе отчет в невозможности это сделать. Человек тождественен себе в силу своей нетождественности; он не хочет быть простой вещью, зафиксированной в биологическом единстве с самим собой, подобно растению или животному, которые, кстати сказать, от раскола собственного бытия не страдают, а значит: они есть то, что собой представляют, и только. Если бы человек слился с жизненными функциями своего тела, то он перестал бы быть самим собой, ибо без идеи, возвышающей значение его существования, жизнь утратила бы всякий смысл. И это обстоятельство конституирует основу для возведения в ранг смысла той цели, которую мы стремимся достичь в обмен на признание нашей личности со стороны значимых для нас других. Цель, которой мы обладаем, и усилия, направленные на ее осуществление, значат для нас больше, чем простой факт

жизни, и поэтому нам кажется, что то, чего мы хотим достичь, должно подчинить себе наше существование.

Категория признания, как и всякое философское понятие, обладает весьма широким семантическим спектром значений, но этот спектр имеет свое концептуальное ядро, которое задает определенное единство широкому кругу жизненных феноменов, связанных с поведением человека в системе общественных отношений. Признать кого-то — значит легитимировать ценность его достижений, заслуг и талантов. Наша собственная значимость переживается нами как неотъемлемая часть нашей личности, как род практического императива. Иногда, в моменты кризиса собственной идентичности, мы стараемся убедить себя в том, что мы — никто, и тем не менее некто внутри нас отвергает эту, казалось бы очевидную, *истину*. Подобное отрицание говорит о том, что мы не можем быть законченными нигилистами по отношению к самому себе; и, поскольку внутри нас есть нечто, препятствующее обесценению нас как личности, это означает, что мы не можем быть сведены к абсолютному нулю.

Если бы мы полностью замкнулись в том образе, который отпечатался в нас грузом прошлого, то тем самым мы подчинили бы ему свое будущее и невольно превратились бы в его заложника. И наоборот, каким бы славным ни было наше прошлое, мы должны думать о том, как подтвердить его в будущем, в том признании, о котором мы мечтаем в настоящем. Думая о своем прошлом, мы находим определенное удовольствие в признании, которое уже снискали; мы признаем свои заслуги как достижения уже реализованные. Следовательно, признание — это «печать», поставленная на нашу личность, которая приобретает определенную идентичность и социальную значимость, но идентичность и значимость, открытые для трансформации и переоценки в будущем.

Идея антропологического дуализма как условие возможности становления человека в качестве существа

телеологического лежит в основе третьего эссе, посвященного надежде — аффективному переживанию, устремленному в будущее, которое, с одной стороны, отчасти зависит от нашего разума и воли; с другой же стороны, в силу многовекторности грядущего и непредсказуемости наших проектов поставленная нами цель и сопряженная с ней надежда достичь желаемого результата могут завершиться крахом.

С переживанием надежды тесно связано и осознание человеком факта собственной смертности. Перед лицом непреложного финала мы постигаем простую и очевидную истину: бытие есть время, и время есть смысл бытия, причем самый последний, которой мы пытаемся раскрыть, вопрошая о своем существовании. Обычно человек живет, погруженный в мир собственных забот, которые диктует ему окружающая действительность, вписанная в глобализирующую повседневность (общественное мнение, масс медиа, мода, сплетни мобильного телефона и толки твиттера и фейсбука), почти автоматически выполняет предписанные ему социальные роли и только благодаря страху перед неминуемостью жизненного финала начинает размышлять над собственной судьбой. В этом смысле переживание смерти есть специфическая возможность постижения того, что является в нас единичным и неповторимым.

Эссе, повествующее о виртуальном дискурсе в сослагательном наклонении, также затрагивает две сферы бытия человека: эмоциональную и рациональную. Многие наши эмоции — сожаление, гнев, раскаяние, стыд, отчаяние, тоска и скорбь — связаны с уже случившимися событиями, которые мы не можем ни восстановить, ни исправить. В сущности, наша эмоциональная неудовлетворенность — это иррациональный бунт против необратимости времени и столь же абсурдное желание заставить время вернуться назад, в прошлое, чтобы магическим образом переделать уже сделанное, вернуть безвозвратно утраченное либо, наоборот, мысленно отменить уже совершившееся.

Каждый феномен, вовлеченный в орбиту нашей деятельности, наделен определенным смыслом именно потому, что человек является существом свободным и его воля может рекомендовать ему поступить так или по-другому. Решение человека быть инженером имеет смысл постольку, поскольку он мог бы отвергнуть эту возможность и выбрать себе другую профессию, например медика или бухгалтера, ибо понимание истинного смысла случившегося приходит только тогда, когда он начинает *манипулировать своим прошлым в сослагательном наклонении*. Поэтому не случайно, что в последнее время виртуальный дискурс привлекает к себе большое внимание историков. «Мы бы могли» (не воплотившаяся в действительность возможность) — это *эрозия* достаточного основания выбора уже случившегося события, которое, безвозвратно исчезнув в недрах прошлого, тем не менее время от времени будоражит нашу память и дает нам понять, что у нас был реальный шанс осуществить иной, более оптимальный, выбор.

Именно эти возможности, предполагающие свободу человеческой воли, упорно отвергает исторический детерминизм, получивший свое концептуальное завершение в идеологии историцизма. Сущность этой доктрины, анализ которой содержится в эссе «Религия — марксизм — реальный социализм», состоит в обожествлении истории и сакрализации будущего, мыслимого в виде царства всеобщего счастья. С точки зрения этого учения, история рассматривается как некое божество, которое пользуется людьми в качестве средства для достижения своих целей. Что бы последние ни делали, история не может ни потерпеть крушения, ни изменить направления своего развития. От предрассудков, иллюзий или авантюризма ущерб несут лишь бранные индивиды. «Что касается общественно-исторического целого, то оно осиливает любые произвольные вмешательства в predeterminedное развитие, залечивает любые раны и “в конечном счете



окупает самые грандиозные издержки во имя грядущего» [Соловьев, 2005].

Основатель идеологии историцизма Гегель рассматривал всемирную историю как шествие объективного духа, который приносит миллионы людей в жертву во имя неведомых для них всемирно-исторических целей; причем этот дух достаточно богат для таких затрат; он ведет свое дело *en grand*, и у него достаточно народов, употребляемых им в качестве марионеток для реализации своих величественно-зловещих замыслов. Поскольку конечная цель духа стоит выше какой бы то ни было обязанности или вменяемости, то, с точки зрения Гегеля, «нельзя... предъявлять к всемирно-историческим деяниям и к совершающим их лицам моральные требования; они неуместны по отношению к ним...» [Гегель, 1935: 65].

«Религия историцизма» получила свое наиболее полное воплощение в идеологии марксизма, сакрализующей историческую миссию пролетариата и веру в построение коммунистического общества — аналога религиозной идеи бессмертия. Сегодня, в канун столетия Октябрьской революции, можно утверждать, не слишком рискуя ошибиться, что марксизм и практика социалистического строительства в конечном счете потерпели фиаско. И одна из причин этого поражения заключается в том, что идея всесторонне развитой личности, которая должна, по мнению основоположников марксистского учения, родиться, окрепнуть и утвердиться в процессе коммунистического созидания мира, оказалась чрезвычайно завышенной и несоизмеримой реальным возможностям природы человека, расколотой между разумом и волей, с одной стороны, и биологическими потребностями и эмоциями — с другой. Последнее отнюдь не означает, будто все советские люди были заложниками своих эгоистических интересов; сказать так — значит погрешить против исторической правды. Сама реальная практика проявления энтузиазма, героизма и самопожертвования миллионов советских людей, чья

деятельность была направлена на строительство нового общества, — неопровержимое свидетельство неправоты подобного суждения.

Совестливые люди, отстаивающие принципы социальной и моральной справедливости, были, есть и, вероятно, будут всегда, хотя ни в одном из существовавших или существующих типов общества они никогда не составляли большинства; в противном случае это привело бы к отмене уголовной репрессии и ее замене моральным регулированием общественных отношений. Честные граждане жили и в советском обществе; они даже входили в состав партийных организаций, с членов которых, по логике вещей, *нравственный спрос* был намного строже, о чем, кстати, свидетельствует практика многолетней борьбы с нарушителями норм коммунистической этики. И тем не менее никакая нравственно-очистительная работа не спасала «передовой авангард» социалистического государства от претензий на привилегии, от склонности к коррупции. Чванству и другим недостатков, связанных с обладанием властью. А это, в свою очередь, делало эрозию морального закона почти непреодолимой. Нравственные принципы Коммунистической партии, разработанные Лениным и зафиксированные в ее программе и уставе, постоянно подвергались деформациям, и сильнее всего *вирусу коррупции*, как это ни парадоксально, был подвержен руководящий партийно-бюрократический аппарат. Кстати, Ленин возможность, связанную с моральным перерождением носителей партийной власти, никогда не отрицал, старался с этим злом бороться, но докопаться до его антропологических корней он, увы, так и не смог в силу рационалистической трактовки сущности человека.

Сталин же, наоборот, превратил партийные комитеты в пирамиду административно-командной системы, которую он вывел за пределы юрисдикции государства и наделил всей полнотой власти. Конечно, и партаппарат находился под бдительным оком Центрального комитета и

Политбюро, члены которого, в свою очередь, беспрерывно интриговали друг против друга ради сохранения и упрочения своего высокого иерархического ранга. Никакого намека на нравственность на *зияющих вершинах* власти никогда не было да и быть не могло. Лозунги коллективизма и коммунистической убежденности выполняли роль демагогической ширмы, маскировавшей корпоративный эгоизм партийного руководства. А идея общественной справедливости деградировала до уровня карикатурной идеализации будущего коммунистического строя. Реформы Горбачева, направленные на демократизацию общества и либерализацию управления экономикой, привели к прямо противоположным результатам: к росту стяжательства, разгулу индивидуализма и торжеству цинизма. Эвдемонистическое сознание и неприкрытая тенденция к личному обогащению одержали верх над принципом социальной и нравственной справедливости, который был извращен и опошлен самим партийным руководством, призванным, согласно нормам устава и программы, стоять на страже высоких идейных принципов КПСС. Перефразируя слова Ницше, можно сказать, что повседневная практика социалистических отношений оказалась «человеческой, слишком человеческой», а высокие моральные принципы — настолько утопическими, что они просто не могли не выродиться в ханжество и лицемерие.

Последнее эссе, посвященное описанию страданий и смерти невинных людей в гитлеровских и сталинских концентрационных лагерях, имеет своей предпосылкой тезис о том, что цель тоталитарного государства, как бы кощунственно это ни могло показаться, коренится в стремлении радикально преобразовать человечество. На практике эта цель осуществлялась двояким образом: во-первых, путем превращения человека в лагерную пыль, а во-вторых, путем создания *новой личности* через трансформацию *зоологических* общественных отношений в *подлинно человеческие* или путем искусственной селекции высшей расы.

Иными словами, тоталитарные режимы — это не только чудовищное злоупотребление властью, но и предвкушение, надежда на создание необходимых условий для построения будущего идеального общества. Именно эта высшая цель *оправдывала* и *узаконивала* террор и репрессии против различных категорий населения, которые, по мнению идеологов этой власти, саботировали, возводили завалы на пути успешного осуществления светлого коммунистического будущего или тысячелетнего нацистского рейха. Итальянский политолог Симона Форти пишет, что «...тотальная биополитика показала всем, насколько далеко может зайти политический аппарат, который во имя безопасности и заботы о общественном здоровье, непосредственно апеллируя к трудовой жизни, сумел с необыкновенной изощренностью и упорством, достойным лучшего применения, проникнуть в сферу общественных отношений и каждого человека в отдельности» [Forti, 2008: 16]. Именно всепроникающее господство, присущее тоталитаризму, радикально отличает его от всех прочих форм политической власти — деспотизма, тирании и диктатуры. Тоталитаризм создает совершенно новые политические институты и одновременно разрушает все старые легальные общественные структуры. Какими бы специфическими ни были национальные особенности и духовные источники идеологии, замечает Ханна Арендт, тоталитарные формы господства всегда трансформируют классы в массы, преобразуют плюрализм политической системы в гегемонию одной партии, превращают осуществление легально узаконенных властных полномочий в произвол и террор секретных служб, а во внешней политике ориентированы на достижение мирового господства.

Тоталитарные режимы прибегают к пропаганде там и тогда, где и когда они стремятся достичь своих основных идеологических целей. А там, где насилие — безраздельно, пропаганда делается излишней. Не удивительно, что логически закономерным проявлением тотального господства

государства над человеком становится концентрационный лагерь. В контексте тоталитарного менталитета этот зловещий институт является «разумным средством борьбы со своими противниками, ибо, если заключенные — это *вши* и *гниды*, что может быть «логичнее» уничтожения *этих насекомых* смертоносным газом в крематориях? Администрация концентрационных лагерей делала все возможное, чтобы не только максимально уравнивать заключенных, стереть всякое проявление их индивидуальности, но и положить конец какому бы то ни было проявлению солидарности по отношению к товарищам по несчастью, запереть их в темницу собственного безысходного страдания. Если в тоталитарном мире всякая человеческая деятельность превращается в работу, то условиях лагеря от работы практически ничего не остается, вернее, сохраняется лишь простое механическое усилие, направленное на поддержание элементарного биологического существования. Разрушение индивидуальности и личной автономии является последним завершающим шагом на пути установления тотального господства — превращения личности человека в простой экземпляр человеческого животного или, хуже того, в *мусульманина*, в *доплывающего доходягу*, в *ходячий труп*.

Чувство ненависти к истязателю, причиняющему неоправданную боль своей жертве, является, несомненно, более высокой степенью сознания, чем утешение в том, что он еще жив. «Это чувство спасительно, как белый флаг, и в то же время это — примирение с непримиримым» [Шаламов, 1991: 213]. «Примирение с непримиримым», поскольку заставляет узника признать, что терпеть такого рода унижения — значит превратиться в жалкого червя. И эта утрата человеком своего облика, его трансформация в *ходячий труп* или, на жаргоне заключенных Освенцима, в *мусульманина*, была неизбежной частью подавляющего большинства заключенных.

Согласно Примо Леви, у всех *мусульман*, закончивших свою жизнь в газовой камере, была одинаковая история, вернее сказать, у них не было никакой истории; подобно ручью, впадающему в море, судьба влекла их по наклонной плоскости на самое дно, к смерти. «Их жизнь — коротка, но количество их — несметно; это они, *Muselmänner*, доходяги, костяк лагеря, анонимная масса, постоянно обновляемая и всегда одинаковая, нелюди, которые шагают и молчаливо работают, в них навсегда угасла искра божья; они настолько опустошены, что у них не осталось даже сил, чтобы обнажить свои муки. Можно ли назвать их живыми, можно ли их смерть назвать смертью, если они утратили всякий страх перед нею; вконец обессиленные, они уже не понимают ее смысла. Своим безымянным присутствием они населяют мою память, и если бы можно было спрессовать все зло нашего времени в один образ, то я бы выбрал образ этого изнуренного человека с опущенной головой, согнутой спиной, в чьих глазах нельзя прочесть ни малейшего намека на мысль» [Levi, 2005: 120–121].

С точки зрения Роберта Антельме, крайняя степень обезчеловечения *мусульманина* ставит под вопрос возможность его отнесения к биологическому виду *homo sapiens*. Бывший узник Освенцима, сам побывавший в этом облике, полагает, что именно мусульманин является той границей, которая отделяет человека от недочеловека. «Утверждение о том, что мы ощущали свое изгойство из человечества как члены его вида, может показаться чувством ретроспективным, последующей интерпретацией фактов, но именно это чувство мы постоянно переживали и непосредственно ощущали, и как раз это, именно это и хотели нам внушить наши хозяева. Отрицание в тебе человека вызывает почти биологическую потребность в принадлежности к человеческому виду» [Antelme, 2002: 23]. Стало быть, надежда на возвращение к утраченному в себе человеку — это последний оплот, который позволял

чудом выжившему *мусульманину* отстаивать свою человечность и тем самым право каждого человека на утверждение своего незаместимого бытия. Ведь сама жизнь человека — непрерывная цепь надежд или, по выражению Габриэля Марселя, *полотно, из которого соткана его душа*.

Жанр, в котором написана данная книга, можно охарактеризовать как эссе. Слово *essais*, производное от французского глагола *essayer*, означает «пробовать», «пытать». На русском языке существует несколько переводов «Essais» Мишеля Монтеня, основоположника этого жанра. Первый из них появился еще в восемнадцатом веке под названием «Опыты». Несмотря на то что слово *эссе* обрело «русское гражданство», тем не менее в последующих изданиях знаменитая книга французского скептика сохранила свое первоначальное название. Во всех европейских языках слово *эссе*, восходящее к латинскому *exagium* (весы, взвешивание, измерение, проба), имеет тот же корень: *essay* — на английском, *ensayo* — на испанском, *saggi* — на итальянском и *der Essay* — на немецком. В романских языках (аналогично в английском) наряду со словами *essai*, *essay*, *ensayo*, *saggi* существуют и термины *expérience*, *experience*, *experiencia*, *esperienza*, что по-русски также переводится как «опыт». Но в первом случае речь идет об интеллектуальном осмыслении и накоплении житейских впечатлений, образующих богатство внутреннего мира образованного человека, что вполне согласуется с «Опытами» Монтеня, которые также являются *эссе* — пробами пера, набросками, очерками.

Протеистический характер эссе составляет суть данного жанра, и это побуждает эссеиста каждый раз изменять его понятийные границы. Эссе может быть посвящено какому угодно предмету, но сам этот предмет никогда не воспринимается как «инородное тело», чуждое его автору. Тема размышления настолько глубоко укореняется во внутреннем мире эссеиста, что можно сказать: не ав-



тор выбирает тему, а, напротив, она сама находит своего автора. Согласно остроумному замечанию Германа Гессе, если бы эссеиста спросили, почему он посвятил свое исследование именно этому, а не другому предмету, то это было бы равносильно тому, как если бы врач спросил у больного, страдающего воспалением легких: почему же вы, дорогой, не склонили свой организм в пользу насморка? Не случайно поэтому в одном из энциклопедических словарей эссе определяется как жанр, который «характеризуется спонтанностью реакций автора на описываемые им события» [Diccionario..., 1976: 180].

В данном произведении под термином «эссе» понимается не только *опыт*, но и *трезвый опыт*, ибо я отдаю себе отчет в том, что никакой оптимизм не способен преодолеть горечи, навеянной неустранимой двойственностью бытия человека, и поэтому почти все представленные здесь эссе являются, в сущности, «упражнениями в разочаровании», если воспользоваться формулой Эмиля Чорана. С другой стороны, разочарование приносит и немалую пользу: дает нам надежду на познание границ наших возможностей, обязывает нас умерять притязания, связанные со стремлением к ложному тщеславию, искусственному оптимизму, неоправданному возвышению над самим собой, а самое главное, отбивает у нас охоту к утопическому конструированию идеального общества, что, однако, отнюдь не отменяет борьбы за постепенное воплощение в жизнь идей морального добра и социальной справедливости.

Поскольку данная работа представляет собой сборник эссе, то я заведомо устраниюсь от попытки охватить многогранную тематику в возможной ее полноте. Нельзя сказать, что, стремясь быть эссеистом, я не угадываю контуры тематического целого, обрисованного в этой книге, но, витая в моем сознании в виде некоего горизонта, эта целостность одновременно выходит за его пределы и обнаруживается в виде вопросов, которые я

отсылаю к другим авторам, готовым дать на них ответы с несравненно большей глубиной, чем это сделано в настоящей работе.

Хотя я и претендую на выведение своих суждений из единого объяснительного принципа, в основе которого лежит антропологический дуализм, тем не менее это исходное начало не вправе наносить ущерба эмпирическому разнообразию фактов, явлений и событий, вовлеченных в сферу моих размышлений. Каждое эссе, представленное в данной книге, имеет, разумеется, свой концептуальный стержень, свой лейтмотив, вокруг которого организуется его дискурс, но последний отнюдь не подчиняется жестким правилам ригористического анализа, а разворачивается в соответствии с накопленным опытом автора, который старается направить свое воображение по руслу, очерченному логикой «пытаемого» им предмета. В этом отношении я разделяю мнение мексиканского философа Эдуарда Николя, сказавшего, что «компромисс, который эссеист заключает с истиной, обязывает его не обуздывать свое воображение, а направлять его поток по руслу, прочерченному реальностью. Эссеист может высказывать то, в чем он не очень уверен, но он не должен изобретать того, в чем он совсем не уверен» [Nicol, 1992: 153].

Большая часть представленных здесь эссе уже увидела свет в журнальных статьях, опубликованных на страницах «Научного ежегодника Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук», которые в процессе подготовки настоящей книги подверглись существенной переработке. Кроме того, я включил в данную работу ряд не напечатанных ранее материалов. Цитаты из иноязычных источников, за исключением специально оговоренных случаев, даны в моем переводе.

В заключение я хотел бы выразить свою искреннюю благодарность главному редактору «Научного ежегодника...», члену-корреспонденту РАН, доктору юридических наук, профессору Виктору Николаевичу Руденко и за-

местителю главного редактора, кандидату политических наук Виктору Сергеевичу Мартьянову, а также Альбине Ивановне Никоновой, Наталье Михайловне Юрковой и Елене Михайловне Олову за техническое содействие и моральную поддержку в подготовке к изданию настоящей книги.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Адорно Т. (2000). Проблемы философии морали. М. : Республика.
- Гегель Г.В.Ф. (1935). Лекции по философии истории. Т. 8. М. ; Л. : Соцэкономиздат.
- Кант И. (1966). Сочинения : в 6 т. Т. 6. М. : Мысль.
- Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека [Электронный ресурс] // Памятники мировой эстетической мысли. URL: <http://www.PSYLIB.org.ua/books/picodel.htm> (дата обращения: 30.10.2016).
- Соловьев Э.Ю. (2005). Категорический императив нравственности и права [Электронный ресурс]. URL: <http://www.neotolstovcynarod.ru/soloviev-e-yu//kategoricheskij-imperativ-nravstvennosti-i-prava.htm> (дата обращения: 09.02.2014).
- Шаламов В.Т. (1991). Колымские рассказы. М. : Современник.
- Antelme R. (2002). La especie humana. México : Trilce.
- Berlin I. (1992). El fuste torcido de la humanidad. Barcelona : Peninsula.
- Diccionario del saber moderno. La literatura. (1976). Bilbao : Mensajero.
- Finlayson C. (2010). El sueño del Neandertal. Barcelona, Bilbao : Crítica.
- Forti S. (2008). El totalitarismo: trayectoria de una idea límite. Barcelona : Herder.
- Jaspers K. (1996). La filosofía. México : Fondo de Cultura Económica.
- Landmann M. (1978). Antropología filosófica. México : Utena.
- Levi P. (2005). Los hundidos y los salvados // Trilogía de Auschwitz. México : Oceano.
- Nicol E. (1992). Ensayo sobre el ensayo // José Luis Gómez Martínez. Teoría del ensayo. México : Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset J. (1962). Obras completas. T.V. Madrid : Revista de Occidente.
- Todorov T. (1995). La vida en común. Madrid : Taurus.

# Категорический императив и «кривая тесина» человечества

## Добрая воля и суд совести

История философии — это школа обучения и развития мысли, хотя далеко не все мыслители прошлого способны пробудить живой интерес современных философов. Другое дело Иммануил Кант! Два с лишним столетия, отделяющие его эпоху от нашей, не только не снизили значения его идей, но и придали им дополнительную весомость. Чем больше мы отдаляемся от него, тем острее сознаем глубину его влияния на наши представления о мире, познании и бытии человека; и это несмотря на то, что его дуалистическая философия никогда не вызывала безоговорочного единодушия, а, напротив, почти всегда находилась в эпицентре бурных дискуссий. Разумеется, идеи великого немецкого мыслителя могут и должны быть объектом критики и попыток опровержения, но суть в том, что многие из них хранят в себе такой мощный эвристический потенциал, что и сегодня они способны помочь нам лучше понять и глубже осмыслить антропологические, когнитивные, культурные, моральные, политические проблемы бытия современного человечества.

Трудно назвать хотя бы одного крупного мыслителя послекантовского периода, который не отдал бы дани благодарности и признания основателю критико-трансцендентальной философии. Фихте и Гегель, Шопенгауэр и Ницше, Бергсон и Ортега-и-Гассет, Зиммель и Ше-

лер, Гуссерль и Хайдеггер, Владимир Соловьев и Михаил Бахтин, Сартр и Камю, Арндт и Хабермас возводили свои теоретические построения на основе конструктивного диалога, а иногда и в горячих спорах с идеями отшельника из Кенигсберга. Уже при жизни философа эти дискуссии были настолько ожесточенными, что остроумный Лихтенберг, со свойственным ему юмором, сказал: «Если бы прав оказался Кант, то тогда были бы неправы мы; но это невозможно, поскольку нас большинство, и мы настолько умны, образованы и тверды в своих убеждениях, что совершенно очевидно, что неправ именно Кант, что и требовалось доказать» [цит. по: Гулыга, 1976: 105].

Прежде чем перейти к анализу учения Канта о практическом разуме, следует напомнить, что согласно марксистской схеме, разработанной Энгельсом, каждая последующая ступень в развитии немецкой классической философии служит продолжением и, соответственно, преодолением предыдущей. В этом поступательном движении наследие Канта трактовалось в качестве первого наброска спекулятивного идеализма, венчаемого гегелевской системой — величественным аккордом и одновременно прелюдией к научной социалистической мысли. Что касается отшельника из Кенигсберга, то его философия изображалась как *эмбрион* немецкой классики, как *хилый росток*, который по богатству и глубине своих идей значительно уступает последующим философским системам. Решительно отвергнув эту надуманную и искусственную схему, Мераб Мамардашвили заметил: «О Канте нельзя сказать, что это тот Абраам, который родил Исаака. Он не занимает место, как бабочка, на какой-то ступеньке эволюции» [Мамардашвили, 2000: 11].

Каждый человек есть *homo sapiens*, а следовательно, и *homo ethicus*, однако ни наша *моральная жизнь*, руководимая разумной волей, ни наша *разумность* не означают что мы должны непрерывно мыслить или постоянно надзирать над своими чувствами и желаниями. «Инстинкты,

заклученные в моральном животном, находятся в полусонном состоянии; но естественные порывы, чувственность или спонтанность порой тоже заявляют о себе, равно как и дает знать голос уязвленного самолюбия. Что же касается равнодушия или дремоты нравственного чувства, то это — нормальное состояние нашей повседневной жизни» [Jankelevitch, 1983: 14]. И тем не менее нравственность — это не только скрытый потенциал желаний и эмоций, хотя, конечно, мы можем обнаружить моральный смысл и в чувстве милосердия к страданию своего ближнего, и в порыве негодования против несправедливости власть имущих. Я уже не говорю о пробуждении нравственного сознания под воздействием чувства вины или переживания стыда. Все это — несомненно! Но можно ли возвести фундамент морали на такой хрупкой основе, какими являются желания, чувства и эмоции человека? Кант решительно отвечает — нельзя! Согласно его убеждению, моральная философия должна покоиться на твердом рациональном фундаменте, а не на изменчивых чувственных склонностях; ведь практический разум учит нас тому, какими мы должны быть, а не тому, какими мы являемся, хотя последнее не означает, что должное не оказывает никакого влияния на сущее. Напротив, однажды возникнув, долг становится постоянным фактором воздействия на внутренний мир человека, на общественные отношения, на ход истории, а в последнее время и на природу, хотя справедливости ради следует признать, что его влияние никогда не было ни всеобъемлющим, ни эффективным. Моральное сознание, несомненно, способно подняться на защиту попорченной чести или униженного достоинства отдельной личности или группы лиц, но, увы, вряд ли когда оно предотвращало насилие, войны, эксплуатацию, угнетение, потребительскую бездуховность и экологический кризис.

Принципиальный вклад, внесенный Кантом в практическую философию, заключен в идее моральной автоно-

мии. Он справедливо полагал, что все предшествующие теории нравственности были построены на гетерономных началах и пытались ее построить на чуждых ей принципах. Одни мыслители искали корни морали в божьей воле, другие — в общественных соглашениях, третьи — во врожденных чувствах, а четвертые полагали, что понятия добра и зла являются производными от тех целей, которые человек стремится осуществить ради достижения счастья, удовольствия или пользы. В противоположность такому гетероному подходу Кант настаивает на самодостаточности морального разума, считая чувственно-эмотивный опыт не столько матерью нравственной мудрости, сколько источником заблуждения. Вслед за Давидом Юмом немецкий философ предостерегает от смешения должного с сущим и помещает мораль не в регистр природного бытия или естественных склонностей (как это пытались до него сделать представители утилитаризма, гедонизма, эвдемонизма или этики себялюбия), а в «пространство практическо-ценностной рациональности», не выводимой из чувственного опыта и опирающейся на понятие *безусловно доброй воли*.

Согласно Канту, «добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волею, то есть сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть осуществлено в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей, вместе взятых» [Кант, 1965а: 228]. Подобно трансцендентальным формам чувственности и рассудка, которые едины и общепринудительны для всех носителей теоретического разума, добро и зло, вина и невиновность, свобода и необходимость также имеют общеобязующую силу, причем не только для людей, «но и для всех разумных существ вообще». «В самом деле, — пишет Кант, —



по какому же праву можем мы к тому, что, быть может, имеет силу только при случайных условиях человечества, внушить беспредельное уважение как всеобщему предписанию для всякого разумного естества и каким образом законы определения нашей воли могли бы приниматься за законы определения воли разумного существа вообще и только как таковые считаться законом и для нашей воли, если бы они были только эмпирическими и не брали свое начало совершенно а priori в чистом, но практическом разуме?» [Кант, 1965а: 244].

Разумеется, что «разумные существа вообще» могут иметь самые различные формы телесной организации, потребностей и эмоций: они могут летать по воздуху или ползать по земле, улавливать ультразвук или инфракрасное излучение или, напротив, не иметь тех органов чувств, которыми земная природа наделила человека. И тем не менее все они будут воспринимать пространство трехмерным, а время необратимым и, что самое главное, все они будут подчинять свое моральное поведение нормам категорического императива. Юрген Хабермас отмечает, что ценности и добродетели, которые обосновывает практический разум, по своему значению аналогичны истинам чистого разума. «Категорический императив выбирает и выделяет в качестве ценностно-обоснованной нормы действие, подлежащее универсализации. Все возможные рациональные существа могут и обязаны желать для себя осуществления морально обоснованной нормы». [Habermas, 2012: 101].

Итак, с точки зрения философа из Кенигсберга, в основе морали лежит добрая воля, которая отличается от желания, аффекта или внутреннего импульса. Вопреки Шопенгауэру, провозгласившему волю *космической энергии и источником жизни*, Кант рассматривает ее как помощника разума, как внутреннюю и осмысленную силу, направленную на осуществление рациональных интенций человека. В этом смысле воля есть способность, возведенная на ступень высшей возможности делания добра,

«добро само по себе». «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли» [Кант, 1965а: 227]. Этими необычайными словами Кант открывает свой первый трактат, посвященный философскому обоснованию этики. Разумеется, философ отдает себе отчет в том, что существуют и другие человеческие качества — рассудок, остроумие, мужество, решительность, целеустремленность, которые, несомненно, являются благими свойствами в определенных аспектах, но они могут быть дурными и даже вредными в условиях отсутствия доброй воли.

Кант конкретизирует определение доброй воли посредством понятия долга как формы веления, приказа или императива. Причем термины «добрая воля» и «долг» не вполне эквивалентны. Добрая воля преобразуется в долг там и тогда, где и когда возникают субъективные препятствия на пути ее практического осуществления. Следовательно, долг имеет смысл там, где человек ограничивает свои импульсы или желания и направляет их в соответствии с велениями своей воли на реализацию определенного замысла или цели. Если бы человек был ангелом, то его воля всегда бы воплощалась в добрых поступках без какого бы то ни было принуждения, а следовательно, его цель, долг и результат составляли бы одно нерасторжимое единство. Но всякий телесный человек — это не только носитель разума; он обременен также чувственными склонностями, искушениями и соблазнами. Поэтому задача доброй воли — не в выполнении морального долга любой ценой, ибо сам долг не всегда соблюдает веления разума; он может быть продиктован, например, страхом перед угрозой наказания или вызван эгоистическими мотивами: стремлением к богатству, славе или наслаждению, а потому воля как таковая далеко не всегда является безусловно доброй. Будучи заложницей чувственных влечений, она может стать и генератором зла.

Главным врагом теории категорического императива Кант объявляет этический натурализм во всех его исторических разветвлениях. Будучи дискурсом о человеческой природе, натурализм ведет к утрате специфики нравственности. Согласно натуралистической этике, человек подвержен воздействию все тех же естественных законов, что и остальные природные существа. Стало быть, наука о морали предназначена исследовать действия, импульсы, склонности, восприятия и мотивы, которые внедрила в него природа. Но если это так, то моральная философия превращается в ветвь естественных наук, и прежде всего психологии и антропологии, задачи которых — объяснять закономерности поведения и деятельности человека. В докантовских этических доктринах мораль рассматривалась как клубок разнородных психических феноменов, и это чрезвычайно затрудняло выявление ее специфики. Основоположник категорического императива поставил своей целью очистить мораль от гетерогенных наслоений, которые ничего общего с ней не имеют, а только затемняют сознание людей, неспособных отделить нравственное ядро от сопутствующих ему эмоционально-чувственных образований.

Для мыслителя из Кенигсберга человек, каким мы его находим в природе, не может быть признан существом моральным. «Да и не нужно быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающим страстного желания добра тотчас за его действительность, чтобы... в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель» [Кант, 1965а: 243]. Следовательно, мораль нельзя свести к тому, что реально побуждает человека в его жизненных предпрятиях и составляет внутренний механизм его чувств и склонностей. Напротив, мораль предписывает человеку определенные нормы, требует от него таких действий, которые были бы значимы для всех, вменяет добродетель в качестве обязанности независимо от того, какова *природа*

людей. Мораль — это прежде всего долг, накладываемый человеком на самого себя, а не естественная склонность. Антинатуралистическая позиция, занятая Кантом, позволила ему впервые в истории этической мысли поставить вопрос о специфике морального поведения человека, которое не сводится к естественным побуждениям. А это означает, что нравственность отнюдь не навязана человеку изначально в качестве естественного импульса, то есть моральный субъект может стать существом свободным и независимым от каких-либо привязанностей, даже от привязанности к самому себе, к собственной соматической или психической организации. Таким образом, этическая добродетель — это не то, чем располагает человек от природы, а то, что он должен сам выработать в процессе собственного нравственного формирования, возвысившись над своими естественными желаниями и эмоциями.

Если теоретический разум конституируется априорными формами (категориями) рассудка и «материей опыта», то практический разум лишен аффективной чувственности и не опирается на потребности, желания и эмоции. Чувственные восприятия как составная часть опыта, как *свидетели бытия* связывают нас с миром, а стало быть, теоретическое познание без когнитивных образов обойтись не может. Другое дело — наши желания и эмоции. Как *практические чувства* они направлены не на рациональное овладение миром, а, скорее, на его иллюзорную, или *магическую*, трансформацию.

Существовать — значит находиться в мире. В отличие от инстинктов, которые привязывают животное к определенной среде обитания, человеческое сознание, опосредующее отношение субъекта к миру, представляет собой, говоря языком Сартра, «организованный комплекс инструментов», способный обеспечить его носителю — существу несамодостаточному — защиту от столкновения с внешним миром. Когда человек попадает в незнакомую среду обитания, не имея никаких материальных или

интеллектуальных средств, то это чревато «внезапным падением в магическое сознание» [Sartre, 1987: 123–124]. С точки зрения Сартра, эмоция осуществляет *трансформацию* мира, но в воображаемой, магической форме. «Когда прокладываемые пути становятся трудными или мы утрачиваем способность к их различению, нам кажется, будто мы уже не в силах находиться в этом мире. Все пути обрезаны, и тем не менее мы должны на что-то решиться. Вот тогда мы и пытаемся изменить мир, то есть начинаем переживать его так, как если бы отношения между вещами и их свойствами выстраивались не на основе принципа причинности, а на основе магии» [Sartre, 1987: 85].

Иными словами, направляемый магическим сознанием, то есть эмотивными желаниями, человек «преобразует» свои отношения с миром, заставляя последний волшебным образом изменять свои свойства. Например, я протягиваю руку, чтобы сорвать яблоко, но, увы, не могу до него дотянуться, и тогда, испытывая досаду, я говорю: «Это яблоко — слишком незрелое». Выражение «слишком незрелое» — это магический способ объяснения моей неудачной попытки сорвать яблоко. Расхождение между целью и результатом превращается в мотив, побуждающий меня приписать яблоку новое качество — «слишком незрелое», и это магическое лицедейство смягчает мою фрустрацию.

Будучи в силу своей биопсихической конституции животным несамодостаточным, человек обречен на постоянную неудовлетворенность собственным бытием. Поэтому не случайно, что новорожденный заявляет о своем появлении на свет плачем и криком, которые, согласно Канту, можно истолковать как антропологическое выражение его онтологического недовольства; последнее красной нитью проходит через всю его жизнь, от рождения и до смерти. Здесь мы можем наблюдать удивительный параллелизм между онтогенезом и филогенезом: ведь сетование на скверную жизнь и на упадок нравов всегда было

доминантой исторического существования человека. Примечателен в этом отношении древний клинописный текст, обнаруженный в Месопотамии и расшифрованный лингвистами. Написанный пять тысяч лет тому назад, он представляет собой род духовного завещания. В нем анонимный автор скорбит о бренности быстротечной жизни, рассказывает о ее трагических коллизиях, клеймит несправедливость властей предрержащих, высокомерие воинов, алчность купцов, злоупотребление судей, неверность жен, непослушание детей и завершает свою ламентацию зловещим пророчеством о том, что человеческий род по причине неискоренимости зла, вероятно, приближается к своему неотвратимому финалу. С момента зарождения письменности эта жалоба, повторяясь из века в век, выражает антропологическую несамодостаточность бытия человека, ибо *неудовлетворенность* является самой спонтанной, родовой и незаинтересованной реакцией людей на свое настоящее.

Когда мы ощущаем грусть, скорбь, гнев или стыд, то так или иначе стремимся изменить или переиначить случившееся событие. Магия, свойственная большинству наших эмоций, в сущности, — это бунт против реальности времени. Суждения, возникающие под влиянием наших чувств, как правило, вносят разлад в нашу способность к трезвой и объективной рефлексии и оценке. «Когда в нас кипят страсти или мы одержимы неистовством, когда нас ослепляет любовь или парализует страх, то над нами доминирует лимбическая система» [Goleman, 2000: 29]. Признание того, что «нас ослепил гнев», «пленила любовная страсть», «поработила ненависть», «сгубила зависть» нередко служит своеобразным магическим громоотводом для оправдания нашей безответственности или для уклонения от суда нелицеприятной совести.

И тем не менее, когда человек совершает проступок или преступление, вина всей своей тяжестью обрушивается на него, ибо независимо от внешней ситуации и

внутренних аффектов его разум был свободен. А если это так, то никто не может быть освобожден от моральной вины за нарушение своего долга и никакие ссылки на «природную слабость» или сложившиеся обстоятельства не способны снять с виновного ответственность. Человек, нарушивший моральный закон, превращается в субъекта вины, потому что как носитель разума он является свободным, а следовательно, располагает возможностью контролировать мотивы, толкающие его в объятия зла.

Кант полагает, что в сознании почти каждого субъекта находится *трибунал*, то есть состязательная инстанция, в которой на равных правах участвуют воображаемый обвинитель и воображаемый защитник. «Сознание внутреннего судилища в человеке (перед которым его мысли обвиняют и прощают друг друга) есть совесть. Каждый человек имеет совесть, и он всегда ощущает в себе внутреннего судью, который наблюдает за ним, грозит ему и вообще внушает ему уважение (связанное со страхом), и эту силу, стоящую на страже законов в нем, не он сам себе (произвольно) создает, она коренится в его сущности. Она следует за ним, как его тень, когда он намерен ускользнуть от нее» [Кант, 1966: 375–376].

Чтобы заглушить *угрызения совести*, «подсудимый» нередко ловчит перед ее нравственным судом, пытается квалифицировать свои поступки как проявление малодушия, искушения или потворства какой-либо простительной слабости и тем самым убедить *трибунал* в том, что его действия были совершены случайно и не выражали внутренней сути его личности. Иногда он склонен объяснять свои поступки давлением неблагоприятных обстоятельств, случайным помрачением ума (бес попутал) или неумышленной оплошностью. «И все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если он сознает, что при совершении несправедливости он был в здравом

уме, то есть мог пользоваться своей свободой; и хотя он объясняет себе свой проступок той или иной дурной привычкой, появившейся от небрежности и невнимательности к себе... тем не менее это не может предохранить его от самопорицания и упреков себе» [Кант, 1965а: 426]. Суд совести, с точки зрения Канта, должен быть нелицеприятным и решать не полюбовно, а по всей строгости морального закона, и в этом отношении он должен быть аналогичным суду юридическому. «При этом следует заметить, что приговор совести не содержит никакого вознаграждения как приобретения чего-то, что прежде человеку не принадлежало, а содержит лишь удовлетворение по поводу того, что человек избежал опасности признания его наказуемым; поэтому блаженство в утешениях его совести не положительное (как радость), а только негативное (успокоение после предшествовавшей тревоги), что может быть приписано только добродетели как борьбе против влияния злого начала в человеке» [Кант, 1966: 378].

Моральный закон (а его субъективным выражением является совесть) исходит из таких максим, которые можно было бы рекомендовать всем без исключения людям, тогда как эгоистические мотивы разрушают принцип универсальности, лежащий в его основе. И это, кстати, осознают и люди бессовестные. «Бывают случаи, — пишет Кант, — когда люди с детства, даже при воспитании, которое на других имело благотворное влияние, обнаруживают столь рано злобность, которая усиливается в зрелые годы до такой степени, что их можно считать природными злодеями и, если дело касается их образа мысли, совершенно неисправимыми; но их судят за проступки и им вменяют в вину преступление; более того, они (дети) сами находят эти обвинения вполне справедливыми, как если бы они, несмотря на присущие им неисправимые естественные свойства души, остались столь же отвечающими за свои проступки, как и всякий другой человек» [Кант, 1965а: 428].



Даже зачинщики зла признают вину и способны раскаиваться. Поэтому угрызение и раскаяние суть признаки того, что человек — не марионетка, не предмет в ряду других предметов, а существо свободное, чье поведение управляется не законами необходимости, а законами свободы, выражающимися в поступках, управляемых волей и разумом. Для Канта нравственный суд должен быть строгим и нелицеприятным, а его приговор — справедливым. Поэтому некоторые люди стараются увильнуть или максимально смягчить суд собственной совести, сделать ее сентенции нестрогими, а свое моральное сознание предельно снисходительным или, как говорит Кант, чрезмерно *растяжимым*. «Приписать кому-нибудь растяжимую совесть — то же самое, что сказать: он бессовестен» [Кант, 1966: 378].

Будучи *фактом разума*, мораль, с точки зрения Канта, доказывает, что свобода не только возможна, но и действительна. «Ты должен — стало быть, ты можешь» — эта формула соединяет отрицательную свободу (способность человека освободиться от чувственных импульсов) с позитивной (автономным законодательством и подчинением принципу универсальности). Стало быть, мораль — это не идеальная конструкция, чуждая реальности, а долг, который руководит поведением человека и контролирует его внешние желания и внутренние побуждения. Долг вмонтирован в саму жизнь, и это — непреложный факт, от которого невозможно избавиться, по крайней мере до тех пор, пока существует *человек разумный*. Поэтому вызов, брошенный Ницше долгу от имени жизни (мы имморалисты!), — это бунт против нравственности как факта разума, как «антиестественности», не редуцируемой к витальным инстинктам, ибо жизнь, из которой изгнана мораль, в сущности есть бытие, лишённое подлинного человеческого начала. Стало быть, «естественный человек» — это только фикция.

## Источник морального зла и категорический императив

Моральное сознание борется против склонностей, которые толкают человека к злу, но одновременно оно опирается на *естественные задатки добра*, заложенные в его природе. В первую очередь это задатки *животности*, которые, по словам Канта, характеризуются «механическим себялюбием». Они проявляются в стремлении человека к самосохранению, продолжению рода и общительности. И тем не менее, несмотря на естественную предрасположенность человека к добру, пренебрежение разумом может породить в нем пороки «естественной грубости»: похоть, обжорство и дикое беззаконие.

Второй тип задатков, именуемый *человечностью*, подводится Кантом под рубрику «сравнительного себялюбия». Эти задатки выражаются «в наклонности судить о себе как о счастливом или несчастном, только исходя из отношения к другим людям. ... Отсюда влечение добиваться признания своей значимости во мнении других и притом первоначально лишь ценности своего равенства с другими: никому не позволять превосходства над собой, что связано с постоянным опасением стремления к тому же самому со стороны других» [Кант, Религия... 276]. Мотивы, связанные с признанием, развивают соперничество и стимулируют развитие способностей людей, однако они могут перерасти в пороки культуры, которые дают о себе знать в форме недоброжелательности, зависти, неблагодарности и злорадства. Наконец, третий тип естественных влечений к добру — это такие задатки *личности*, в которых проявляется уважение к нравственному закону. Хотя первые два типа задатков человек может использовать не только себе на пользу, но и во вред, ни один из них нельзя уничтожить: они даны ему изначально и призваны раскрыть возможности его природы. Следовательно, стремление к самосохранению, воспроизводству

вида, общению с себе подобными, признанию своей значимости во мнении других и нравственное уважение к закону суть влечения и склонности, которые предрасполагают нас к добру; впрочем, вырвавшись из-под контроля разума и подчинившись себялюбию, два первых типа задатков способны породить и зло.

Последнее, кстати сказать, не только укоренено в задатках добра, не направляемых разумом, но и зависит от способности или неспособности субъективной воли человека включать моральный закон в свою максиму. Кант выделяет три типа *морального зла*. Источник первого заключен в хрупкости человеческой природы. Например, человек хочет сделать добро, но, будучи безвольным, реализовать свои благие намерения в поступке он не может: лень и инертность побеждают его волю.

Второй тип морального зла имеет место тогда, когда человек стремится осуществить предписанный ему поступок, но мотив, которым он руководствуется, нуждается еще и в других мотивах. Он осуществляет действие *сообразно с долгом*, но не *ради долга*. Ведь, в отличие от других поведенческих актов, моральный поступок оценивается не только по его реальному результату, но и по тем мотивам, которые вызвали его к жизни. В противном случае этот поступок будет сомнительным или случайным. И действительно, общественно приемлемые действия могут совершаться по самым различным мотивам, в том числе и по таким, которые с моралью ничего общего не имеют. Например, из опасения потерять клиентов продавец предпочитает, не прибегая к обману, честно обслуживать даже неопытных своих покупателей, и тем не менее его поступки *легальны*, а не *моральны*, осуществляются сообразно долгу, но не ради долга. В сущности, большинство совершаемых нами поведенческих актов легальны, и, будучи таковыми, они, по большому счету, не являются альтернативой морали. В намерение немецкого философа не входило резко противопоставлять друг другу эти два

типа поступков, ибо моральность не является антиподом легальности, а создает или усиливает субъективные условия надежности ее осуществления. Но, с другой стороны, нельзя упускать из виду, что легальность поступка зиждется на страхе внешнего наказания или на какой-либо выгоде и поэтому легальное действие не устраняет склонности к злу там, где исчезают внешние ограничительные условия, проявляющиеся в форме угроз.

Наконец, третий тип морального зла немецкий философ связывает с «испорченностью человеческого сердца», выражающейся в том, что наша свободная воля предпочитает моральным законам такие максимы, которые никакого отношения к ним не имеют. С такой точки зрения причину зла нельзя «усматривать в чувственности человека и возникающих отсюда естественных влечениях». Но причину зла также нельзя видеть «и в испорченности устанавливающего моральные законы разума, как будто он в состоянии уничтожить в себе силу самого закона и отрицать его обязательность, ведь это абсолютно невозможно» [Кант, Религия... 283]. Если бы разум был освобожден от морального закона, то он превратился бы в *злой разум*, а его носитель — в дьявольское существо. Согласно Канту, даже самый худший человек, каковы бы ни были его максимы, не может отречься от морального закона. «Но в силу своих естественных задатков, в наличии которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности и принимает их (по субъективному принципу себялюбия) в свою максиму. Если же он принимает их в свою максиму как сами по себе достаточные для определения произвола, не обращая внимание на моральный закон (а он все же в нем есть), то он будет морально злым. А так как он естественным образом принимает в свою максиму оба мотива, ибо каждый из них сам по себе, если бы был только один мотив, он считает достаточным для определения воли, то если бы различие между максимами сводилось только к различию между мотивами (к материи максим),

а именно к тому, закон ли служит мотивом или чувственное побуждение, человек был бы одновременно морально добрым и морально злым, а это ... заключает в себе противоречие. Следовательно, различие между тем, добр человек или зол, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в материи мотивов), а в субординации (в ее форме): который из указанных двух мотивов он делает условием другого. Следовательно, человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как высшее условие удовлетворения первого должен был бы быть принят во всеобщую максиму произвола как единственный мотив» [Кант, Религия... 284–285].

Эта естественная тенденция к перевертыванию приоритетов мотивов и конституирует, с точки зрения Канта, главный фундамент склонности ко злу. Такая инверсия мотивов (при которой субъект выбора ставит свои влечения на место морального закона) часто маскируется демагогией. Эта фальшь и этот обман затемняют склонности ко злу; более того, можно сказать, что они и являются той пружиной, которая приводит в движение данную склонность. Например, во время предвыборной кампании кандидат на государственную должность клянется и божится служить общественным интересам своих избирателей, но когда он приходит к власти, то принимает в максиму своей воли наряду со служением народу стремление к умножению собственной славы или богатства. Трансформируя приоритеты мотивов и превращая исполнение закона из цели в предлог для сокрытия своих эгоистических влече-

ний, он тем самым ставит добро на службу зла. Это искушение и эта склонность к переориентации мотивов и лежит в основе *перверсии воли*, что, в свою очередь, чревато коррупцией, а следовательно, нарушением нравственного закона.

Несомненным заслоном на пути зла является разработанная Кантом этика категорического императива, которая дает четкую квалификацию основных типов повеления, регулирующих целенаправленную деятельность человека. Она-то и приводит нашего философа к представлению об *«эмансипирующем характере безусловных нравственных обязанностей»*: только они делают человека независимым по отношению ко всему порядку “природной причинности”, к “эмпирическим обстоятельствам” и к самой власти, которая этими обстоятельствами “заведует» [Соловьев, 2005: 46].

Любой моральный поступок содержит в себе императив, но отнюдь не всякое повеление является нравственным. Более того, большинство властных требований никакого отношения к моральным нормам не имеют, хотя нередко и выдаются за таковые. Поэтому мы должны не только бороться против желаний и чувств, толкающих нас к злу, но и уметь различать типы предписаний, с которыми встречаемся в своей жизни. Прежде всего, следует уметь отделять условные требования, которые как средства направлены на достижение определенных целей (например: плати во время налоги; не оставляй на завтра то, что можешь сделать сегодня), от безусловных повелений, которые самоцельны и значимы при любых условиях (не лги, не воруй, не лицемерь, будь скромным). Первые императивы повелевают гипотетически, вторые – категорически; первые называются императивами умения, а вторые – императивами нравственности. Гипотетический императив не задается вопросом, разумна ли и хороша ли цель; «речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы

основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель» [Кант, 1965а: 252].

Кант считает, что провести различие между гипотетическим и категорическим императивами несложно и по силам любому разумному человеку. Другое дело — императив ассерторический, который является разновидностью веления гипотетического и «представляет практическую необходимость поступка как средства для содействия счастью» [Кант, 1965а: 253]. Этот императив предписывает действие как необходимое «не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и а priori предположить у каждого человека, так как она принадлежит его существу. Умение выбирать средства для своего собственного максимального *благополучия* можно назвать благоразумием в самом узком смысле» [Кант, 1965а: 253]. Это означает, что максимы благополучия принадлежат к ассерторическому императиву и выражаются в требованиях умеренности, трезвости, взвешенности, вежливости, осторожности, расчетливости, благоразумия — добродетелей, которые моралисты всех времен и народов рекомендовали и, наверно, будут рекомендовать в качестве патентованных рецептов достижения счастья. Но из последнего не следует, будто эти рекомендации являются универсальными, ибо вне конкретных обстоятельств они просто-напросто — благие пожелания и только. Чтобы достичь счастья, мы обычно рекомендуем: будь благоразумен (в этой ситуации — так, а в другой — иначе). Немецкий философ никогда не ставил под сомнение тот очевидный факт, что всем людям присущи желание счастья и стремление к его достижению. Но он решительно сопротивлялся тому, чтобы это *эвдемоническое стремление* возводилось в ранг правила поверх всех правил.

Кант противопоставляет свою этику натуралистической этике себялюбия, которая считает, что моральный

акт, не ориентированный на достижение успеха, благополучия или счастья, является сомнительным и не заслуживающим внимания. Именно эвдемонистическая казуистика, ее стремление занять место моральных правил, налагающих запрет на насилие, обман и воровство, находятся в центре кантовской этической критики. Немецкий мыслитель отнюдь не оспаривает тот факт, что каждый человек хочет быть счастливым, но понятие счастья весьма неопределенно и переменчиво, и, несмотря на всю свою пронизательность, человек не способен составить себе окончательное представление, чего же, собственно, в действительности он хочет. Например, он стремится стать богатым, но сколько забот, зависти и преследований он рискует навлечь на себя! Или он желает приобрести как можно больше знаний, но именно мудрость показывает ему, только в более ужасном виде, то бремя несчастий, которые пока от него скрыты, но которых никакая зрелость ума не позволит избежать, а только навяжет ему еще больше забот. Человек стремится к долголетию, однако он не может поручиться за то, что долгая жизнь не принесет ему длительных страданий. Он желает себе крепкого здоровья, но как часто именно слабое тело предупреждает от излишеств, наносящих ущерб его физическому благополучию! Таким образом, резюмирует Кант, нет единого рецепта, осуществление которого сделало бы нас безоговорочно счастливыми. Имеются только советы, связанные с диетой, бережливостью, вежливостью, сдержанностью, благоразумием, которым учит опыт и которые, следовательно, всецело зависят от конкретных обстоятельств. «Стало быть, в отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а воображения» [Кант, 1965а: 256]. Воображение же тесно связано с ассерторическим *императивом благоразумия*, который рекомендует средства для достижения счастья, и этот рецепт лишь



тем отличается от *императива умения*, что для него цель только возможна, тогда как для второго она уже дана.

С точки зрения отшельника из Кенигсберга, каждый человек живет и трудится ради своего счастья. И тем не менее «природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия» [Кант, 1966: 9]. Иначе говоря, природа хочет того, чтобы каждый человек не просто желал счастья, а стремился к такому состоянию, которое следует *заслужить* посредством усердия, труда, способностей и дарований. Следовательно, природа как бы внушает своему подопечному идею о том, что его желание получить нечто даром, не прилагая никаких стараний, является, строго говоря, несправедливым и, стало быть, аморальным.

Как явствует из предыдущего, для Канта добродетель не всегда идет рука об руку со счастьем, хотя это единство было постулировано этикой эпикуреизма и стоицизма: если первая полагала, что добродетель направлена на поиск счастья, то вторая считала, что счастье лежит в фундаменте добродетели. Однако для основателя этики категорического императива дело обстоит несколько по-другому. В определенной мере счастье должно истекать из добродетели, но не в том смысле, что практическое обретение последней автоматически ведет к достижению первого, а в том, что воля и труд по реализации добродетели делают человека достойным счастья, а следовательно, оправдывают надежду на его возможность. Требование выполнить долг всегда стоит выше всякого прагматического расчета на извлечение выгоды или на достижение счастья. Без этого приоритета мораль обречена вращаться в порочном круге. Эвдемонистически мыслящий человек обычно говорит, что счастье есть побудительная причина, по которой человек поступает добродетельно. Не императив долга определяет волю че-

ловека, а ожидание счастья побуждает его к исполнению долга. Однако, поскольку человек ожидает награды за добродетель от исполненного долга, он должен считать себя обязанным выполнить долг, прежде чем наступит счастье. Но в этом умствовании заключено противоречие. «В самом деле, с одной стороны, он обязан соблюдать свой долг, не спрашивая еще, как это повлияет на его счастье, стало быть, из моральных оснований; с другой же стороны, он может нечто признать своим долгом только в том случае, если может рассчитывать на счастье, которое он обретет благодаря его исполнению, стало быть, по патологическому принципу, который прямо противоположен моральному основанию» [Кант, 1966: 309]. Выход из этого порочного круга Кант видит в категорическом императиве, содержащем в себе приказ к принуждению, которое относится не к разумным существам вообще (святым), «...а к людям как *разумным естественным существам* (курсив мой. — М.М.), которые достаточно не святы, чтобы у них могло возникнуть желание нарушить моральный закон, хотя они сами признают его авторитет и, даже когда они соблюдают его, делают это неохотно (борясь со своими склонностями), в чем, собственно, и состоит принуждение» [Кант, 1965а: 311]. Но для морального существа, каковым является человек, долг не содержит в себе иного принуждения, кроме самопринуждения.

В отличие от гипотетических императивов рецептов, советов, правил умения и благоразумия «категорический императив гласит как практический закон», тогда как первые предписания законами не являются, потому что «то, что необходимо сделать для достижения той или иной цели, само по себе может рассматриваться как случайное, и мы всякий раз можем не быть связаны с предписаниями, если только откажемся от этой цели; безусловное же веление не оставляет воле никакой свободы в отношении противоположного (решения), стало быть, лишь оно и содержит в себе ту необходимость, которой мы требуем

от закона» [Кант, 1965а: 258]. И это безусловное веление есть категорический императив, который кроме закона «содержит в себе только необходимость максимы» — «субъективный принцип совершения поступка». По Канту, существует только один категорический императив, стандартная формула которого предписывает: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [Кант, 1965а: 259]. Эта формула сопровождается королларием: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» [Кант, 1965а: 260]. Вторая формула категорического императива, именуемая формулой персональности, предполагает безусловное уважение как к себе самому, так и личности другого. Она требует: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своей лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [Кант, 1965а: 269]. Третья формула, подчеркивающая автономию морального выбора, указывает на то, что практический принцип воли составляет «...высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом: идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы» И далее наш философ поясняет: «Воля... должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом которого она может считать самое себя)» [Кант, 1965а: 271–272].

Эти три формулы категорического императива Э.Ю. Соловьев сравнивает с сообщающимися сосудами, которые заполняются одним и тем же смыслом; они — три ипостаси основного закона, конституирующего нравственное царство. В первой формуле немецкий мыслитель рекомендует каждому человеку не только выстраивать свое поведение согласно всеобщему нрав-

ственному закону, но и развивать свое воображение: мысленно ставить себя в такую ситуацию, в которой его воля, в качестве универсальной, противостояла бы его же эмпирическим поступкам, которые он совершил и теперь пытается оправдать не только как действительные, что очевидно и предполагает только наличие памяти, но и как всеобщие, что не всегда очевидно и предполагает воображение. Каждый человек всяким своим действиемвольно или невольно участвует в производстве и поддержании морального состояния общества. Конечно, речь не идет о том, что вор заражает общество вирусом воровства, а лгун распространяет инфекцию обмана. И тем не менее Кант ясно говорит о том, что если ты обокрал соседа, то ты обокрал и самого себя, если ты совершил акт насилия по отношению к другому, то ты не должен жаловаться, если другой причинит тебе аналогичное зло. Верификация максим на универсальность — это род этического эксперимента, который немецкий мыслитель предлагает осуществить каждому человеку на предмет определения нравственности своего поведения. И действительно, разве моральная ответственность личности не состоит в том, чтобы воздержаться от осуществления таких поступков, которые она не хотела бы, чтобы другие осуществляли по отношению к ней?

Что касается второй формулы категорического императива, которая запрещает относиться к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как средству и требует относиться к нему всегда только как к цели, то, по справедливому замечанию Соловьева, эта формула содержит в себе *запрет* и *завет* (или призыв): запрет не обращаться с человеком как со средством и завет относиться к нему только как к цели. Некоторые интерпретаторы Канта, понимая эту формулу буквально, упрекали его в утопизме, полагая, что совместная общественная жизнь невозможна без отношения человека к человеку как средству. Действительно, когда мы прибегаем к услугам

механика, чтобы починить наш автомобиль, или идем на консультацию к медику, чтобы он поставил нам диагноз либо назначил курс терапии, или когда мы сами в качестве преподавателей даем уроки сыновьям медика или механика, то, несомненно, мы обращаемся друг с другом как со средствами, чтобы достичь определенных целей или удовлетворить какую-либо нашу потребность. Хотя, несомненно, верно и то, что все мы, предлагающие свои услуги или рабочую силу, не являемся *только* средством: нас используют или мы используем других *добровольно*, на основе определенных условий, например договора, регулирующего наши взаимные права и обязанности. Кто предоставляет услугу, тот отнюдь не находится во власти произвола ее пользователя. Когда мы просим сантехника починить прохудившийся кран, то мы должны избегать обращаться с ним просто как со средством, как если бы он не обладал никаким другим достоинством, кроме как служить инструментом достижения наших целей. Мы должны относиться к нему с уважением, а главное — достойно вознаграждать его за качественную и в срок выполненную работу.

Нельзя считать грубой ошибкой те комментарии второй формулы категорического императива, которые делают акцент на *запрете*, а *призыв*, *завет* оттесняют на задний план. Гораздо хуже, когда интерпретаторы делают упор на отношении к человеку только как к цели или, по формуле Э.Ю. Соловьева, «ставят максимум впереди минимума». «Ставить запрет на отношение к человеку только как к средству в зависимости от разгадывания его как “цели самой по себе” значило бы отложить вменение этого запрета. Между тем формула персональности требует, чтобы запрет на “осредствление” людей соблюдался всегда, во всякое время, а значит — немедленно, безотлагательно, — вне зависимости от эмпирических обстоятельств и степени нашего проникновения в загадку человека как “цели самой по себе”!» [Соловьев, 2005: 80].

Этика категорического императива не только не позволяет обходиться с человеком как со средством, но и накладывает аналогичный запрет и на его отношение к самому себе. Например, лишение себя жизни, с точки зрения Канта, есть преступление, если оно осуществляется по эгоистическим мотивам, ведет самоубийцу к нарушению своего долга перед близкими, согражданами и, наконец, перед Богом (если самоубийца — верующий). Но, даже отвлекаясь от этих обстоятельств, человек обязан сохранять свою жизнь, поскольку имеется то, что он может ценить выше жизни; речь идет о его достоинстве. «Жизнь не есть обязанность, но обязанностью является достойная жизнь; кто не может жить достойно, тот недостоин жизни» [Кант, 1988: 192–193]. Императив, накладывающий вето на самоубийство, имеет исключение только тогда, когда человек сознательно покушается на собственное существование, дабы защитить чужую жизнь. В «Метафизике нравов» в разделе «Казуистика самоубийства» Кант ставит серию вопросов: «Самоубийство ли идти на верную смерть ради спасения отечества? Следует ли считать преднамеренное мученичество, когда человек для блага рода человеческого приносит себя в жертву, таким же героическим подвигом, как смерть ради спасения отечества?» [Кант, 1966: 360]. И Кант отвечает: нет!

Самоубийства совершаются в разнообразных ситуациях и по разным мотивам, а стало быть, их нельзя подводить под одну категорию, что и демонстрируют приведенные выше случаи. Иногда сведение последних счетов с собственной жизнью предполагает возможность торжества над временем и внушает иллюзию, будто человек может стать хозяином самого себя. И тем не менее ответ немецкого философа на вопрос: «Может ли человек быть хозяином свой жизни в том же самом смысле, в каком он должен быть хозяином самого себя?» — очевиден: не может. Жить — это значит не только возвышать свое бытие, но и деградировать, не только приобретать новые

способности, но и утрачивать полноту существования. Ответственность за собственную жизнь не дает нам право делать то, что нам вздумается. В знаменитом вопросе Гамлета: «*Быть или не быть?*» — под словом «быть» подразумевается «продолжать существовать», ибо никто из смертных не обладает безраздельной властью над собственным бытием, хотя каждый человек, несомненно, может положить ему конец. Кант считает, что если основания, направленные на сохранение собственной жизни, в большинстве своем могут быть разумными, то доводы в пользу ее сознательного разрушения далеко не всегда могут быть оправданными. Как жизнь не всегда сохраняется ради долга, так и мысль о добровольном отречении от нее не всегда является разумно обоснованной. И это не позволяет мысли о смерти превратиться в практический акт отречения от жизни.

Согласно этике категорического императива, истинно моральный поступок, совершенный без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду в этом мире или на том свете, оказывается более возвышенным, нежели подобное же действие, но совершаемое в расчете на какую-либо награду или компенсацию. Сами моралисты, считает Кант, портят и человека, и свои проповеди тем, что изобретают «приманки» для морального субъекта, в коих он не нуждается. Пример человека, исполняющего свой долг безотносительно к личной заинтересованности, «...поднимает дух и вызывает желание самому действовать так же». Даже подростки ощущают влияние этого бескорыстного мотива. Следовательно, «чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чужой примеси ... имеет на человеческое сердце ... гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы» [Кант, 1965а: 248].

И тем не менее Кант не отрицает, что многие наши поступки продиктованы не долгом, а мотивами симпатии, склонности или любви. Мы нуждаемся в долге, когда не испытываем симпатии и не чувствуем любви. Неред-

ко мы испытываем нужду в том, кто нуждается в нас, но благодеяние, оказываемое другому, не всегда является взаимным. Цветан Тодоров, например, ссылается на свидетельства облагодетельствованных лиц, которые испытывали определенное смущение, ибо, с одной стороны, они «... чувствовали себя счастливыми, что получили жизненную поддержку, но, с другой стороны, они чувствовали себя и несчастными от сознания собственной слабости, то есть от того, что обречены получать, а не давать» [Todorov, 1995: 153]. Другими словами, облагодетельствованные люди сознают, что им недостает экзистенциальной самодостаточности, и в каком-то смысле страдают потому, что служат объектом благодеяния. Но выражение сердечной благодарности и искреннего уважения лицу, оказавшему благодеяние, является вполне достаточным, чтобы погасить чувство собственной неудовлетворенности объекта благодеяния.

## Религия практического разума

Философы-кантоведы не могли не заметить, что основу этики Канта составляет формула универсализации максим, которая исторически восходит к золотому правилу, содержащемуся как в Ветхом Завете, так и в Евангелиях. Причем формула универсализации тесно связана с *формулой персональности*, ибо требование возвести максимум индивидуальной воли в закон, значимый для всех разумных существ, эквивалентно запрету обращаться с человеком как со средством, употребляемым ради достижения чужих целей. Если первая формула ведет к радикализации библейских заповедей «не лги», «не воруй» и ставит ее в широкий социальный контекст (ведь никакое общество нельзя построить на лжи и воровстве), то острие второй формулы направлено против насилия, узурпирующего свободную волю человека. Сходство



между библейскими заповедями и формулами категорического императива не укрылось от пронизательного взора Артура Шопенгауэра, который иронически заметил, что за моральными нормами Канта обнаруживаются древние скрижали Моисея. Философ из Нюрнберга утверждает, что чтение этических работ его предшественника живо напомнило ему модную в то время оперетту Иоганна Штрауса «Летучая мышь». В этой музыкальной комедии легкомысленный муж ухаживает на балу за прекрасной и таинственной незнакомкой, и, когда дама в конце концов снимает маску, с удивлением узнает в ней собственную жену. Многие поклонники Шопенгауэра, по остроумному замечанию Э.Ю. Соловьева, просто «кипятком писали» от восторга по поводу столь образного, по их мнению, сравнения немецкого пессимиста, причислявшего себя к ученикам Кенигсбергского мыслителя.

Сегодня к сонму хулителей этики категорического императива присоединился и французский ницшеанец Мишель Онфрай, который дошел до того, что объявил Канта «крестным отцом» Адольфа Эйхманна, палача еврейского народа. Для французского философа этика немецкого философа — «это христианский катехизис, лишенный риторики святого Сульпиция, который дает христианам, идеалистам и спиритуалистам иллюзию мыслить на манер римского папы, располагая одновременно возможностью выражать свои мысли на другом языке, а именно на жаргоне немецкого идеализма, этой университетской болтологии, которая вызывает ментальную щекотку и которая так дорога защитникам философии власти» [Onfray, 2009: 17–18]. Я полагаю, что упреки Шопенгауэра и Онфрая в действительности, как в кривом зеркале, отражают заслуги Канта, который мир сделать счастливым никогда не обещал и на изобретение какой-то новой морали не претендовал; он лишь показал возможность совместить библейские заповеди с задачей освобождения мира от издержек секуляризации, чреватой нигилизмом; коро-

че, немецкий философ стремился повести человечество навстречу моральным идеалам, не сбиваясь при этом на путь утопии или варварства. Кант мечтал учредить веру в такого Бога, который не лишал бы своих приверженцев ни достоинства, ни свободы, а они, в свою очередь, не перекладывали бы на него ответственности за все, что люди способны сделать самостоятельно, опираясь на собственные силы и способности.

В отличие от теологии, постулирующей «истины» откровения и дедуцирующей этические принципы из догм веры, Кант выдвигает на первый план безусловные очевидности морального сознания, которые являются убедительными как для верующих, так и для неверующих. Чтобы поступать морально, не обязательно верить в Бога. Более того, вера как *трансцендентная приманка* для морального поведения искажает чистоту нравственного мотива. Кто поступает согласно моральной норме потому, что ожидает вознаграждения в потустороннем царстве, тот покусается на чистоту и автономию этой нормы. С другой стороны, поскольку счастье не всегда соответствует нашим заслугам, вечная жизнь отнюдь не конституирует высшее благо мира; ведет к нему, по мнению немецкого философа, надежда на то, что Бог наградит нас счастьем пропорционально нашим достижениям, правда, не по эту, а по ту сторону земного существования. Из этого следует, что не религия — источник морали, а, напротив, мораль конституирует предпосылку религиозного сознания. С такой точки зрения сама религиозная вера предстает в качестве нравственного убеждения, ибо следование добру является незыблемым условием, соблюдения которого Бог требует от своих приверженцев, чтобы считать их настоящими подданными своего царства. Поэтому культ (и другие священные действия, связанные с ритуалом спасения), отделенный от морального поведения, не имеет большого смысла. Более того, Кант считает, что вера в Высшее существо отнюдь не является

долгом, который необходимо неукоснительно исполнять, ибо долг — это продукт не божественной, а человеческой автономной воли. Даже понятие о Боге как высшем благе вытекает «...только из идеи нравственного совершенства, которую разум составляет а priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободы» [Кант, Религия... 245]. Мораль не нуждается в цели, для нее достаточно закона как формального условия применения свободы. Но все же разуму не безразлично, что последует из действий человека, руководимого моральным законом, к какой высшей цели они могли бы его привести. Такой целью, по мнению Канта, является идея высшего блага, которая соединяет в себе добродетель и счастье. Как известно, в повседневном существовании счастье не всегда соответствует добродетели и нашим заслугам, а стало быть, его обретение не составляет высшего блага; поэтому заменой постороннего стремления к счастью служит надежда на то, что Бог как высший судья исправит эту несправедливость и пожалует моральной личности блаженство в потустороннем царстве.

Уже сам заголовок работы Канта «Религия в пределах только разума» (а не за его пределами) выражает попытку поставить религию перед судом нравственного сознания. Немецкий мыслитель всегда стремился отделить моральные поступки, связанные с выполнением долга, от актов святости, иными словами, от задачи возвысить чувственную природу человека до ангельского совершенства. Последнее представлялось Канту настолько важным, что, несмотря на свои религиозные убеждения, он решается на критику евангельской заповеди любви к ближнему, ибо считает, что «любовь к богу как склонность невозможна, так как бог не предмет (внешних) чувств. Такая любовь к людям хотя и возможна, но не может быть нам предписана как заповедь, так как ни один человек не может любить по приказанию» [Кант, Религия... 408]. Стало быть, моральный рецепт евангелия как идеал святости недоступен для

человека, но он есть «...прообраз, приблизиться к которому и сравняться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться» [Кант, Религия... 409]. Кроме того, приказывать возлюбить своего ближнего как самого себя нельзя, в лучшем случае к нему можно питать уважение. «Если бы разумное существо могло когда-нибудь дойти до того, чтобы совершенно охотно исполнять все моральные законы, то это, собственно, означало бы, что в нем не было бы даже и возможности желания, которое побуждало бы его отступать от этих законов; ведь преодоление такого желания всегда требует от субъекта самоотверженности, следовательно, нуждается в самопринуждении, то есть во внутреннем принуждении к тому, что делают не очень-то охотно» [Кант, Религия... 409]. Так что выполнение заповедей — большой и отнюдь не радостный труд. «Моральное состояние человека, в котором он всякий раз может находиться, есть добродетель, то есть моральный образ мыслей в борьбе, а не святость в мнимом обладании полной чистотой намерений воли» [Кант, Религия... 410].

Кант не требует от религии нерассуждающей покорной веры, а настаивает на такой моральной максиме обожания божества, которая не покушалась бы на нравственную автономию верующего. Главный атрибут Бога, который должен оправдывать Его высокую миссию, приписываемую Ему его приверженцами, заключается в том, что Он сам, как и любой добропорядочный человек, не может не соблюдать морального закона. Но, увы, многие исторические религии базируются на откровениях пророков или на свидетельствах составителей священных документов, которые интерпретируют волю Бога в соответствии с мерой своего понимания, и поэтому нельзя исключать возможности встретить в священных писаниях какую-нибудь оплошность или ошибку. Например, тот факт, что Бог, явившийся во сне Аврааму, повелел ему резать горячо любимого сына Исаака, или тот факт, что

*рыцарь веры* принял этот сон за реальность, есть несомненная аберрация, тогда как автор священного текста (а впоследствии и Кьеркегор, и Шестов) интерпретирует этот сон как испытание Богом твердости веры Авраама, не понимая, что истинный Бог неспособен совершать зло, а тем более внушать представление о зле своим сторонникам. Аналогичным образом судья инквизиционного трибунала, вынося еретику смертный приговор, «...возможно, твердо верил, что сверхъестественным образом откровенная божественная воля позволяет ему — если не обязывает — искоренить предполагаемое неверие вместе с неверующим» [Кант, Религия... 410]. Подобный тип оккультной веры в Бога Кант называет идолослужением и относит к нему все без исключения исторические формы религии, так или иначе поощряющие фанатизм, веру в чудеса, утешительную ложь и богоугодные жертвы.

С точки зрения моральной религии Канта Богу в первую очередь угодна нравственная самостоятельность верующего; ему претит малодушие и униженность того, кто, роняя свое достоинства, заискивает перед ним или перекладывает на него свои моральные решения. К сожалению, большинство верующих не могут представить свои обязанности иначе, чем в форме механического исповедания религиозного культа, отправляемого церковнослужителями, которые отнюдь не стремятся убедить их в том, что «постоянное стремление к морально-доброму образу жизни есть все, чего бог требует от человека, чтобы тот мог стать угодным подданным в его царстве» [Кант, Религия... 337]. Поэтому культ, не связанный с моральным поведением, не имеет большого значения. «Желание стать угодным богу, совершая то, что может сделать каждый человек, и не будучи добрым (например, исповедание статуарных догматов, соблюдение церковной обрядности и дисциплины), — именуется суеверной иллюзией» [Кант, Религия... 399]. Немецкий философ не исключает соблюдения церковной обрядности, но он осуждает претензию

культы на роль моральной доблести, которая только одна имеет безусловное значение для Бога. «Если почитание Бога есть то основное, чему, следовательно, подчиняют добродетель, то предмет этот является идолом, то есть представляется таким существом, которое мы можем надеяться умиловить не нравственно добрым поведением в мире, но лишь поклонением и лъстивостью» [Кант, Религия... 409].

В философии Канта нет места вере, которая могла бы заместить собой познание, основанное на разуме, или мораль, покоящуюся на долге. Немецкий философ подвергает критике религиозные верования, вытекающие из необходимости уменьшить неуверенность и снизить ненадежность человеческой жизни. Существование без веры («надежды поверх всякой надежды», по выражению святого Павла) кажется человеку смутно-тягостным и мучительно-неопределенным, но когда она возникает, то жизнь уже не представляется человеку такой безнадежной. Под ее благотворным влиянием убежденность неопита в возможности достичь лучшего будущего укрепляется.

Этика Канта, подобно этике христианства, также предполагает преодоление отчаяния. Но автор категорического императива проводит различие между долгом как безусловной обязанностью и должным действием, которое наступит в будущем. Если человек жертвует своим моральным достоинством в настоящем ради светлого будущего, претерпевает несправедливость сегодня ради торжества справедливости завтра, ограничивает свою свободу здесь и сейчас во имя грядущего счастья, переносит унижение *теперь* ради наслаждения успехом *потом*, то здесь имеет место достоинство, которое укладывается еще в рамки утилитарной морали; в лучшем случае такое поведение можно назвать легальным, но не моральным. В отличие от нравственности религиозное сознание делает верность долгу условием обретения будущей жизни

за гробом и тем самым, смягчая трагическое сознание, утверждает квазитрагедию со счастливым концом за занавесом. Эту мысль образно выразил Эмиль Чоран: «Если бы Иисус закончил свой жизненный путь на кресте, не собираясь воскреснуть, какой прекрасный вышел бы из него трагический герой! ... Нет ничего более чуждого трагедии, чем идея искупления, спасения и бессмертия! Герой трагедии погибает от собственных деяний, и при этом ему не дано увильнуть от смерти при помощи сверхъестественной благодати. ... Основное свойство любой веры, даже если она и оказывается несостоятельной, состоит в том, чтобы увильнуть от Неизбежного. Ведь подлинный герой борется и умирает во имя выпавшего ему жребия, а вовсе не за какое-то там верование. ... И даже если бы он неподвижно висел на кресте, он не стал бы возводить очей к небу» [Сиоран, 2003: 76].

Кант поставил религиозное сознание (и самого себя как верующего) перед серьезной антиномией: не является ли вера в Бога препятствием на пути полной нравственной автономии человека? Разве она не внушает мысль о том, что Небесный Творец — как существо всемогущее — способен искушать своих адептов, совращать их на ожидание чуда или внушать идею о возможности бытия духа вне тела?

## Мораль и право

Как уже говорилось выше, способность человека создавать себе закон и бороться за его выполнение, не прибегая к внешнему принуждению, Кант называет моральной автономией, которая, будучи нравственно конституированной волей, требует для себя пространства в виде внешних гражданских свобод. Поэтому право — это *юридическое пространство моральности человека*, что, однако, не означает, будто немецкий философ требовал

дедуцировать правовые нормы из норм морали. Напротив, в автономии юридической легальности наш автор видел залог невмешательства государства в процесс морального воспитания граждан. Моральное обоснование права Кант осуществляет через разделение и последующую корреляцию нравственных и юридических норм. Первые человек применяет без внешнего вмешательства, через самопринуждение, тогда как вторые суть внешние запреты, которые постепенно развивают склонность к внутреннему принуждению. Простое *соответствие действия закону* конституирует его *легальность*; *моральность* же предполагает действие, которое предпринимается *из уважения к закону*. Для превращения легальности в моральность необходимо, чтобы мотив был лишен какого бы то ни было интереса, тогда как легальное поведение осуществляется ради определенной цели — достижения выгоды или предотвращения ущерба. В моральном законодательстве мотивы поведения, регулирующие долг, предписываются максимами, тогда как для юридического законодательства мотивы не имеет большего значения; главное здесь — внешне регистрируемое действие, нарушающее норму юридического закона, а не субъективное намерение правонарушителя. Следовательно, юридический долг может быть только внешним, а нравственный — внутренним. Если моральность реализуется путем внутреннего саморегулирование, то легальность предполагает угрозу внешнего принуждения.

Юридическое и моральное законодательства не только различаются, но и дополняют друг друга: например, может существовать легальное отношение к моральному требованию (моральная легальность) и, наоборот, моральное отношение к юридическому закону. Гражданин может испытывать моральное побуждение к исполнению правовых норм и одновременно быть внешне принуждаемым этими нормами. Когда человек выполняет юридические нормы, то его поведение заслуживает нашего



одобрения, но с точки зрения права моральное сознание долга является излишним.

Кант полагает, что всеобщий принцип права, который объективно лежит в основе всякого законодательства, коренится в категорическом императиве. Из этого высшего принципа вытекает первоначальное субъективное право каждого индивида требовать от всех остальных уважения к своей свободе при условии, что последняя соответствует свободе всех других членов юридического сообщества. Для немецкого философа утверждение о том, что свобода — это естественное природное право, не означает, что она — атрибут изолированного субъекта, некоего Робинзона, живущего на необитаемом острове. Но, с другой стороны, признание свободы как предпосылки публичного законодательства не лишает индивида права быть независимой личностью и обладать способностью быть хозяином самого себя. «Свобода (независимость от принуждающего произвола другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду» [Кант, 1966: 146]. С такой точки зрения свобода предполагает независимость, которая состоит в том, что другие не могут обязать кого-либо к большему, чем то, к чему он со своей стороны может их обязать. Свобода — это свойство человека быть своим собственным господином, равно как и его свойство ни с кем не поступать не по праву; «...наконец, свобода — это правомочие совершать по отношению к другим то, что само по себе не уменьшает принадлежащего им, в случае если только они сами не позаботятся об этом; точно так же (правомочие) делиться с другими лишь своими мыслями, рассказывать или обещать что-нибудь другим, будь то честно и искренне или нечестно и неискренне, потому что только от них зависит, хотят ли они этому человеку верить или нет, все эти правомочия заложены уже в самом

принципе прирожденной свободы и действительно не отличаются от этой свободы» [Кант, 1966: 146]. Требование сообразовать внешнее поведение человека с условиями равенства в его свободе многие кантоведы справедливо называют категорическим императивом, который имеет такой же безоговорочно обязательный характер, как и всеобщий закон нравственности. И там, и тут речь идет о «господстве над собой», об усилении самопринуждения, о долге, противостоящем склонности.

Понятие свободы является главной категорией практической философии Канта. Через нее право перебрасывает мост к этике, ибо свобода есть фундамент морали и одновременно цель совместного бытия людей. Право отражает борьбу человека в его стремлении обрести свободу, сохранить свою нравственность, а также выступает показателем того, что свобода и нравственность готовы вступить в схватку со злом, изнутри угрожающим каждому человеку. На вопрос о том, существуют ли условия, которые очерчивают границы возможности проявления свободы одной личности по отношению к свободе другой, Кант отвечает: право и есть система таких условий. Право возникает там и тогда, где и когда происходит посягательство одного субъекта на свободу другого. Это посягательство ведет к конфликтам. «Если мой поступок или вообще мое состояние совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом, то тот, кто препятствует мне в этом, неправ, ибо такое препятствие (противодействие) несовместимо со свободой, сообразной со всеобщим законом» [Кант, 1966: 71]. Действие, несовместимое со свободой, требует восстановления утраченного равновесия и устранения конфликта, для чего служат суд и уголовная репрессия. Если субъект морали отдает себя внутреннему суду совести, то субъект, нарушивший юридический закон, подвергается внешнему принуждению.

Немецкий философ настаивает на том, что преступление не должно караться в качестве морального акта,

который предполагает раскаяние и искупление. Юридические инстанции государства обязаны отдать на откуп воли гражданина сведение им личных моральных счетов с самим собой. Поэтому смысл наказания — не в запугивании и не острастке; просто карательные органы насильственно возмещают преступнику ту победу, которую он, вторгнувшись в пределы чужой свободы, силой или обманом одержал над ее носителем. Судебная власть обязана рассматривать противоправное деяние только через призму фактического ущерба, нанесенного обвиняемым пострадавшему. «Наказание по суду ... никогда не может быть для самого преступника или для гражданского общества вообще только средством содействия какому-то другому благу: наказание лишь потому должно налагать на преступника, что он совершил преступление; ведь с человеком никогда нельзя обращаться лишь как со средством достижения цели другого (лица) и нельзя смешивать его с предметами вещного права, против чего его защищает его прирожденная личность, хотя он и может быть осужден на потерю гражданской личности. Он должен быть признан подлежащим наказанию до того, как возникнет мысль о том, что из этого наказания можно извлечь пользу для него самого или для его сограждан. Карающий закон есть категорический императив, и горе тому, кто в изворотах учения о счастье пытается найти нечто такое, что по соображениям обещанной законом выгоды избавило бы его от кары или хотя бы от какой-то части ее согласно девизу фарисеев: “Пусть лучше умрет один, чем погибнет весь народ”; ведь если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности» [Кант, 1966: 255]. Стало быть, цель уголовной репрессии состоит не в устрашении и не в исправлении (а тем более не в перевоспитании) правонарушителя, а в отмщении того ущерба, который по его вине потерпел невинный человек. Кант настаивает на том, что наказание должно рассматриваться как эквивалентное возмездие или воздаяние за

уже совершенное противоправное деяние. Он считает, что наказание проистекает из преступления с такой же неотвратимостью, с какой логический вывод следует из посылок силлогизма. Принуждающие карательные инстанции призваны автоматически отвечать ударом на удар, который преступник нанес своей жертве.

Трактуя наказание как эквивалентное воздаяние, немецкий мыслитель не останавливается перед реабилитацией принципа талиона — око за око, зуб за зуб. «Каков способ и какова степень наказания, которые общественная справедливость делает для себя принципом и мериллом?» — спрашивает Кант. И отвечает: «Единственный принцип — это принцип равенства (в положении стрелки на весах справедливости), согласно которому суд склоняется в пользу одной стороны не более чем в пользу другой. Итак, то зло, которое ты причиняешь кому-нибудь другому в народе, не заслужившему его, ты причиняешь и самому себе. Оскорбляешь ты другого — значит, ты оскорбляешь себя; крадешь у него — значит, обкрадываешь самого себя; бьешь его — значит, сам себя бьешь; убиваешь его — значит, убиваешь самого себя. Лишь право возмездия (*ius talionis*), если только понимать его как осуществляющееся в рамках правосудия, может точно определить качество и меру наказания; все прочие права неопределенны и не могут из-за вмешательства других соображений заключать в себе соответствие с приговором чистой и строгой справедливости» [Кант, 1965b: 257].

Разумеется, что подобная трактовка закона талиона ничего общего не имеет с той «карательной литургией», которая демонстрировалась на эшафотах королевскими судами. И действительно, современная Канту система правосудия с натуралистическим буквализмом осуществляла правило талиона: за изнасилование насильника кастрировали, за кражу вору отрубали руку, за клевету клеветнику вырывали язык, за насильственную смерть убийцу подвергали подчас еще большему насилию, чем

то, которому он подверг свою жертву. Но разве страдания и пытки поддаются строгому измерению? «Разве не очевидно, что око, хладнокровно выколотое в застенке, — это куда чудовищнее, чем око, выбитое в драке? А если так, то не следует ли утверждать, что почти всякое телесное наказание представляет собой садистскую гиперболу того, что оно должно бы всего лишь “возместить”» [Соловьев, 2005: 178].

Отвергнув телесную кару как варварский эквивалент воздаяния, доктрина естественного права, сторонником которой был и философ из Кенигсберга, столкнулась с такой проблемой: какой тип наказания должен заменить телесное возмездие? На этот вопрос большинство философов Просвещения отвечали так: единственной надежной карой, которая должна быть наложена на осужденного и которая может стать эквивалентом воздаяния за ущерб, нанесенный его преступлением, является лишение свободы. Если сущность правонарушения состоит в покушении на свободу потерпевшего, то, следовательно, сущность наказания — в принудительном заключении преступника под стражу. Как огромное разнообразие товаров можно свести к всеобщему эквиваленту — деньгам, так и эмпирическое многообразие всевозможных преступлений получает свой *репрессивный эквивалент* — лишение свободы. Тяжесть вины правонарушителя измеряется сроком и условиями заключения его в тюрьме. Отсюда вытекает, что принцип талиона не изымается из наказания, а выражается через всеобщий эквивалент — лишение свободы путем изоляции и заточения преступника в неволе, где общество вынуждает его вести гетерономное существование, не связанное с его собственной волей, а зависимое от воли власти, которая ограничивает его свободу в отместку за ущерб, нанесенный им носителю свободы другого человека.

С точки зрения немецкого философа, даже самая строгая судебная кара не должна ставить своей задачей

«стереть» личность заключенного, превратив его в марионетку репрессивной системы государства. Однако, выступая против идеи устрашающего и превентивного телесного наказания, против истязания плоти как необходимой карательной меры, Кант был твердым сторонником смертной казни как высшей меры наказания. Если человек убил и сделал это хладнокровно и с заведомым умыслом, то он должен быть казнен. «Здесь нет никакого суррогата для удовлетворения справедливости. Жизнь, как бы тягостна она ни была, неоднородна со смертью; стало быть, нет и иного равенства между преступлением и возмездием, как равенство, достигаемое смертной казнью преступника, приводимой в исполнение по приговору суда, но свободной от всяких жестокостей, которые человечество в лице пострадавшего могло бы превратить в устрашение» [Кант, 1965b: 257].

### **Проблемы антропогенеза и антиномии всемирной истории**

Антропологический дуализм Канта наиболее четко проведен в его эссе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», полемически направленном против концепции Иоганна Готтфрида Гердера, издавшего в 1784 г. первую часть своей фундаментальной работы «Идеи к философии истории человечества». Несмотря на изобилие эмпирического материала и интересные исторические наблюдения, «анalogии в этой работе (Гердера. — М.М.) предлагаются в качестве объяснений, а аллегории выдаются за истины» [Рорер, 1992: 65]. Именно эти недостатки, характерные для гердеровской «полунаучно-полупоэтической» философии истории человечества, четко зафиксировал Кант, который, во-первых, полагал, что данная концепция грозит подорвать понимание свободы как ответственности. «Во-вторых, Кант категорически не

приемлет софизмов, с помощью которых Гердер смягчает и нейтрализует *испытательную, верификационную значимость сурового исторического опыта*. В-третьих, Кантастораживает идиллическая итоговая интерпретация действующего в истории Провидения. Он не согласен с образом “матери природы”, поскольку она много недодала человеку как биологической особи» [Соловьев, 2005: 221]. Немецкий мыслитель отказывается видеть в Боге мягкого и мудрого наставника, который, подобно внимательному отцу, проявляет попечительную заботу о своих непослушных и озорных детях. Для Гердера же человек — это микрокосм, наделенный совершенной совокупностью сил, навыков и способностей, которые гармонически адаптированы к природе. «Он (человек. — М.М.) был сыном всех стихий и веществ, избраннейшей их квинтэссенцией, и он мог быть лишь последним из любимых детей, рожденных в лоне природы» [Гердер, 1977: 20]. С первого дня своего творения человек, согласно такой точке зрения, предназначен для беззаботной жизни, а следовательно, может и должен быть счастливым в любой момент своего онтогенеза и в каждую эпоху своего филогенеза.

В противовес такой позиции Кант заявляет, что в биологическом отношении человек уступает любой высокоорганизованной животной особи тем, что он практически лишен каких-либо инстинктов и не может унаследовать от своих предков никаких врожденных способностей или готовых знаний; их он должен развить посредством труда своих рук и упражнения собственного разума. Современная философская антропология, опираясь на комплекс естественных наук о биологической природе *homo sapiens*, полностью подтвердила последний тезис немецкого мыслителя. Будучи биологически «несовершенным», человек являет собой пример *аномального* животного, не пригодного ни к какой среде обитания и начисто лишённого специализации, свойственной другим видам животных. Согласно сравнительной морфологии органов

человек как вид характеризуется, главным образом, недостатками: дезадаптацией, отсутствием специализации, примитивизмом. Кроме того, он почти полностью лишен инстинктов, тогда как любое животное надежно защищено ими. Если последнее, вследствие своей органической специализации и особенностей безусловных рефлексов, приковано к соответствующей среде обитания, то человек не располагает никакой предопределенной сферой жизни и характеризуется открытостью миру, которая востребует обучение и предвидение. Человек лишен среды обитания с заранее закодированными биологическими значениями (стимулами), которые животные определяют чисто инстинктивным путем; сама природа должна быть подчинена его потребностям и пересоздана его трудом. Именно деспециализация и отсутствие адаптации к какой-либо естественной среде обитания делает человека существом *практическим*. Хомо сапиенс не способен к животному существованию именно потому, что не приспособлен ни к какой естественной среде, полностью лишен какой-либо защиты от жары и холода, не располагает никакими естественными орудиями защиты или нападения, а также врожденными навыками по обеспечению себя питанием. Если животное выходит из «мастерской природы» почти завершенным и нуждается лишь в определенной актуализации заложенных в нем инстинктов, то человек, в известном смысле, сам должен создать себя в процессе долгого обучения и присвоения культуры. Отсюда, между прочим, проистекает и «преждевременное» появление человека на свет (как существа «сверхутробного», по выражению Портманна); будучи необыкновенно пластичным, ребенок должен как можно скорее вступить в контакт с миром взрослых людей, чтобы, кроме всего прочего, усвоить общественные нормы и специфически-человеческие способности. Даже такие конститутивно-антропологические свойства, как прямохождение, язык и мышление, присущие нашему виду, зависят не столько от врожденных



предрасположенностей, сколько от педагогического влияния, оказываемого на ребенка со стороны взрослых.

Как *homo creator* человек находит каждый раз новые ответы на вызовы бытия; посредством своего разума и воли он создает новые искусственные миры в противоположность фиксированной и в какой-то мере предопределенной среде обитания своих младших собратьев по эволюции. Структура деятельности человека, в отличие от поведения животных, не сводится только к удовлетворению биологических потребностей. Он способен ориентироваться на предметы и других людей по ту сторону любого мотива, продиктованного его биологической полезностью. Когнитивное поведение человека качественно отличается от ориентации животного в окружающей его среде. Последнее наделено инстинктивными схемами действия, ориентирующими его внимание на восприятие только тех предметов и событий, которые служат для него стимулами, вызывающими в нем фиксированную ответную реакцию, иначе говоря, животное «знает» только то в мире, что ему «известно» с самого начала. Напротив, в своем познавательном отношении к миру человек ориентируется на истину, то есть пытается исследовать предмет сам по себе, без каких-либо утилитарных соображений.

Ориентация на объективность означает, что морфологические, физиологические и психологические структуры человека осуществляют метабиологические функции. Это качество, в отличие от специализации и адаптации животных к специфической среде обитания, проявляется в том, что Ганс Эдуард Хенгстенберг назвал бифункциональностью человеческих членов и органов. «Так, например, наши легкие, с одной стороны, подчинены вегетативной системе и служат биологическим функциям обмена веществ, однако в то же самое время они могут быть использованы для разговора, пения, игры на духовых инструментах, и т.д. Глаза человека обеспечивают рефлекторное зрение и используются при не имеющих

определенных целей исследованиях. Наш мозг необходим как регулятор жизненных процессов, но может также применяться и для досужих спекуляций. Руки и ноги обеспечивают биологическое существование, однако в то же самое время они могут быть скоординированы в художественные движения, не связанные с биологической пользой» [Хенгстенберг, 1995: 219]. Животное также способно производить различные «фигуры» с помощью своего тела, но их характер строго детерминирован соответствующими стимулами, свойственными тому или иному виду, и ни в коем случае не является продуктом их свободного индивидуального творчества. Ориентация на объективность затрагивает не только физическую сторону поведения человека; она находит свое выражение в сфере эмоций, которые не являются только следствием его жизненных реакций на определенные стимулы, а обладают внебиологическим значением. Например, агрессивность может увеличить критически-негативное отношение к противнику, но одновременно она содействует выявлению его ошибок и уязвимых мест. С точки зрения Хенгстенберга, «на структуру человеческого био воздействует некая инстанция, некий “принцип объективности”, невыводимый из биологии, метабиологический принцип внутри био» [Хенгстенберг, 1995: 221].

Итак, как животные мы являемся несамодостаточными, незавершенными и деспециализированными и поэтому не располагаем другими способами преодоления дефектов своей биологической конституции, кроме усвоения культурного наследия и творческого развития разума. И в онтогенетическом, и в филогенетическом плане культура не становится просто добавкой к незавершенному существу, а представляет собой *антропологическую субстанцию*, которая оказывает решающее влияние на само биологическое становление человека. Традиционный подход к отношению между биологической и культурной эволюцией исходил из того, что первая закончилась раньше, чем

начался культурный процесс. Но оказывается, что эта идея не во всем является верной. По современным данным, эволюция *хомо сапиенса* началась с его предшественника, антропоидной обезьяны, продолжалась приблизительно 8 миллионов лет и завершилась появлением нашего общего предка, кроманьонца, около 50 тысяч лет тому назад. Согласно американскому антропологу Клиффорду Гирцу, «медленное, неуклонное и почти замороженное развитие культуры на протяжении ледникового периода привело к изменению равновесия естественного отбора в человеческой эволюции — факт, сыгравший решающую роль в становлении человека. ... Человек буквально образом, хотя и абсолютно незаметно, создал самого себя» [Geertz, 1990: 54].

Предвосхищение вывода современного американского антрополога мы находим, пусть в зачаточной и рудиментарной форме, в упомянутой выше работе Канта. С точки зрения немецкого философа, человек, в отличие от животного, создает собственным разумом все свое культурное наследие. «Природа не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, то уже это было ясным свидетельством ее намерения наделить его (способностями). Она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен природными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты (для чего она дала ему не рога быка, не когти льва и не зубы собаки, а только руки), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброта его воли, — все это должно быть исключительно делом его рук» [Кант, 1966: 6, 9].

Специфику бытия человека невозможно раскрыть вне такого важного атрибутивного его свойства, как сознание. Сущность последнего состоит в его ориентации на

предмет и в его отличии от предмета, чьим сознанием он является. Феноменология Канта раскрывает отличие сознания от мира как отсутствие в нем какого-либо имманентно присущего ему содержания. Я знаю, что предмет как «вещь-в-себе» есть нечто отличное от моего сознания, которое в первую очередь есть сознание, направленное на предмет. Рассмотренное как *лишенность*, сознание предстает в качестве специфического типа бытия: онтологически будучи ничем, оно тем не менее сообщает смысл всему тому, чьим сознанием оно является. Но, ставя вопрос о специфике собственного бытия, сознание удаляется от самого себя, выходит из своих границ и всегда оказывается чем-то отличным от самого себя. Последнее означает, что сознание находится вне самого себя, превосходя всякое заданное ему содержание, и поэтому трансценденция составляет его важное свойство. Трансценденция — это возможность, проект того, чего еще нет; в ней раскрывается интенция человеческого существования — быть, в противовес животному, отличным от мира, не зависеть от него, чтобы, в конечном счете, реализовать себя в нем. Как существо онтологически несамодостаточное человек постоянно стремится превзойти границы, заданные его экзистенцией. Если животному, которое ощущает потребность, не остается ничего другого, как удовлетворять ее, то человек, не будучи полностью слитым со своей жизненной сферой, обязан (пусть иногда и весьма неохотно) принимать то, что навязывает ему природа. Никакое животное не может превзойти того *проекта*, который последняя заложила в нем, ибо оно — только экземпляр своего вида и не более. Животному не дано ни возвыситься, ни опуститься ниже того уровня, который изначально свойственен его виду, тогда как человек, не будучи детерминирован никакой природной формой, способен подняться на вершину добродетели или опуститься до безнадёжного идиотизма или бессмысленной жестокости. Ни одно животное не располагает представлением о своем

долге или о собственной ценности и не стремится к достижению какой-либо цели за пределами своих потребностей, тогда как человек сознательно вырабатывает определенный проект и оценивает свои действия с точки зрения возможности его практического осуществления. Некоторые из достигнутых результатов, в свою очередь, превращаются в средства для достижения других, более значимых или возвышенных ориентиров. Но есть и такие цели, которые предписывают нам определенные действия не потому, что имеются пути по их практическому осуществлению, а просто потому, что эти цели являются безусловными и самодостаточными. Будучи добром самим по себе, они конституируют основы морали.

С точки зрения Канта, ростки мудрости, которая природа изначально закладывает в человека, развиваются затем в истории и достигают своей вершины в эпоху Просвещения. Немецкий философ видит в просветительском движении освобождение человека от груза несовершенства, в котором он находился по собственной вине, ибо не мог в должной мере использовать свой разум самостоятельно, без руководства со стороны каких-либо авторитетов. «Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» [Кант, 1965а: 26]. Однако на пути к подлинной экзистенциальной самостоятельности человека подстерегают разные препятствия, в первую очередь лень и трусость. И тем не менее способность мыслить самостоятельно, а стало быть определять собственное призвание, освобождаясь от чужого руководства и опеки, является прерогативой каждого человеческого существа или, по словам Канта, задачей, которую природа ставит перед своим питомцем. Только перестав быть игрушкой био-

логической эволюции, человеческий вид может войти в царство культуры; только обретя интеллектуальную и моральную зрелость, он способен задействовать на полную мощь свой разум, что, в свою очередь, предполагает высокую моральную ответственность и социальную зрелость. Преодоление состояния нравственной инфантильности означает отказ от инерции беззаботности, обуздание власти чувственности над разумом и осуществление над ней контроля.

Природу, создавшую человека, полагает Кант, не очень-то интересовало, достигнет ли последний своего счастья; скорее, она хотела, чтобы он жил так, чтобы работа и забота сделали его мечту о лучшем будущем не пустой грезой, а *заслуженной надеждой*. Это обстоятельство ведет к странному парадоксу: только последующие поколения в полной мере могут пользоваться плодами усилий и жертв своих предков «...Всегда удивляет то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем» [Кант, 1966: 9–10]. Однако сегодня эта ситуация существенно изменилась. Начиная со второй половины двадцатого века человечество вошло в такую историческую фазу, в которой каждое новое поколение не только наследует от предыдущего сумму производительных сил, но и, подобно вьючному животному, вынуждено тащить на своем «горбу» все нарастающий груз *завещанных* негативных проблем, препятствующих ему пользоваться комфортом, подготовленным предшествующими поколениями.

## Роль антагонизма в истории

Гердер считает, что альтруизм, благоволение и доброжелательность суть основополагающие принципы, определяющие отношение человека к миру. Самое яркое проявление прогресса в развитии человечества упомянутый автор видит в образовании все более крупных общественных объединений: кланов, племен, этносов, государств и межгосударственных союзов. Кант не отвергает прогресса в становлении человеческой солидарности, но подвергает сомнению альтруизм и любовь в качестве решающих факторов коллективного сплочивания людей в общественные группы. Более того, наш автор решительно настаивает на том, что раздор и вражда, а отнюдь не добрый и мудрый Промысел лежат в основе как естественной эволюции человека, так и истории цивилизации. Он ставит вопрос: а не содержит ли вражда некий дальновидный и благой элемент, который делает саму природу, а позже историю, великим учителем? И отвечает на него: «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей — это антагонизм их в обществе, поскольку он, в конце концов, становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, то есть их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» [Кант, 1966: 10]. Как носитель *недоброжелательной общительности* человек стремится сформировать гражданское общество, но как эгоист он противится сотрудничеству с себе подобными. «Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может терпеть, но без которых он не может и обойтись... Здесь постепенно

развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различения в определенные практические принципы и тем самым патологически вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в моральное целое. Без этих, самих по себе непривлекательных, свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше... Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора. Он желает жить беспечно и весело, а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумного избавления от этих трудностей» [Кант, 1966: 10].

На первый взгляд создается впечатление, будто Кант ведет речь об антагонизме как о противоречии, которое служит источником исторического развития и условием достижения будущей общественной гармонии. Однако Кант не трактует антагонизм — в духе Гегеля и Маркса — в качестве противоречия, чреватого насилием и разрешаемого радикальным образом революцией, в процессе которой сильная сторона *недоброжелательного отношения* уничтожает или подчиняет себе слабую. Как правильно подчеркивает Э.Ю. Соловьев, «ни о каком столкновении *непримиримых* тенденций, а тем более непримиримо противостоящих друг другу общественных групп, в “Идее...”



речь не идет. Кантовское рассуждение об антагонизмах ни в одном пункте не замыкается на тему революции» [Соловьев, 2005: 230]. Философ из Кенигсберга понимает под антагонизмом борьбу, которая выражается в раздорах, но чаще всего в виде конкуренции сравнительно мирно соперничающих друг с другом лиц ради достижения славы, престижа, богатства и власти. Кант считает, что цель антагонизма состоит в «расторжении» человеческих сообществ, закосневших в инертности и лени. Для немецкого мыслителя антагонизм есть средство развития задатков и способностей людей, «поскольку он, в конце концов, становится причиной их законосообразного порядка» [Кант, 1966: 10]. Таким образом, человечество оказывается поставленным перед двумя задачами: во-первых, отказаться от былой тяги к праздности и «окунуться в работу и трудности», во-вторых, *цивилизовать сами антагонизмы*, ввести их в русло «законосообразного порядка», ибо для Канта соперничество — это форма кооперации и сотрудничества. В этом коллективном взаимодействии осуществляется самоутверждение индивида путем соревнования со своими сородичами. Хотя немецкий мыслитель редко употребляет термин «признание», тем не менее он говорит о присущей человеку потребности быть принятым во внимание его соплеменниками для преодоления своей первоначальной несамодостаточности; именно из этой антропологической потребности растет стремление к совершенству, славе и власти.

Необходимость сосуществования с себе подобными предполагает стремление к признанию, которое можно рассматривать как компенсацию онтологической несамодостаточности человека. Будучи существами деспециализированными, незавершенными, лишенными инстинктов в качестве средств надежного приспособления к окружающему миру, мы вынуждены преодолевать нашу биологическую дезадаптацию за счет усвоения культурного наследия, выработанного нашими предками. Ребе-

нок нуждается в других и имеет предрасположенность к установлению контактов с ними. Биологическая зависимость новорожденного, его потребность в пище и уходе не отменяет необходимости быть ободренным: ребенок смотрит в глаза своей матери, прежде чем начать сосать ее грудь, и в ответ на внимание и ласку отвечает улыбкой, которая появляется на шестую неделю после его рождения и которую можно рассматривать в качестве первого бессознательного выражения благодарности за полученное им признание. По словам Бахтина, ребенок конструирует свою личность на основе «займа», который взрослые воспитатели ссужают ему, и на базе этого «кредита» он постепенно возводит «стены» собственного Я.

В этом смысле, полагает Кант, каждый человек рождается как бы дважды: в первый раз биологически, когда родители «забрасывают его в существование», и нет иного способа преодоления этой тотальной зависимости от чужой воли, кроме пробуждения и развития в нем способности к самодетерминации, призванной ослабить его зависимость от других, что означает рождение человека как существа экстрабиологического. Именно в этом и состоит *призвание разума*, благодаря которому человек постепенно компенсирует «скандал» своего появления на свет и развивает способность к интеллектуальной и моральной автономии. Поэтому, считает Кант, способность жить, руководствуясь собственной волей и разумом, равнозначна второму рождению человека. Антагонизмы, будучи средствами развертывания задатков людей, играют значительную роль в формировании научения и интеллектуальных навыков. Однако антагонизмы, о чем уже упоминалось, нигде не трактуются Кантом как выражение исторической необходимости. «Антагонизмы получают исторический смысл лишь задним числом — лишь после того и вследствие того, что они введены в законопорядок» [Соловьев, 2005: 232].

Кант допускает естественное развитие истории только в начальный период эволюции хомо сапиенса.

Но когда человечество научается подчинять спонтанность собственного развития своей разумной воле, оно перестает надеяться на *мудрую хитрость* естественной эволюции, которая прибегает к антагонизму и вражде ради осуществления своих высших целей. Умудренный опытом и разумом, человек порывает с моралью, базирующейся на применении силы, и заменяет ее силой авторитета морали, основанной на категорическом императиве. Последний может возникнуть только в таком гражданском обществе, которое представляет собой организацию, где никто не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других), ибо каждый вправе искать свое счастье на том пути, который ему представляется оптимальным, если только при этом он не нанесет ущерба свободе других людей, стремящихся к подобной же цели. Для немецкого философа формирование гражданского общества — самая важная задача из всех исторически необходимых приобретений человеческой цивилизации. Его учреждение — отнюдь не спонтанный результат деятельности, а «высшая задача природы для человеческого рода», когда «максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением», «ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода. Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед — та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом» [Кант, 1966: 12].

Кант считает, что очень важно отличать высшую задачу природы для человечества от его главной цели, каковой является полное развитие природных задатков его индивидуальных представителей как единственных разумных существ на Земле. И это развитие осуществляется

посредством культуры. Цель природы в отношении совершенствования человека парадоксальна: она сама хочет, чтобы люди ставили перед собой и стремились реализовать такие цели, которые в ней самой не содержатся. Поэтому только культура способна стать высшей целью человечества, иначе говоря, нравственное, правовое и эстетическое самосовершенствование нашего вида Кант ставит выше его физического существования.

С точки зрения немецкого философа, подчинение внешней природы нашей воле должно быть дополнено подчинением природы человека его высшей инстанции — разуму. И это повиновение осуществляется в координации с другими людьми, которые первоначально, в «естественном состоянии», не обладают нравственными и правовыми качествами, а следовательно, не являются ни добрыми, ни честными, ни справедливыми. Все эти характеристики они приобретают только в рамках гражданско-правового общества. Но, чтобы последнее могло сформироваться и оказать благотворное влияние на своих членов (склонных по своей природе к злу), необходимо установить справедливое осуществление закона, для чего должны уже сформироваться честные и неподверженные коррупции люди, способные противостоять искушению злоупотребить законом или соблазну поставить его на службу своим эгоистическим целям. Так возникает замкнутый круг: для того чтобы создать благоприятные условия для реализации общественных законов, должны уже существовать соответствующие лица, адекватные по своему моральному духу этим законам. Но эти неподкупные «стражи законов» не могут появиться раньше, чем сам закон окажет свое благодетельное влияние на сознание своих граждан.

Кант откровенно признается, что эта проблема является самой сложной из всех задач, поставленных перед человеческим родом. Ее трудность состоит в том, что «человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине. ... Он обязательно

злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя, как разумное существо, он желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в господине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае: предоставит ли он верховную власть одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый, облеченный властью, всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законами. Верховный глава сам должен быть справедливым и в то же время человеком. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» [Кант, 1966: 14].

Из приведенной цитаты можно сделать вывод о том, что образцовое правовое государство, в том виде как оно изображалось современными Канту юристами и философами, отнюдь не является полной антитезой деспотическому режиму, пронизанному произволом и коррупцией, а, скорее, это государство, замаскированное под личину закона, где правит бал та же несправедливость и где сам закон используется в качестве инструмента для обслуживания личных и групповых интересов господствующей элиты. Если просветители полагали, что переход к правовому государству есть одновременно шаг в сторону *морального порядка*, то Кант считает, что гражданское общество является не вполне справедливым объедине-

нием, а представляет собой своего рода кузницу, где выковываются более тонкие, скрытые и лицемерные формы зла. Только человек, способный стать «господином самому себе», может бороться против произвола и коррупции, противостоять нарушению закона под маской самого закона и разоблачать волонтаризм, замаскированный под легитимность.

Кенигсбергский мыслитель считает, что основу бытия человека должны составлять самодисциплина и самопреодоление, постоянная борьба моральных намерений против чувственных склонностей, тогда как святость — гармоническое согласие чувств и долга — по силам только ангелам, а не людям. Однако последнее не означает, будто человек не способен возвышаться до уровня добродетели, подчинять свои эмпирические мотивы велениям моральных требований. И тем не менее никакое, даже самое строгое, соблюдение долга, не освобождает его от искушения нарушить моральную норму или переступить границы уголовного закона. Пусть человек делает то, что он обязан сделать, полагает Кант, но не нужно возводить мотивы его поступков в ранг святости. Настоящая мораль — это не довольство личности тем, чем она является, а стремление достигнуть большего и лучшего, возвыситься над существующим порядком, в который она была поставлена обстоятельствами, внести вклад в развитие человечества. С точки зрения немецкого кантоведа Отфрида Хёффе, «моральность не отрицает зависимости человека от собственных потребностей и от социальных отношений, но, с другой стороны, она не сводится к признанию последних в качестве окончательных жизненных детерминант. ... Обладать моральной автономией — значит стремиться стать кем-то лучшим, чем просто быть общественным субъектом; мораль стремится обнаружить в человеке — таков дерзкий вызов Канта — подлинное Я, нравственную личность, чистый практический разум» [Höffe, 1986: 186–187].

Человек погружен в поток истории и не может подняться над своим временем, но он способен сохранять свою моральную независимость от социальной среды, быть ответственным за свои поступки и не списывать собственные просчеты на объективные обстоятельства. Кант не отрицает того факта, что люди не свободны от зависимости от социума, но как моральные личности они способны противостоять негативным тенденциям в общественном развитии, не впадая при этом в цинизм или в отчаяние. Умение властвовать собой, подчеркивает Соловьев, — это единственная морально допустимая и антропологически оправданная универсалия господства, которую допускает этика Канта, несмотря на то что социальный опыт свидетельствует вроде бы о противоположном: категорический императив, то есть самопринуждение и самодисциплина (в отличие от человека как животного, нуждающегося в господине), «есть *ноумен*, вещь весьма редкая, почти сверхисторическая, а покорность перед внешней властью — это *среднеобщее истории*, родовая явленность человеческого характера», массовый феномен». Поэтому для Канта «внешнее принуждение этически оправданно и приобретает достоинство философско-антропологической категории лишь в той мере, в какой человек осознает ограниченность своей способности к самодисциплине и вполне добровольно запрашивает внешнее — судебское и даже карательное — *действие* самой своей автономии». «Но суть-то дела в том, что сама эта власть имеет двоякий облик. Она может быть деспотичной и диктаторской, но может мыслиться и как могучий проводник правозаконного начала. Измученный бедами “необщительной общительности”, человек тяготеет то к одному, то к другому». «Под угрозой крайних неблагоприятий и бедствий люди обречены перейти от варварских форм “необщительной общительности” к ее властно-принудительному регулированию. Но будет ли оно правовым или обернется самым жестоким неправовым — это не предусмотрено и

не гарантировано. Гарантий нет ни в человеческой природе вообще, ни в правителях, под власть которых человек в качестве *zoon politicon* готов себя поставить» [Соловьев, 2005: 399, 240, 242].

Если требование «быть хозяином себя самого» категорический императив предъявляет в качестве вызова историческому субъекту, то тезис: «Человек — это животное, нуждающееся в господине» — есть констатация реального положения дел. Как уже указывалось, эгоистическая склонность побуждает человека исключать себя из юрисдикции закона. Это *исключение себя* из закона, призванного подчинить всех своим предписаниям, *почти не знает исключения*. Мораль, как понимает ее Кант, есть готовность к исполнению категорического императива, хотя борьба за осуществление требований последнего далеко не всегда завершается его победой. Когда человек терпит поражение, нарушая не только нравственный, но и правовой закон, именно тогда он делается правомерным объектом «внешнего господина» — принуждающей власти.

Для немецкого мыслителя функция принуждения, осуществляемая репрессивными органами государства, — это наказание, а не воспитание. Если человек — животное, нуждающееся в господине, который в свою очередь является животным, не способным быть господином самому себе, то задача учреждения подлинного нравственно-правового общежития должна быть признана утопической. Стало быть, действительно из кривого дерева, из которого природа создала естественного человека, нельзя вытесать прямую тесину. И все-таки Кант не отрицает возможность частичного решения этой задачи, ставя во главу угла не выбор наилучшей формы правления и не воспитание правящих элит, а борьбу всего человеческого сообщества за создание «гражданско-правовой ограды». Чтобы ее возведение было успешным, «требуются правильное понятие о природе возможного (государственного) устройства, большой, в течение многих веков



приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство. А сочетание этих трех элементов — дело чрезвычайно трудное, и если оно будет иметь место, то лишь очень поздно, после многих тщетных попыток» [Кант, 1966: 14].

Таким образом, решение «задачи природы для человеческого рода» немецкий мыслитель связывает с учреждением и развитием гражданско-правового сообщества, которое, к сожалению, создает предпосылки цивилизации, но не подлинной моральной культуры. «Пока государства тратят все свои силы на достижение своих тщеславных и насильственных завоевательных целей и потому постоянно затрудняют медленную работу над внутренним совершенствованием образа мыслей своих граждан, лишая их даже всякого содействия в этом направлении, — нельзя ожидать какого-либо улучшения в сфере морали. Ибо для этого необходимо долгое внутреннее совершенствование каждого общества ради воспитания своих граждан. А все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более как видимость и позлащенная нищета» [Кант, 1966: 17].

### **Вечный мир между народами или вечный кладбищенский покой**

Развитие моральной культуры и организация правового общества невозможны без решения проблемы легальных и цивилизованных отношений между государствами. Иными словами, нельзя сформировать глобальное правовое пространство без развертывания внешних межгосударственных отношений, основанных на обязательных для всех стран юридических нормах. От решения этой задачи зависит не только безопасность, но и выживание всего человеческого сообщества. Однако на этом пути возникает много препятствий, и самые главные из них — это «недо-

брожелательная общительность» и неизбежно вытекающие из нее раздоры и антагонизмы. Парадокс заключается в том, что осознание желательности вечного мира и разработка средств по его практическому осуществлению происходят, как правило, под угрозой постоянных бедствий и все возрастающей жестокости и разрушительности грядущих войн. «Романтическому благодущию апологетов “цивилизованной войны” Кант ... противопоставляет нагнетание страха перед войной — методичное, рационально продуманное и опережающее время» [Соловьев, 2005: 201].

Для Канта принципы политики существенно отличаются от законов морали; если первые руководствуются мотивами целесообразности и благоразумия, то вторые основываются на правиле категорического императива, которое гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать всеобщим законом (цель может быть какой угодно)». Достичь мирного сосуществования между народами немецкий философ предлагает посредством справедливости, которая может быть выражена в форме категорического императива: «...стремитесь прежде всего к царству чистого практического разума и к его справедливости, таким путем ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой» [Кант, 1966: 298]. Ибо мораль имеет ту специфику, что, чем менее она делает поведение зависимым от намеченной цели, ведущей к какой-либо выгоде, тем более она согласуется с последней. Для Канта мораль — это высшее политическое благо, однако, как указывает Э.Ю. Соловьев, «он предостерегает от прагматического толкования мира в качестве *всего лишь условия* нашего здоровья, благополучия и счастья. Чтобы последовательность условия и результата состоялась, мир надо признать в его минимальном, негативном, но зато безусловном значении. Мир ценен и обязателен уже просто как конец всякой вражды» [Соловьев, 2005: 204].

Причем для Канта мир — это не естественное состояние первобытного человечества и не идиллическое сосуществование прямодушных и добрых дикарей; вообще, мир — это не неотъемлемый атрибут общественного бытия, а, скорее, напротив, сотрудничество, направляемое и руководимое практическим разумом, развитие которого всецело определяется уровнем достигнутой моральной и правовой культуры. С такой точки зрения политическое движение от природы к свободе является одновременно движением от насилия и войны к миру и солидарности. В той мере, в какой человек подчиняется законам природы, он находится под властью своих желаний и страстей, а стало быть, неспособен преодолеть рабство и деспотизм, не может избежать войн. Что толку прославлять мудрость творения в лишенном разума царстве природы, как это делает Гердер, если ее «венец», составляющий высшую цель универсума, человек, — и сама история тому убедительное подтверждение — является постоянным возражением против этого. «Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мысли, что на нее можно надеяться только в загробном мире» [Кант, 1966: 22].

Как существо эгоистическое человек едва ли воспримет всерьез универсальную формулу категорического императива, если инструментальный рассудок не ввергнет его в состояние мизантропии или мизологии; равным образом никакое государство не начнет осуществлять конституционных реформ, если историческая ситуация не поставит его на грань насильственной социальной революции; аналогично никакая власть не согласится на учреждение прочного и надежного мира до тех пор, пока ей не будет угрожать опустошительная война. Кант не отрицает того, что на заре человеческой цивилизации войны могли играть и позитивную роль: способствовали заселению земного шара, совершенствованию техники и

оживлению экономики. Но начиная с определенной точки развития человечества войны начали исторически изживать себя и сегодня представляют варварство, встроенное внутрь цивилизации. Природа посредством чрезвычайного напряжения и никогда не ослабевающей подготовки к войнам, «посредством бедствий, которые из-за этого должны даже в мирное время ощущаться внутри каждого государства, побуждает сначала к несовершенным попыткам, но в конце концов после многих опустошений, разрушений и даже полного внутреннего истощения сил к тому, что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, а именно выйти из не знающего законов состояния диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое, государство могло бы ожидать своей безопасности и прав» [Кант, 1966: 14–15]. Это шествие человечества к федерации народов представляется немецкому мыслителю одним из самых важных этапов в развитии истории, чреватой, однако, фатальной альтернативой, ибо нельзя не признать, что в результате противодействия иррациональных склонностей (тех самых, которые подчиняют нашу разумную волю эгоизму и толкают нас на нарушение нравственного и правового закона) из этой благой затеи — учреждения вечного мира — «...вообще ничего не получится, по крайней мере ничего разумного, что все останется, как было раньше, и что поэтому нельзя заранее сказать, не подготовит ли для нас в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями самое эту ступень и все достигнутые успехи культуры» [Кант, 1966: 16].

Истребительные войны могут привести человечество к вечному миру, только превратив нашу землю в великое кладбище, иронически замечает немецкий мыслитель. Логика этого парадокса приводит его к следующему

выводу: только под угрозой беспощадной опустошительной войны государства, объединенные предварительно в «великую федерацию народов», безоговорочно решаться, наконец, на учреждение цивилизованных отношений, основывающихся на принципах вечного мира. Даже если предположить, что подобного возвращения к варварству и не произойдет, следует все-таки допустить, что путь к установлению цивилизованных отношений между государствами отнюдь не будет усыпан цветами. Злоевщие события XX в. и начала XXI в. (две мировые войны, самые жестокие тоталитарные режимы в истории человечества, истребившие миллионы безвинных жертв в концентрационных лагерях, холодная война, беспрерывные военные вторжения сверхдержав на территорию других государств, гонка вооружений и угроза развязывания термоядерной войны) полностью подтвердили суровые предостережения великого немецкого гуманиста.

Только тогда, когда не будет ни победителей, ни побежденных, когда зачинщик войны осознает до самой глубины своего мозга, что он, любимый, неизбежно погибнет в пламени развязанной им войны, когда насильственная смерть превратится в непреложно-беспощадную очевидность, именно тогда агрессор начнет здраво размышлять о реальных разрушительных последствиях своего опрометчивого решения любой ценой уничтожить своего врага. Только страх, который может превратиться в неописуемый ужас, способен пробудить разум агрессора, ослабить его воинственно-непримиримый дух, сделать его менее упрямым, побудить его склониться к уступкам и пойти на компромисс со своим противником. Хорошо известно, что влияние страха на поведение человека двойственно: с одной стороны, это иррациональное чувство, которое делает его закрытыми для аргументов разума; с другой — страх ослабляет агрессивные страсти, подавляет соблазны и искушения, открывает возможность для трезвых и взвешенных суждений. Конечно, страх перед угрозой бу-

дущего несчастья едва ли способен превратить ненависть в любовь к своему противнику, как этому учит христианство; но инстинкт самосохранения способен умерить воинственный дух и склонить его носителя, пусть и неохотно, пусть и со скрежетом зубным, к миру. Смерть часто рассматривается как загадочная мистерия, но в действительности — это ничто, синоним небытия, тогда как угроза насильственного лишения жизни еще с незапамятных времен служила и поныне служит универсальным регулятором обеспечения коллективной безопасности людей.

Кант полагает, что сама природа, проведя человечество сквозь исторические катастрофы, наталкивает его на мысль о том, что не существует другой альтернативы выживанию, а тем более благополучию и прогрессу — только на путях поиска вечного мира. К этой идее его склоняют как горькие и жестокие уроки истории, так и осознание того, что мирное сосуществование задано людям разумом в качестве их морально-правового долга. История должна быть сопряжена с категорическим императивом морали, как бы тому ни препятствовали циничные политики. Кант задается вопросом: какое практическое значение может иметь моральный разум в жизни людей, если его фундаментальные принципы лежат по ту сторону истории и политической жизни? И отвечает: само развитие истории подводит человечество к такому решающему пункту, когда выполнение моральных требований и юридических законов становится его непреложным долгом.

Сегодня, спустя почти тридцать лет после завершения холодной войны между Советским Союзом и Соединенными Штатами Америки, антитетика мира и войны (исключающая всякое гибридное состояние, характеризующее лозунгом «ни мира, ни войны»), обозначенная Кантом в трактате о вечном мире, обострилась, как никогда за всю историю человечества. В эпоху холодной войны между двумя сверхдержавами (обладателями мощного арсенала ядерного и баллистического оружия) началу третьей ми-

ровой войны препятствовал неотвратимый ужас взаимного уничтожения противостоящих друг другу противников. Даже карибский кризис, возникший в октябре 1962 г., предельно обостривший угрозу военного столкновения между двумя противоборствующими сторонами, не представлял такой опасности, как конфликт, могущий разразиться в современную эпоху. В то время возможности США и СССР по доставке ядерного оружия были намного более ограниченными, чем сейчас. Карибский кризис был вызван решением советского правительства развернуть свои ядерные ракеты на территории Кубы в ответ на размещение военных баз Соединенных Штатов на южных границах Советского Союза. Мирные договоренности, быстро достигнутые руководителями противоборствующих сторон, объясняются прежде всего страхом и одновременно ответственностью за судьбы вверенного им в управление многомиллионного населения. Советские баллистические ракеты, начиненные ядерными боеголовками, были удалены с кубинского берега, а американское ракетно-ядерное оружие вывезено из Турции.

С тех пор мир очень изменился. В результате перемен, связанных с политикой перестройки, односторонним разоружением Советского государства, роспуском Варшавского военного блока, распадом Советского Союза и освобождением населения Запада от страха перед советской ядерной угрозой, страны атлантического блока, несмотря на помпезную риторику, отказались пойти на ответные уступки нашей стране, и это не могло не подорвать боевое могущество России, чем незамедлительно воспользовались Соединенные Штаты Америки и их союзники по НАТО, значительно нарастившие свою военную технику, и прежде всего антиракетную оборону. В недрах Пентагона возникли и интенсивно разрабатываются планы по имплементации новой военной доктрины, которая предусматривает возможность нанесения мгновенного одновременного удара ядерными и неядерными ракета-

ми, способными погрузить противника во всеобщий хаос, и с помощью развернутой системы противокосмической обороны подавить его попытки нанести ответный удар. Но тут возникает несколько вопросов: военный потенциал страны, наносящей первый удар, вполне достаточен, чтобы гарантировать свою безнаказанность или, по крайней мере, максимально снизить потери от ответного удара? Или его возможностей достаточно только для того, чтобы, опьянившись собственной пропагандой, принять фатальное решение о начале ядерной атаки, которая может уничтожить (с учетом ответного удара противника) половину всего человечества и превратить нашу Землю в более ужасный ад, чем все апокалипсические ужасы вместе взятые. Смогут ли правящие круги Соединенных Штатов адекватно оценить военную мощь своего противника и прежде всего его решимость принять вызов и бороться до конца, чтобы выполнить свой долг и причинить максимальный ущерб агрессору? Несмотря на последствия ядерной войны, которые столь огромны и столь разрушительны, что перевешивают любые доводы к использованию смертоносного оружия, роковое решение могут принять люди, считающие ядерный конфликт более предпочтительным, нежели переговоры о мирном урегулировании. Перед лицом опасности переоценки возможности победоносного исхода в ядерной войне, которая искушает и впредь будет, по-видимому, искушать мирового гегемона, безусловность адекватного ответа со стороны противников не является ли гарантией разубеждения и сдерживания воинственных планов потенциального агрессора? И не послужит ли подобная стратегия взаимного гарантированного истребления, какой бы парадоксальной она ни казалась, залогом укрепления надежды народов земного шара на достижение вечного мира, о реальной возможности практического осуществления которого размышлял Иммануил Кант? Несомненно, что мир, основанный на взаимной угрозе уничтожения, чреват немалыми издержками. Но худой



мир, даже базирующийся на страхе, — гарант соблюдения норм международного права. А единственное правовое состояние, совместимое со свободой государств, — это федеративный союз как предпосылка «согласия морали и политики». И «все государственное благоразумие имеет в качестве правовой основы установление такого союза в возможно большем размере. Без этой цели любое мудрствование есть неразумие и замаскированная несправедливость» [Кант, 1966: 306].

### **Практика социалистической морали и этика категорического императива**

Одна из главных целей философии практического разума состояла в ликвидации всех форм личной зависимости человека, в последовательном отстаивании им своих гражданских свобод и прав на автономное волеизъявление, на самостоятельное распоряжение собственными жизненными силами и материальными благами, произведенными личным трудом. Формула категорического императива, запрещающая относиться к человеку только как к средству и требующая всегда обходиться с ним только как с целью, являлась одним из самых вдохновенных лозунгов свободы и одновременно, как показал Маркс, самой глубокой *политико-юридической иллюзией* эпохи Просвещения. Суть этой иллюзии заключалась в том, что корень общественного зла выводился из узурпации формальной свободы индивида, из ее попрания и отчуждения. Но вот заковыка: капиталистический способ эксплуатации угнетает и обкрадывает труженика без какого бы то ни было формального нарушения юридических законов, не попирая его прав на гражданское волеизъявление или на владение собственностью. Владелец рабочей силы и собственник капитала «...встречаются на рынке и вступают между собой в отношения как равноправные това-

ровладельцы... следовательно, оба – юридически равные лица» [Маркс, Энгельс, 1960: 178]. Владелец денег покупает рабочую силу ее обладателя с его же добровольного согласия и оплачивает покупку по рыночной стоимости. И никаких ущемлений юридических прав здесь не происходит. Напротив, как подчеркивает Маркс, «сфера обращения, или обмена товаров, в рамках которой осуществляется купля и продажа рабочей силы, есть настоящий эдем прирожденных прав человека. Здесь господствуют только свобода, равенство, собственность. ... Свобода! Ибо покупатель и продавец товара, например рабочей силы, подчиняются лишь велениям своей свободной воли. Они вступают в договор как свободные, юридически равноправные лица. Договор есть тот конечный результат, в котором их воля находит свое общее юридическое выражение. Равенство! Ибо они относятся друг к другу лишь как товаровладельцы и обменивают эквивалент на эквивалент. Собственность! Ибо каждый из них располагает лишь тем, что ему принадлежит» [Маркс, Энгельс, 1960: 187].

С точки зрения формальных юридических критериев никакого конфликта при продаже и покупке рабочей силы не наблюдается. Но если это так, то откуда тогда берутся морально-правовые конфликты и классовые противоречия? И откуда Маркс вывел право на классовое оправданное насилие, на которое, согласно его убеждениям, пролетариат получает санкцию от самой истории? Капиталист купил на рынке труда определенный товар – рабочую силу – для своих производственных нужд, а вместе с этим товаром он приобрел и право на ее производственное потребление. Но расход рабочей силы капиталистом – и здесь находится гвоздь проблемы – есть способ существования трудящегося, а следовательно, право владельца капитала на интенсивное или экстенсивное потребление рабочей силы как товара и право рабочего на жизнь с неизбежностью вступают между собой в конфликт. При столкновении этих двух равных прав арбитром является

борьба сил или, как пишет Маркс, «нормирование рабочего дня выступает как борьба за пределы рабочего дня, — борьба между совокупным капиталистом, то есть классом капиталистов, и совокупным рабочим, т.е. рабочим классом» [Маркс, Энгельс, 1960: 246].

Стало быть, главная проблема, которую ставит Маркс, — это проблема справедливого, морально и юридически обоснованного революционного насилия, право на которое рабочий класс получает от самой истории. Это означает, что само человечество наделяет пролетариат полномочиями на осуществление грандиозного проекта экономического, социального и политического переустройства, опираясь на неумолимые законы развития общества. Как закончился этот грандиозный эксперимент по революционной трансформации общества, населению бывших государств социалистического лагеря хорошо известно. Между тем в промышленно развитых странах, пожинающих обильные плоды роста производства за счет внедрения новых достижений науки и непрерывного совершенствования технологий, положение пролетариата, брошенного юридически и морально беззащитным в пучину рыночной экономики, сегодня существенно изменилось. Несмотря на определенные изъяны в трудовых договорах, заключаемых между предпринимателями и профсоюзами трудящихся, уже нельзя больше говорить о безмерной эксплуатации труда, разорении, а тем более физической деградации рабочего класса, как это объективно и вполне добросовестно зафиксировали Маркс и Энгельс в своих работах, написанных во второй и третьей четверти девятнадцатого века. С другой стороны, нам хорошо известны и достижения, обретенные трудящимися благодаря реформистскому пути развития: речь идет как об уступках, полученных ими в результате прямого или косвенного давления на капиталистов, так и о правах, завоеванных ими в результате законодательной поддержки государством профсоюзного рабочего движения.

Нельзя отрицать, что классики марксизма отдавали себе отчет в том, что конкретное поведение рабочих часто не соответствует абстрактно-теоретическим выкладкам об их высокой исторической миссии. Чтобы объяснить это расхождение, Маркс прибег к гегелевскому разграничению понятий «идея-в-себе» и «идея-для-себя», заменив их на понятия «класс-в-себе» и «класс-для-себя». Опираясь на эту терминологическую оппозицию, он определил различие между коренными интересами пролетариата как класса и эмпирическими нуждами и чаяниями конкретных рабочих. Позже Ленин в работе «Что делать?» противопоставил «рабочему классу-в-себе», борющемуся за свои непосредственные экономические выгоды, революционное меньшинство, политическую партию, которая гораздо лучше самих рабочих *знает*, в чем состоит их историческая миссия. Именно эта дихотомия между «классом-в-себе» и «классом-для-себя» открыла возможность для манипуляции и навязывания так называемой *всеобщей коллективной воли* каждому индивидуальному рабочему. Но тут возникает вопрос: как установить критерии, позволяющие отличать подлинные интересы рабочих от интересов неподлинных? Как отличить тех, кто эксплуатирует веру трудящихся во имя возведения коммунистического рая на земле, от тех, кто действительно борется за лучшую жизнь конкретных обездоленных людей здесь и сейчас, а не стремится облегчить их общественное положение демагогическими посулами насчет счастливой жизни в коммунистическом обществе? История знает немало авантюристов, которые, прикрываясь личиной революционеров и социалистов, защитников подлинных интересов трудящихся, были одержимы неукротимой жадностью власти. Возможно, Сталин лучше, чем кто-нибудь другой, сумел разглядеть immoralную сущность марксизма, узаконивающего право пролетариата на мессианский патернализм — пролетариата, который избран самой историей на роль экспроприатора собственности и чья миссия —

физическое уничтожение «эксплуататорских классов». Без малейшего зазрения совести и без тени какого-либо сомнения Сталин в качестве абсолютного суверена и от имени и по поручению трудящихся присвоил себе право абсолютного *хозяина* жизни и смерти каждого гражданина Советского государства. Внушая массам, которые он теоретически возвышал и даже формально ставил над самим собой, культ собственного превосходства, интеллигенцию он рассматривал в качестве паразита, очутившегося в локомотиве Истории и рассчитывавшего на бесплатный проезд в царство светлого будущего. «Срабатывал ... популярный имидж кровопийцы, присосавшегося к плакатной рабоче-крестьянской шее. В условиях, где физический труд значил все — вплоть до очеловечения обезьяны — отсутствие такового механически оборачивалось наитягчайшим грехом...». Арестовывали, а часто и расстреливали почти «ни за что», но на деле «ответ звучал как нельзя однозначно: за то, что интеллигент... Говоря дидактически и в стиле будущих антиутопий, все люди равны перед законом, но интеллигенты — более равны» [Свасьян, 1991: 129, 131].

Отмечая цинизм и макиавеллизм Сталина и Гитлера, которые ни в грош не ставили человеческие жизни и не брезговали никакими средствами в борьбе за достижение своих бредовых целей, Ханна Арендт одновременно подчеркивает патерналистское отношение вождей тоталитаризма к народным массам, их желание *осчастливить* народ. Эту же идею применительно к патернализму Сталина, искавшего опору своему режиму в деклассированном люмпенстве, в бедном крестьянстве и в «новобранцах индустриализации», сформулировал и Э.Ю. Соловьев. В статье, написанной в перестроечные годы, анализируя «полуфантастическую брошюру» Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР», Соловьев пишет: «Сталин хотел ввести народы России в царство наивысшей стабильности, где не будет никакой “рыночной стихии”, това-

ров и денег, а будет “прямой продуктообмен”; где отомрут охранительно ненадежные государство и право, а руководимый партией народ сам примет на себя функции полиции и юстиции; где восторжествует принцип “От каждого — по способностям, каждому — по потребностям”, но по потребностям “разумным”, то есть таким, которые могут рецептироваться и назначаться сверху». «Этот идеал рассчитан на человека, который страшно боится совращения, исходящего из денег, от товаров, вообще от предметного богатства, а также от анархических искушений, заключенных во всяком неподнадзорном существовании. Скажем больше: это идеал для народа, который просто сам с собой не справляется и поэтому требует, чтобы ему определили все: нравственные правила, вкусы, полезные привычки, нормы труда и нормы потребления. Это и есть народ, которым Сталин тайно вдохновлялся. ...Только такой, неуверенный в себе скромный и долготерпимый народ он считал достойным сострадания, любви и заботы. На долю же народа “самонадеянного”, не ведающего страха перед независимым хозяйствованием, ни перед товарами, ни перед деньгами, ни даже перед демократическим самоуправлением, — на долю того народа выпадали гнев и мстительность» [Соловьев, 1990: 200–201].

Как подчеркивает Ханна Арендт, атомизация масс в советском обществе была достигнута за счет применения систематических увольнений, чисток и расправ, которые почти всегда предшествовали ликвидации социальных групп. Чтобы разрушить все возможные типы связей, репрессии проводились таким образом, что они угрожали не только благополучию и безопасности самого обвиняемого, но и всем его знакомым, друзьям и родственникам. Хитроумная система «обвинений по связям», изобретенная Сталиным и его карательными органами, немедленно превращала многих старых друзей обвиняемого в его заклятых врагов. Чтобы спасти собственную шкуру, последние добровольно начинали фабриковать доносы, подтверждающие липовые

доказательства, направленные против своего бывшего друга. Эти доносы, пишет Ханна Арендт, очевидно, являются единственным способом убедить, что они, доносчики, заслуживают доверия власть имущих. Задним числом они пытаются показать, что их знакомство или дружба с обвиняемым — лишь предлог с целью слежки и доноса на него как на саботажника, троцкиста, шпиона иностранных разведок или фашиста. «Так как заслуга оценивается в качестве функции доноса на самых близких товарищей, то очевидно, что самая элементарная предусмотрительность требует избегать, насколько это возможно, всех тесных контактов не столько с целью затруднения доступа к собственным секретным мыслям, сколько для элиминации в весьма вероятных случаях грозящего зла из будущего. Всех, у кого может возникнуть не только интерес донести на него, но и настоятельная необходимость нанести ему вред, надо избегать только потому, что их собственным жизням угрожает опасность» [Arendt, 2007: 404–405].

Благодаря систематическим чисткам и доносам, постоянному перетряхиванию и запугиванию населения, Сталину и его подручным удалось создать атомизированное тоталитарное общество, неизвестное дотолде российской истории, которое вряд ли когда-либо могло спонтанно возникнуть в процессе нормального развития событий. Эта атомизированность, *невыносимая разобщенность* народных масс сталинского периода, которые официальная пропаганда пыталась искусственно *спаять* маршевым, бравурным энтузиазмом, была чутко схвачена поэзией того времени. Комментируя стихи своего мужа, Осипа Мандельштама, в контексте собственных ощущений того времени, Надежда Мандельштам отмечает: «Капли, щепки, солдаты или единицы — мы были действительно “разбрызганы и разъяты” и мучительно переживали свою отъединенность, оторванность от себе подобных. Мы вступали только в механические соединения: жильцы коммунальной квартиры, “последний” или “крайний” в

очереди, член профсоюза, который существовал для дополнительного надзора и воспитания, единица в штатном расписании» [Мандельштам, 1990: 142].

Сталин превратил диктатуру пролетариата в открытый террор как универсальный метод решения любых задач в процессе так называемого социалистического строительства. Именно насилие со стороны репрессивных органов государства гарантировало жесткую централизацию управления, палочную дисциплину, тотальную идеологизацию общественного сознания всех слоев населения, мобилизацию огромной армии субъектов рабочего труда, стремительно короткую индустриализацию и милитаризацию страны, создание образа великой державы, окруженной кольцом врагов, и, разумеется, победу в Великой Отечественной войне, невзирая на непомерно огромную цену. Как правильно замечает Арсений Рогинский, «память о Победе без памяти о цене Победы, конечно, не может быть антисталинской. И поэтому они плохо совмещаются с памятью о терроре. Эти две памяти вступили в конфликт. Победа — это эпоха Сталина, и террор — это эпоха Сталина. Примирить эти два образа прошлого невозможно, если только не вытеснить один из них» [Рогинский, 2008].

Конечно, память о терроре не превратилась в молчаливое табу, как это имело место в эпоху Л. Брежнева, а существует и даже присутствует в средствах массовых коммуникаций и учебниках истории. Тем не менее террор представлен там в качестве исторически детерминированного и безальтернативного инструмента решения государственных задач. Не исключая сочувствия жертвам террора, эта концепция избегает ставить вопрос о преступном характере сталинского тоталитаризма. И, как подчеркивает цитированный выше автор, это не столько результат установки на идеализацию фигуры Сталина, сколько «побочное следствие решения совсем другой задачи — утверждения правоты государственной власти,



которая выше любых нравственных и юридических оценок, неподсудна по определению, ибо руководствуется государственными интересами, которые выше интересов человека и общества, выше морали и права...» [Рогинский, 2008]. Но подобная установка в корне противоречит этике и теории права Канта, ибо приносит в жертву тоталитарной мощи государства подавляющее большинство его граждан, обрекая их на рабски-приниженное состояние.

С другой стороны, в своем грандиозном проекте исторической трансформации общества родоначальники марксизма не приняли во внимание тот очевидный факт, что преобразовательная деятельность зависит от «материала», который подвергают трансформации, а именно от человека и его антропологических свойств. Маркс полагал, что сущность человека определяется совокупностью всех общественных отношений и если пролетариат как класс-гегемон призван быть творцом будущих условий общественной жизни на основе принципов разума и справедливости, то и он сам должен воплощать в себе всю полноту возможных добродетелей. Однако конкретные люди во плоти и крови, увы, не являются простым рефлексом истории, хотя их моральные качества, несомненно, зависят от общественных преобразований. Заостряя внимание на практическом характере деятельности человека, Маркс стремился растворить его телесно-чувственную природу в непрерывно трансформирующихся общественных отношениях, в неумолимом ходе истории. Согласно предположению основоположника *научного социализма*, стоит только рабочему классу взять власть в свои руки, установить государство диктатуры пролетариата и ликвидировать буржуазию как класс, он сразу же начнет процесс преобразования капиталистических общественных отношений в социалистические, что автоматически повлечет за собой строительство общества материального изобилия и счастья.

Приверженцы коммунистического движения, следуя наставлениям своего учителя, наивно полагали, что рост

материального производства приведет их к изобилию и сделает счастливыми и что материальное потребление, возвышая человека над его эгоистическими нуждами, автоматически поднимет его на вершины нравственного сознания. Это положение противоречит этике категорического императива, преодолевающей упрощенную марксистско-ленинскую теорию морали, согласно которой социалистическая система хозяйствования порождает справедливое распределение по труду и вместе с ним и все нравственные добродетели — доброту, справедливость, честность, самокритичность, ответственность, альтруизм. В заочном споре между Кантом и Марксом последнему принадлежит заслуга открытия реальных источников эксплуатации человека человеком, но, в отличие от мыслителя из Кенигсберга, основатель исторического материализма оставил за пределами своего внимания антропологический раскол, который отделяет рациональную волю человека от его чувственных наклонностей, включая стремление к материальному благополучию и счастью. Не отрицая определенной связи между этими двумя принципами, Кант считал, что экономические и политические проблемы не существуют в отрыве от тех, кто должен их решать, ибо настоящее нравственное преобразование человека наступает только тогда, когда в своем стремлении к *заслуженному счастью* он не будет ставить его над моральными нормами, а следовательно, не будет вводить в максимы своей воли такие мотивы, которые категорический императив исключает из арсенала своих добродетелей.

Как теория, так и практика социалистической морали буквально были одержимы идеей достижения счастья. Но за эвдемоническим фасадом скрывался странный парадокс: желанная цель, подобно Протею, постоянно выскальзывала из рук ее искателей, ибо, как учил Кант, нельзя установить твердый критерий для достижения этого столь вожделенного и столь же ускользающего чувства,

а тем более облечь поиски счастья в форму категорического императива. И тем не менее коммунистическая пропаганда настойчиво внушала строителям *счастливого общества* мысль о том, что их должны волновать еще не достигнутые блага, еще не реализованные надежды, еще не пережитые радости, ради обретения которых они должны приносить в жертву достижения прошлого и настоящего.

В отличие от христианства с его девизом любви к ближнему большевистская идеология возводила в культ *любовь к дальнему*. Этот *дальний* — мифическая личность грядущего коммунистического общества, подобно вампиру, не мог существовать без жертв со стороны *ближнего*, от которого требовалось отречение от полнокровной жизни в настоящем во имя гипотетического блаженства в далеком будущем. Партия и ее идеологи учили народ, что ему необходимо терпеливо и покорно сносить все тяготы и страдания настоящего ради далекого светлого будущего. Вера в «коммунистическое завтра», превращая непомерное напряжение сил в героизм, воодушевляла романтический дух молодежи, направленный на максимальное его приближение. Большевистская идеология создала собственный пантеон мучеников и «святых»: это Павлик Морозов, Николай Островский, Алексей Стаханов, Юрий Гагарин и т.п. Эти маяки героизма и самоотверженности существовали практически в каждой общественной сфере как символы трудового и творческого энтузиазма — свидетельства «великих успехов» партии, уверенно ведущей советский народ к вершинам коммунизма.

С другой стороны, подобно тому как христианская церковь первых веков отдаляла второе пришествие Спасителя, коммунистическая идеология под давлением неудач и провалов в осуществлении своих обещаний откладывала наступление общества светлого будущего, объявляя этот процесс долгим и требующим гигантских усилий. Как указывал Сталин, в конце тридцатых годов

XX в. в СССР был создан лишь *фундамент* социализма; в эпоху Брежнева был провозглашен курс на создание *развитого социализма*, который включал в себя различные этапы. Чтобы выполнить задачи каждого из них, партия требовала от трудящихся все новых жертв и усилий, тогда как мираж «социалистического благоденствия» постоянно отдалялся, что не могло не вызывать недовольство со стороны народных масс, справедливо полагавших, что образ светлого будущего растворяется в голубой дымке демагогических обещаний.

Подобно Канту, Маркс и Ленин открыто признали роль антагонизмов в современном обществе, но они свели их главным образом к классовым конфликтам. Однако на общественной арене сталкиваются между собой самые различные социальные группы, которые формируются под воздействием самых разных причин и борьбу которых невозможно объяснить только классовыми и экономическими интересами. Маркс и Ленин не допускали, что человеческие группы и объединения могут возникать в духовных и культурных средах, а не только в сфере материального труда. Но с особой яростью они нападали на так называемый *буржуазный объективизм*, отрицая, что истина открывается тому, кто преодолевает границы, накладываемые на него классовой принадлежностью, ибо классовое сознание никогда не привязывает человека к себе полностью и безраздельно, а лишь в определенных, хотя и, несомненно, важных аспектах. С точки зрения Николая Бердяева, главная и, пожалуй, самая грубая ошибка марксизма состояла в отказе воспринимать человека вне рамок классового детерминизма, стремлении квалифицировать последний в качестве самой решающей причины его поведения, формирования характера и даже в качестве основной характеристики его антропологической сущности.

Согласно этике Канта, человек, будучи существом рациональным, должен быть целью, а не средством для

использования чужой воли. Все, что имеет отношение к потребностям и желаниям, имеет рыночную цену, «то, что составляет условие, при котором только и возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не только относительную ценность, то есть цену, но и внутреннюю ценность, то есть достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено его эквивалентом; «что выше всякой цены, стало быть, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством» [Кант, 1965а: 275–276]. Понятие достоинства, разработанное Кантом, означает, что всякий предмет чувственной склонности имеет условную ценность, тогда как человек — единственное существо, которое обладает безусловной ценностью, несмотря на то что он может и не подозревать о своем высоком предназначении и не осознавать себя в качестве единственного и неповторимого существа. Но, увы, в обществе, в котором человек рассматривался в качестве функции безликих и коллективных сил, идея о высоком достоинстве каждой единственной и незаменимой личности часто опошлялась, равно как подвергались надругательству ее гражданские права, что было почти нормой в эпоху гражданской войны, сталинских репрессий и сплошной коллективизации, когда многие невинные люди объявлялись *врагами народа* и массово истреблялись, зачастую без всякого суда и следствия. Подавляющее большинство коммунистов были воодушевлены воинственной идеологией социалистической революции и пафосной риторикой строительства коммунизма, но очень редко, весьма редко встречались те, кто в процессе подготовки грандиозного переустройства мира на основе высоких гуманистических принципов справедливости стремились стать достойными этики благородных свершений.

В отличие от коммунистической идеологии, пронизанной духом эвдемонизма, задача этики категорического императива Канта состоит не в стремлении сделать грядущие поколения счастливыми (осуществление этой задачи

нужно предоставить каждому конкретному человеку), а в намерении искоренить, насколько это возможно, условия, которые делают человека несчастным. Мы точно не знаем, что представляет собой гуманизм как абсолютное добро, но мы имеем достаточно четкое представление о том, в чем проявляются бесчеловечность, несчастье и жестокость. Теодор Адорно пишет в этой связи: «Мы можем не знать, что такое абсолютное благо, что такое абсолютная норма, мы можем даже не знать, что такое человек, человеческое или гуманность, но что такое нечеловеческое, мы знаем слишком хорошо. Поэтому я склонен говорить о том, что место философии морали сегодня определяется скорее конкретным отрицанием всего нечеловеческого, нежели попытками логически абстрактного определения человеческого бытия» [Адорно, 2000: 201]. В этом смысле категорический императив препятствует тому, чтобы мечты о прекрасном будущем отвлекали людей от настоящего, уводили их в мир интригующих иллюзий, пренебрегая преодолением насущных трудностей уже здесь и сейчас.

Только Кант впервые по-настоящему понял, что разум есть *артефакт культуры*, имманентно встроенный в природную телесность человека, а точнее, в его мозг. Но, увы, даже разум не может сделать своего материального носителя существом всецело рациональным, а стало быть, безукоризненно совершенным, или *святым*. Телесная субстанция и чувственные склонности, составляющие неотъемлемое условие существования человека, чинят препятствия на пути их гармоничного взаимоотношения с разумом. Ведь на последний влияют — и не могут не влиять — потребности, желания, эмоции, страсти, эгоизм, стремление к признанию и жажда власти, которые норовят сделать разум инструментальным, поставить его себе на службу, и только в короткие интервалы морального выбора между добром и злом человек возвышает максимум своей воли до уровня всеобщего нравственного закона, делая другого человека не только средством для

достижения собственных целей, но и целью в себе. Формула категорического императива Канта, как правильно подчеркивает Пьер Адо, — это вид «духовного упражнения», обеспечивающий переход от низшего, эгоистичного и пристрастного Я к более высокому, универсальному Я [Адо, Духовные упражнения...]. И волю этого универсального Я надо выполнять, не откладывая ее осуществление в светлом будущем, которое, несмотря на чудовищные затраты энергии и на огромные жертвы, увы, не наступило и, вероятно, никогда не наступит.

Несколько десятилетий тому назад немецкий философ, ученик Мартина Хайдеггера Ганс Йонас предложил ввести корректив в формулу категорического императива Канта. По мнению Йонаса, сегодня расширение власти человека над природой превосходит по своему значению все другие его характеристики, и чем больше возрастает это могущество, тем сильнее подчиняются его индивидуальные силы и способности корпоративному влиянию, а следовательно, тем больше снижается моральная автономия его личности. Если корпоративная власть активно вторгается в сферу человеческих отношений, то категорический императив морали и права должен распространить свое влияние и на эту сферу, которая раньше была от него отдалена. Если формула категорического императива Канта требует превратить максимум воли каждого во всеобщий закон для всех людей, живущих в настоящем, то императив, предложенный учеником Хайдеггера, призывает не только к людям, живущим здесь и сейчас, но и к будущим поколениям. С точки зрения Йонаса, обновленная формула категорического императива должна звучать так: «Поступай так, чтобы последствие, вытекающее из твоего действия, можно было бы совместить с подлинной жизнью человека на Земле» [Jonas, 1995: 40]. Эта поправка, несомненно, заслуживает внимания, хотя понятие подлинной жизни, на мой взгляд, проработано Йонасом недостаточно четко. Подлинная с точки зрения кого? Будущих

поколений? Но ведь человек будущего вряд ли согласится считать свою жизнь подлинной, ибо, будучи незавершенным, он всегда будет прилагать усилия к самопреодолению.

Философия Канта дуалистична, и этот дуализм основывается на антиномии естественного (врожденного) и искусственного (приобретенного). Будучи «онтологическим кентавром», хомо сапиенс не может освободиться ни от одного из этих двух начал, конституирующих человечество как особый биологический вид. Наделенный рациональным познанием, человек обречен на неограниченное развитие, но как существо биологически несамодостаточное он никогда не сможет достичь абсолютного совершенства.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Адо П. Духовные упражнения и античная философия [Электронный ресурс]. URL: [http://royalib.com/book/ado\\_per/dujovnie\\_upragneniya\\_i\\_antichnaya\\_filosofiya.html](http://royalib.com/book/ado_per/dujovnie_upragneniya_i_antichnaya_filosofiya.html) (дата обращения: 16.12.2016).

Адорно Т. (2000). Проблемы философии морали. М. : Республика.

Гердер И.Г. (1977). Идеи к философии истории человечества. М. : Наука.

Гулыга А.П. (1976). Кант. М. : Мол. гвардия.

Кант И. (1965а). Сочинения : в 6 т. Т. 4, ч. 1. М. : Мысль.

Кант И. (1965b). Сочинения : в 6 т. Т. 4, ч. 2. М. : Мысль.

Кант И. (1966). Сочинения : в 6 т. Т. 6. М. : Мысль.

Кант И. Религия в пределах только разума [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Phil/kant/re/101.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Phil/kant/re/101.php) (дата обращения: 16.02.2016).

Мамардашвили М. (2000). Кантианские вариации. М. : Аграф.

Мандельштам Н.Я. (1990). Воспоминания. Кн. 2. М. : Моск. раб.

Маркс К., Энгельс Ф. (1874). Сочинения. Т. 42. М. : Политиздат.

Маркс К., Энгельс Ф. (1960). Сочинения. Т. 23. М. : Политиздат.

Рогинский А. (2008). Чем Сталин жив? [Электронный ресурс] // Континент. № 138. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/138/ro12.html> (дата обращения: 14.12.2015).

Свасьян К.А. (1991). Мемориал... памяти или беспамятства // Освобождение духа. М. : Политиздат.



- Сиоран Э. (2003). Искушение существованием. М. : Республика.
- Соловьев Э.Ю. (1990). Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квитэссенция : филос. альм. М. : Политиздат.
- Соловьев Э.Ю. (2005). Категорический императив нравственности и права [Электронный ресурс]. URL: <http://www.neotolstovcynarod.ru/soloviev-e-yu//kategoricheskiy-imperativ-nravstvennosti-i-prava.htm> (дата обращения: 09.02.2014).
- Хенгстенберг Г. (1995). К ревизии понятия человеческая природа // Это человек : антол. М. : Высш. шк.
- Arendt H. (2004). Eichmann en Jerusalén. Barcelona : Lumen.
- Arendt H. (2007). Orígenes del totalitarismo. Madrid : Santillana.
- Geertz C. (1990). La interpretación de las culturas. Barcelona : Tècnos.
- Gehlen A. (1987). El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo. Salamanca : Sígueme.
- Goleman D. (2000). La inteligencia emocional. Barcelona : Vergara.
- Habermas J. (2012). Escritos sobre moralidad y etnicidad. Barcelona : Paidós.
- Höffe O. (1986). Immanuel Kant. Barcelona : Herder.
- Jankelevitch V. (1983). La paradoja moral. Barcelona : Tusquets.
- Jankelevitch V. (2010). Curso de filosofía moral. Madrid : Sexto piso.
- Jonas H. (1995). El principio de responsabilidad. Barcelona : Herder.
- Kant I. (1988). Lecciones de ética. Barcelona : Crítica.
- Onfray M. (2009). El sueño de Eichmann. Barcelona : Gedisa.
- Popper K. (1992). La sociedad abierta y sus enemigos. Barcelona.
- Sartre J.-P. (1987). Bosquejo de una teoría de las emociones. Madrid : Alianza.
- Todorov T. (1995). La vida en común. Madrid : Taurus.

# Признание — выражение смысла отношения человека к человеку

## Признание и смысл жизни

Термин «признание» (Anerkennung) как философское понятие был впервые отчеканен Гегелем. С точки зрения немецкого философа, потребность в признании — это выражение коренного антропологического свойства, проявляющегося в отношении человека к человеку, в котором каждый из них нуждается не только для обмена благами и услугами, но и для подтверждения собственной значимости и собственного достоинства. Положив борьбу за признание в основу истолкования исторического процесса, Гегель свел, однако, содержание данной категории исключительно к борьбе, а поскольку притязание на собственную значимость, по его логике, есть высшая ценность, превосходящая саму жизнь, то этот антагонизм, утверждая и возвышая личность одного, неизбежно ведет к подчинению, закабалению или смерти другого. В том случае, если победитель не умерщвляет побежденного, а сохраняет ему жизнь, признание неизбежно трансформируется в отношение господства и подчинения, представленное в «Феноменологии духа» двумя фигурами — господина и раба. В силу своего безусловного подчинения воле хозяина раб исключается из специфически-человеческих условий жизни, но и господин, который силой добился своего права на признание, получает его не от равного себе по достоинству человека, а от бесправного существа. Будучи

закабаленным, раб полностью лишается права на признание себя как личности, но и победитель не достигает вождественной цели, направленной на удовлетворение своего притязания на значимость, поскольку признание исходит от побежденного, *вынужденного* под угрозой смерти смириться с превосходством своего господина. Воля последнего признается в ее безусловной полноте тем, кому отказывается в праве на признание в качестве человека, а следовательно, и претензия господина на безусловное превосходство также оказывается в определенной мере ущербной. Кроме того, как заметил французский мыслитель Цветан Тодоров, гегелевская трактовка признания в качестве рождения человеческого в человеке в смертельной борьбе не вполне соответствует действительности, по крайней мере в онтогенетическом плане, ибо «человек — это не итог борьбы, а продукт любви. И результат этого рождения — это не антагонизм человека и раба, а более прозаическая пара, родителя и ребенка» [Todorov, 1995: 47].

Уже Аристотель пришел к выводу о том, что в отличие от богов и животных как существ самодостаточных человек по своей биологической конституции является несамодостаточным, а стало быть, его существование нуждается и утверждается в отношениях с другими людьми. Но Аристотель считал, что эти отношения связаны не столько со стремлением человека к признанию, сколько с необходимостью производства и обмена товаров для взаимного удовлетворения потребностей. Как показывает Тодоров, только Руссо впервые открыл в отношении человека к человеку потребность быть принятым во внимание, *социальность sui generis*, которая отнюдь не сводится к утилитарной расчетливости или интересу, никоим образом не исчерпывается жаждой обретения чести, славы или престижа. Наоборот, сами эти стремления могут быть поняты на базе желания быть принятым в расчет, *быть значимым* в глазах других. Потребность в признании является неотъемлемым атрибутом, конституирующим общественную

жизнь человека: хотеть быть признанным — значит, в конечном счете, желать повысить свое достоинство. И это уже немало! Если даже человек не сумеет извлечь из собственного признания никакой личной выгоды, он может достойно переносить обиды, связанные с *заговором молчания* по поводу его заслуг. Что случилось бы с нами, если мы однажды утратили представление о собственной ценности, лишились идеи о том, что мы что-то значим в этой жизни, и потеряли надежду на то, что наше имя, возможно, оставит какой-то след в памяти потомков после нашего ухода в небытие? Наше существование лишилось бы важных стимулов или вообще утратило бы всякий смысл, если бы желание отличиться, выделиться, ощутить собственную ценность, заслужить уважение или просто быть полезным другим людям время от времени не появлялось бы в нашем сознании и не проходило через наши чувства. Разве можно назвать жизнью монотонное существование человека, у которого нет никаких желаний, которому никто не кажется важным и который сам считает себя никому не нужным? Разумеется, что в определенных ситуациях мы ощущаем недостаток в признании, по нашему мнению, вполне заслуженном. Но полное отсутствие представления о собственной значимости, равно как и абсолютный дефицит признания со стороны наших ближних лишили бы нас возможности думать о завтрашнем дне, превратили бы нас в жертву смутного безразличия или в заложника парализующего волю абсурда.

Признание значимости нашего существования является экзистенциальной предпосылкой нашего сосуществования с другими или, по формуле Цветана Тодорова, «кислородом общественного бытия». Можно предположить, что просительный взгляд ребенка, ищущего одобрения в ответном взгляде своей матери, — это не проходящий феномен, а эмбрион *потребности в признании*, к которому так или иначе, осознанно или неосознанно, стремится каждый из нас с целью обретения собствен-

ной значимости. Как бы ни был человек уверен в своих предшествующих достижениях и успехах, его преследует озабоченность, связанная с желанием подтвердить или увеличить свои заслуги, для чего он, собственно, и ищет признания у своих сородичей и сограждан. Оценка, которую нам дает человек, имеющий для нас определенную значимость, способствует утверждению нашей идентичности и даже окрыляет нашу жизнь. Если мы внимательно понаблюдаем за окружающими нас людьми, то вскоре заметим просительный оттенок во взгляде того, кто закончил какое-нибудь дело, завершил производство или просто значительно продвинулся в своей работе. «И что? И как? Не правда ли, хорошо?» — как бы говорит нам его вопрошающий взгляд.

Поскольку наши поступки ориентированы на признание других, то нам следует иметь представление об их позициях и намерениях. В основе всякого признания лежит конвенция (явная или неявная) взаимности. Так, в любом разговоре, каким бы банальным он ни был, имеет место определенный ритуал: слово, которое один собеседник адресует другому, намечает демаркацию в их взаимном речевом поведении: чтобы понять речь первого, второй должен молчать, внимая смыслу его слов, а затем, наоборот, другой вступает в разговор и первый превращается в слушателя. В процессе коммуникации устанавливается взаимное признание ролей собеседников: потребность сообщить нечто вызывает потребность быть выслушанным и наоборот. «Требование, которое ты мне направляешь, а именно: признать тебя в твоём существовании, дает мне подтверждение на мое существование: ты признаешь меня тем, в ком ты нуждаешься. Мое требование признания, адресованное тебе, не ожесточает тебя, а, наоборот, наделяет исключительный статусом, так как ты — это тот единственный (единственная), кто может в свою очередь наделить меня этим статусом» [Todorov, 1995: 160]. Таким образом, уже в простой беседе между двумя собеседника-

ми возникает взаимообмен признаниями: признавая другого, я тем самым обеспечиваю признание с его стороны. Следовательно, признание — это нормативное ожидание, которое другие предъявляют к моему поведению. В свою очередь, стремясь подтвердить или повысить «цену» своего признания, я вынужден принять во внимание ожидания значимых для меня лиц. Будучи объектом социальных ожиданий, я веду себя так, как хотят меня видеть другие, выполняя предписанные мне обществом социальные функции. Помимо этого в процессе коммуникации с моим собеседником я поддерживаю непрерывный диалог с самим собой. Я говорю что-то другому, и это вызывает во мне определенную внутреннюю реакцию, которая заставляет меня постоянно корректировать оттенки смысла, адресованного ему. Например, я хочу сказать ему что-то для него не вполне приятное, и когда я уже готов произнести пришедшую мне на ум фразу, то вдруг осознаю последствия ее восприятия моим собеседником, отдаю себе отчет в том, что другой может счесть меня грубым или неблагодарным, и тут же изменяю смысл застывших на моих губах слов. Мое воображение того, какой эффект произведет в сознании собеседника не произнесенная мной фраза, заставляет меня сдержаться, немного подумать и модифицировать ее предыдущий смысл.

«Я существую, следовательно, я отличаюсь от других». Формула самосознания, отчеканенная Декартом: «Я мыслю, следовательно, я существую», в полной мере не выражает требования суверенности субъекта мысли. В своем мышлении я, разумеется, могу быть уверенным в достоверности собственного существования, но то, что я на деле собой представляю, я могу сознавать только на путях сравнения себя с другими. Причем такое сравнение — это не простое сознание моего, если так можно выразиться, «пространственно-временного» отличия от других, а сознание существенного, коренного отличия, которое и образует фундамент сознания моего достоинства

как радикально-неповторимой личности. Однако «страсть к отличию любой ценой», которое заключает в себе признание, может побудить волю человека установить диктат над волями других лиц, подстрекнуть его гордость и стремление стать господином над ними.

Нехватка свободы, на которую жалуются люди, в большинстве случаев есть не что иное, как отсутствие адекватного признания их в качестве социально и граждански значимых личностей. Возможно, то, чего они хотят, — это прежде всего перестать быть анонимными, отверженными, презренными и обрести право быть признанными как суверенные личности. Весьма вероятно, что я не ощущаю себя свободным потому, что я не признан в моей индивидуальности как личность, как человек, способный быть хозяином самому себе; впрочем, не исключено, что я не чувствую себя свободным потому, что являюсь членом неравноправной группы, нации или страны, подверженной дискриминации со стороны другого государства или других общественных групп. С этой точки зрения сама группа, внутри которой я хочу добиться своего признания, должна обладать для меня достаточной значимостью, ибо в противном случае ее признание не даст мне того статуса, на который я рассчитываю. Так что желание быть признанным внутри группы тесно связано с моим представлением об общественной ценности этой группы. Утверждение социальной значимости группы (класса или нации) как того, что мне принадлежит, и как того, к чему я принадлежу, определяет то, что в своей борьбе против национального угнетения или социальной несправедливости я не только требую признания своих индивидуальных прав и свобод, но и выступаю за признание прав и свобод той общественной или национальной группы, к которой принадлежу. Эту мысль хорошо выразил Исаяи Берлина, который писал: «Как правило, то, чего просят угнетенные классы или нации, не сводится просто к требованию нестесненной свободы действий для своих членов, ни к равенству их эко-

номических и социальных возможностей, ни к тому, что, правда, встречается гораздо реже, чтобы добиться для себя привилегированного места, свободного от притеснения в органическом государстве, задуманного мудрым законодателем. То, чего они, как правило, хотят, сводится к тому, чтобы их признали (как класс, как нацию и как расу) в качестве независимого источника деятельности, как автономную целостность, наделенную собственной волей, которая стремится поступать в соответствии с самой собой» [Berlin, 1998: 262]. Хотя это суверенное образование не может немедленно обеспечить своих граждан реально гарантированными правами и свободами, тем не менее они идентифицируют себя со своей группой, нацией и государством по логике: их члены, мои соотечественники, признают меня таким, каким я в свою очередь признаю их, и это признание создает во мне ощущение собственной значимости, чувство того, что я являюсь кем-то в этом мире. Это желание быть признанным, принадлежащим к своему народу, нации, этнической автономии объясняет, на мой взгляд, тот факт, почему народы, стремящиеся к национальной независимости, выйдя из демократического федеративного государства, нередко попадают в удушающие объятия автократии или диктаторских режимов своих национальных образований.

Если бы не существовало признания, то исчезли бы стимулы, побуждающие нас к реализации своих способностей, поддерживающие наше стремление достичь успеха, снискать известность, заслужить славу или просто быть полезным своему ближнему. Вероятно, тогда исчезли бы алчность, ревность, зависть, злоба, высокомерие и тщеславие; но можно ли, изъяв из жизни человека стремление быть признанным, одновременно сделать ее деятельной, творческой, интенсивной и возвышенной? Можно ли создать такую социальную систему, в которой каждый человек беспрепятственно возвышал бы ценность своего бытия, не навязывая при этом своей воли другому человеку



и не унижаясь перед его притязанием быть в свою очередь признанным? Трудно дать положительный ответ на этот вопрос, не впадая в утопию, однако я беру на себя смелость утверждать, не слишком боясь ошибиться, что если бы мы подавили в себе желание быть кем-то во мнении других, если бы мы отреклись от стремления быть принятыми ими во внимание, то, может быть, мы и продолжали бы жить, но суждения и оценки наших ближних утратили бы для нас всякую обязующую силу и мы, скорее всего, превратились бы в безродных одиночек, влачащих жалкое существование без всякой цели и смысла. Именно признание делает человека *общественным человеком*.

С исчезновением желания быть признанным наверняка испарились бы и стимулы, побуждающие человека к труду, творчеству и самоутверждению. Как правило, нам не по душе чрезмерное тщеславие ближнего, предающегося непомерному самовосхвалению, но образ *хвастуна*, который каждый из нас носит в себе, помогает нам продвинуться в самопознании и избавиться от комплекса неполноценности. В наше время, считает Чоран, стремление к признанию резко выросло, ибо, в сущности, оно — паллиатив веры в бессмертие. «С тех пор как смерть стала представляться всякому человеку понятием абсолютным, *все принялись писать*. Отсюда преклонение перед успехом, и, как следствие, зависимость от *публики*, этой пагубной и слепой силы, бича века, этой отвратительной разновидности фатума» [Сиоран, 2003: 379]. Умерить жажду признания и достичь безмятежного состояния духа можно лишь в минуты переживания собственного одиночества, когда исчезает необходимость заботиться о том, как надо выглядеть в глазах окружающих. В остальное же время, пока сохраняется это желание, одержимость признанием никогда не иссякнет. Если же надежда на ее осуществление делается затруднительной, то человек довольствуется ее заменителем — удовлетворяется *сознанием собственной значимости*.

Отсутствие признания ощущается нами как одиночество; когда вокруг никого нет, мы не чувствуем на себе обнадеживающего или ревнивого взгляда своих ближних. Но гораздо нестерпимее ощущения физического одиночества *одиночество экзистенциальное*: ты живешь среди других и не получаешь от них ни малейших знаков внимания. Меня не видят в упор, но не потому, что меня нет, а потому, что для других я просто-напросто *ничего не значу*. Последнего не могут перенести даже самые обездоленные и отверженные. Именно эта тоска одиночества и заставляет их пускаться во все тяжкие, испытывать свою судьбу. Даже судьба Иуды, в интерпретации Чорана, не составляет никакого исключения. Он предал Иисуса, но не из-за тридцати сребреников, как об этом толкует Писание, а во имя амбиции. Он по-своему любил Христа и мечтал с ним как-то сравняться, но сравняться не в добре, ибо никакими шансами, естественно, он тут не располагал, а во зле. А так как честь быть распятым на кресте ему никоим образом не светила, то он и решил из смоковницы, на которой удавился, сделать подобие креста. Для нас же, кто не может позволить себе мерзость опуститься до предательства Иуды, а еще меньше — роскошь возвыситься до величия Христа, ничего другого не остается, кроме как искать признания на путях служения своим ближним или вымещать неудачи на самих себе, обрекая себя на различного рода невротические комплексы, природу которых тщетно пытаются разгадать психоаналитики. Это стремление *быть кем-то*, эта претензия на собственную значимость и образует, по мнению Чорана, последний редут нашей безрелигиозной веры, на котором, кстати сказать, зиждется вся наша культура. И действительно, весь стиль и ритм нашей жизни есть не что иное, как бунт против анонимности. Обрести покой в безразличии, достичь нулевого градуса существования — эти советы древних мудрецов, несмотря на их благие намерения, ни к какому позитивному результату не привели и не могли привести.

Это и понятно, ведь, что бы мы ни делали, к каким бы методам аскезы ни прибегали и как бы ни боролись против укорененной в нас потребности в признании, которая, подобно Протею, оборачивается самыми разнообразными ликами, мы неизбежно *обречены на неискренность* по отношению к собственным актам и обуславливающим их мотивам. Каждым своим действием мы развенчиваем гармонию общественной благодати; наши потуги быть отличными от других или просто на них не похожими превращают нашу жажду признания в борьбу самолюбий и непрерывную цепь взаимоподсидиваний.

Как бы ни была важна общественная деятельность для признания статуса нашей личности, мы не являемся просто тем, что мы делаем, ибо существует разница между тем, *кем мы являемся*, и тем, *что мы делаем*. Поскольку мы зависимы от произведенного нами, то в определенной мере стараемся отождествить себя с ним. Однажды произведя что-то, мы превращаем данный «продукт» в то, что произошло от нас, но мы не можем быть закабаленными этим результатом, как и не можем считать себя исключительно тем, что мы однажды сделали. Ибо, хотя то, кем мы являемся, и то, кем мы хотели бы стать, неразрывно друг с другом связано, тем не менее они не идентичны между собой, то есть мы отнюдь не исчерпываемся тем, что делаем, так как в каждый момент нашего существования мы не реализуем всех наших возможностей. Мы не являемся чем-то завершенным, ибо, помимо всего прочего, можем быть еще и кем-то другим. Мы избегаем полной идентификации с результатами нашей работы, хотя и признаем ее своей, подчеркивая тем самым верность самим себе в прошлом — тем охотнее, чем больше уверены, что в будущем способны превзойти результаты, достигнутые нами в прошлом.

Признание — это субстантивация случившегося вопреки необратимости времени: ведь со временем красота увядает, талант притупляется, а ясность ума меркнет. Разумеется, что признание не способно вернуть заслуги, без-

возвратно канувшие в прошлое, но оно может заставить прошлое «воскреснуть» в настоящем. Заслужить признание — значит в какой-то форме предвосхитить будущее. Признание — это точка, находящаяся между прошлым и будущим, подобная полуденному солнцу, удаленному на равное расстояние как от восхода, так и от заката. Человек стремится в будущее, чтобы умножать свои заслуги, и опирается на прошлое, чтобы оправдывать свои достижения. Чтобы удержаться на гребне общественного признания, он должен постоянно подтверждать преемственность между прошлым и будущим, между тем, кем он себя воспринимает, и тем, чего от него ждут другие. Сделать то, что от тебя ожидают, подтвердить обещанное — именно в этом состоит элементарное значение термина «признание».

В этом смысле признание есть взыскательный страж границ нашей идентичности, который вселяет в нас уверенность и не позволяет нам отступать от ранее завоеванных рубежей. Чтобы эффективнее осуществлять свое *призвание*, нам необходимо ощущать на своем плече твердую руку поддержки *общественного признания*. Можно сказать, что признание придает прочность становлению незрелой личности и основательность бытия личности, умудренной жизненным опытом. Накопленный *капитал известности* ободряет, придает нам уверенность и как бы говорит нам: «Ты способен пойти дальше уже достигнутого или, по крайней мере, не растерять однажды завоеванное». Кроме того, общественное признание, содействуя повышению собственной значимости человека, как правило, увеличивает его благожелательность по отношению к другому, ибо, удовлетворенный собственными достижениями, он редко выступает в роли завистника или нетерпимого моралиста — обличителя чужих пороков.

Способность жить, руководствуясь собственным разумом, равнозначна второму рождению человека. В отличие от бытия ребенка, не могущего положить начало своему

существованию и зависимого от чужой воли, бытие зрелого человека — это развитие существа автономного, инициативного и в определенной мере самодостаточного. Исходя из данного рассуждения, мы можем выделить три основополагающие формы признания: *признание существования, признание утверждения и признание реальности.*

Человек ощущает дефицит *признания собственно-го существования* тогда, когда ему кажется, что он всеми забыт, игнорируем или отвергнут, когда он жалуется, что никто не хочет принимать его в расчет, как будто он и вообще не существует на этом свете. Безразличие других переживается человеком как проявление собственной никчемности, а это, в свою очередь, порождает в нем горечь одиночества. Его желания часто сводятся к тому, чтобы его не игнорировали и не рассматривали как неодушевленную вещь, а приняли бы во внимание как личность, существование которой, несмотря ни на что, заслуживает какого-то признания. При этом он отнюдь не стремится быть обожаемыми или любимыми, а просто хочет быть принятым в расчет в силу самого факта своего существования. Именно дефицит признания и побуждает его замыкаться в своем внутреннем мире, страдать от одиночества. Не получать никакого внимания от своих близких означает наказание более страшное, чем боль от сознания предстоящего небытия. Самый несчастный из всех несчастных не может вынести этого дефицита признания и сетует порой на нестерпимую горечь всеобщего равнодушия. Даже последний нищий, пишет Мигель де Унамуно, хотел бы разделить свои тяготы и страдания с другими, бессознательно стремясь сделать свое несчастное существование признанным. «Есть нечто большее, чем простая уловка с целью заслужить подавание, к которой прибегают эти нищие, сидящие по обочинам дорог и выставяющие на обозрение прохожих свои язвы и гангренозные культи. Подавание для них — это, в первую оче-

редь, сочувствие, а не материальное вспомоществование для перенесения жизненных невзгод. Нищий не столько благодарит за милостыню, которую ему подают, отвернув лицо, чтобы не видеть его язв и поскорей пройти мимо, сколько благодарит за выражаемое ему сочувствие, пусть даже при этом ему и ничего не подают, хотя, разумеется, он предпочел бы получить и какую-то материальную поддержку. Посмотрите, с каким удовольствием он повествует о своих несчастьях тому, кто с вниманием готов его выслушать» [Упамано, 1999: 138].

Другим примером, иллюстрирующим стремление человека быть признанным в своем одиноком существовании, является анонимный повествователь «Записок из подполья» Достоевского. Этот желчный человек не столько боится быть публично отвергнутым, выброшенным из окна или побитым (что, по его словам, хоть как-то могло бы подтвердить его претензию на значимость), сколько негодует на окружающих за то, что никто не хочет принимать во внимание сам факт его существования. Например, он страшно обиделся на офицера, который даже не снизошел до того, чтобы попросить его посторониться, когда он без какого-либо умысла загоразживал последнему дорогу. «Он взял меня за плечи и молча, не предуведомив и не объяснившись, переставил меня с того места, где я стоял, на другое, а сам прошел, как будто и не заметив. Я бы даже побои простил, но никак не мог простить того, что он меня переставил и так окончательно не заметил» [Достоевский, 1982: 437].

Когда персонаж «Записок из подполья» с некоторой долей вызова исповедует презрение к славе и восхваляет одиночество подполья, это вовсе не означает, что он отвергает желание быть признанным. Его пугает не столько боль от причиненного ему оскорбления, сколько сам факт унижения перед теми, кого он и сам считает ниже себя по своим достоинствам. Оказывается, что чувство негодования, проистекающее из попранного самолюбия,

является более горьким, чем страдание, причиненное физической болью. «Струсил я тут не из трусости, — продолжает повествователь, — а из безграничного тщеславия. Я испугался не десяти вершков росту и не того, что меня больно прибьют и в окно спустят ... я испугался того, что меня все присутствующие, начиная с нахала маркера, до последнего протухлого и угреватого чиновнички, тут же увивавшегося, с воротником из сала, — не поймут и осмеют, когда я буду протестовать и заговорю с ними языком литературным» [Достоевский, 1982: 438].

Иногда, в моменты духовного кризиса, человек старается убедить себя в том, что он — ничто, и тем не менее некто внутри него отвергает эту, казалось бы, очевидную «истину». Это отрицание говорит о том, что человек не может быть законченным нигилистом по отношению к себе. Разве наша болезненная реакция на порицание или бунт нашего уязвленного самолюбия, спрашивает Чоран, не являются свидетельством того, что на наше достоинство было совершено покушение? «В каждом из нас вопиет ветхий Адам, доказывая, что мы еще не освободились от своих корней. Нельзя быть человеком, не обладая сознанием собственной значимости. Эта мания величия достигает своего апогея в религиозной вере, вернее, в идее бессмертия, которая по своим претензиям превосходит все мирские амбиции» [Сиоран, 2003: 78].

*Признание утверждения* выражает озабоченность, связанную с поисками и обретением человеком своей значимости. Эта озабоченность носит универсальный характер, тогда как пути и формы ее осуществления варьируют в зависимости от принадлежности человека к определенной культуре или исторической эпохе. Заронив в нас жизненное напряжение, стремление к самопреодолению, признание утверждения как бы напоминает нам, что классовые барьеры, хотя и существуют, являются подвижными; иерархия ценностей может быть преодолена, а дистанция между высшими и низшими сведена к минимуму.

Признание утверждения — это признание заслуг, а тем самым и величия выдающихся людей, которые внесли значительный вклад в развитие материального благосостояния, науки, духовного опыта и художественного видения мира человечества. Мы отдаем им дань уважения и благоговейно вызываем их имена в нашей памяти, когда прикасаемся к сокровищнице их произведений, и, как правило, *испытываем восхищение* их творениями, а не укол зависти, который иногда пронзает нас, когда мы оцениваем работы наших современников, с которыми ведем борьбу за общественное признание здесь и сейчас, не зная, какой резонанс, какие заслуги будут иметь наши и их достижения в будущем. Можно предположить, что мы избежали бы ожесточения против наших заносчивых и тщеславных конкурентов на поприще общественного признания, стремящихся любой ценой одержать над нами победу, и даже не удостоили бы их своим презрением, если бы заранее были уведомлены, что будущее развенчает их беспочвенные потуги на славу и успех. «Подлинное соперничество, выявляющее действительные заслуги его участников, развертывается тогда, — пишет Элиас Канетти, — когда самих соперников уже нет. Они даже не могут присутствовать в том сражении, в которое вступают их произведения» [Canetti, 1995: 223]. Эта идея, несомненно, могла бы принести определенное облегчение тем выдающимся творцам мировой культуры, которые по различным причинам не смогли получить при жизни признания, адекватного своим талантам. Ведь в реальной жизни, в отличие от спорта, где результаты участников состязаний измеряются по строгим и объективным критериям, признание не во всех случаях распределяется согласно реальным достижениям. Иногда только время, по ту сторону жизни, способно восстановить справедливость и воздать умершим по их заслугам.

Ценность, которой, как мы полагаем, обладает наша личность, и признание, которым нас наделяют другие,



образуют диалектическое единство: мы есть то, кем мы являемся, благодаря нашим заслугам, признанным другими. Признание, чье подтверждение мы склонны искать среди своих близких, выражается в самых разнообразных формах, но и они отнюдь не исчерпывают собой всей гаммы возможных способов обретения собственной значимости. Даже будучи наедине с самим собой, мы мысленно раздваиваемся на субъект суждения и объект действия. Спектр оценки первым вторым может варьировать от сурового порицания до восторженного одобрения.

В процессе самоутверждения мы проходим через определенные этапы, на каждом из которых по-разному осуществляем свои способности, поднимаясь в отдельные моменты жизни к вершинам собственных достижений, и тогда нам кажется, что мы превзошли самих себя. Самоутверждение достигает своей полноты на этой высоте, взойдя на которую мы испытываем ни с чем не сравнимое чувство радости, как будто побывали на небесах, о чем храним приятные воспоминания по возвращении в повседневную жизнь. Сам процесс непрерывного восхождения на вершины общественного признания воспринимается субъектом самоутверждения как вознаграждение. С точки зрения Абрахама Маслоу, «Бытие и Восхождение на Вершину-Бытия отнюдь не являются взаимно исключаящими этапами жизненного процесса. Восхождение на вершину уже само по себе является вознаграждением» [Maslow, 1995: 195]. Отсюда следует, что человек есть то, что он собой представляет, кем он стремится стать или чего он хочет достичь. Второе всегда так или иначе присутствует в первом, и поэтому не существует непреодолимого барьера между самоосуществлением и признанием. Самореализация обычно сопровождается такими чувствами, как радость, счастье и уверенность в собственных силах, тогда как субъективными знаками неудачи являются тревога, отчаяние, досада и вина. Обычно говорят: реальность есть реальность и было бы напрасно ждать от нее

большого, чем она нам может предложить. Но волшебство радости заключается как раз в том, что она способна предложить реальности больше, чем последняя нам может дать, и больше, чем мы могли бы от нее законно ожидать. Как дополнение к самому факту жизни, как проявление нашей причастности к миру радость есть форма признания и приятия бытия.

Признание — это выражение заслуг человека, связанных с его достижениями. Мое признание писателя или философа, скажем Шекспира или Канта, классиком вначале основывается на признании тех положительных характеристик, которые уже были сделаны моими предшественниками. Сам термин «классик» выступает своеобразной этикеткой, вернее, свидетельством коллективного признания его выдающихся заслуг, выражающегося в систематическом переиздании его работ, в потоке исследований и комментариев, посвященных его творчеству, а главное, в том несомненном влиянии, которое его идеи и произведения оказали и оказывают на умы и сердца миллионов людей. Степень признания классика такова, что его именем обозначаются художественный стиль, литературные и философские направления, школы — картезианская, толстовская, кантовская, пушкинская, не говоря уже о моде, вкусах, пристрастиях, спорах, полемике, развертывающихся вокруг его творчества. Многочисленные последователи и почитатели классика испытывают чувство гордости и восхищения своим горячо уважаемым учителем, в честь которого они воздвигают памятники, сооружают музеи, открывают литературные центры или учреждают научные общества и философские ассоциации.

Значение слова «признание» не сводится только к поиску и обретению человеком собственной значимости, легитимизируемой благоприятным о нем мнением других, но и включает в себя печальное и даже суровое обязательство воспринимать и, разумеется, *называть вещи своими именами*. В самом деле, нередко в своих желаниях, планах

и мечтах мы склонны опережать настоящее, забегать вперед, строить воздушные замки или создавать амбициозные проекты, которые аккредитируют наши иллюзии и дискредитируют реалии нашего бытия. Когда наши ожидания не подтверждаются, когда действительность отнимает у нас возможность предаваться сладким мечтам, мы вынуждены, как бы то ни было для нас горько, *признать реальность*. Именно тогда мы говорим, что вместо того чтобы предаваться беспочвенным упованиям или тешить себя несбыточными иллюзиями, лучше понять и признать истину, ориентирующую нас на реальность и только на реальность, какой бы суровой на первый взгляд она нам ни казалась. Кто предается возвышенным и приятным мечтам, игнорируя действительность, тот под напором «упрямых» фактов вынужден рано или поздно принять реальное положение дел и, пусть и нехотя, допустить, что настоящая мера ценности, отраженная в зеркале общественного признания, не соответствует его преувеличенному представлению о себе. Реальное признание достижений должно возобладать над иллюзорными оценками того, кому они ошибочно приписываются, или того, кто без оснований уверен в их обладании. Если реальность является высшим источником ценности, то, стало быть, мы не можем и не должны ею пренебрегать. Поскольку адекватное отношение к реальности предполагает знание о ней и умение отвечать на ее вызовы, мы вправе распространить это требование и на признание реальной значимости других лиц. Признание реальности нередко разрушает наши прекраснодушные упования на величие собственных достижений, предлагая взамен объективную картину без всяких прикрас. Но победа разума над необоснованными притязаниями нередко стоит больших усилий и требует от нас довольно продолжительного времени, чтобы наши чувства смогли «переварить» суровую истину и как-то примирится с ней. Признание реальности можно сравнить с небольшим по размеру, но добротным зданием,

окруженным руинами необоснованных притязаний, обломками разного рода ложных упований или несбывшихся надежд, — зданием, в котором человек ощущает свою значимость и чувствует себя подстрахованным от тревог и опасений, связанных с неуверенностью в реальной ценности собственного существования. Объем разрушенных иллюзий как следствие объективного признания наших достижений иногда намного превышает действительную ценность наших заслуг. Выработка критического отношения к собственным достижениям сопровождается отрезвлением ума, открытием все новых свидетельств неподатливости общественного признания, которое мы хотели бы склонить в собственную пользу уже здесь и сейчас.

### Аффективное признание

Душевная жизнь человека есть совокупность его мыслей, желаний, чувств и страстей. Этот «психический репертуар», этот способ существования реальности для субъекта именуется *переживанием*. В отличие от таких душевных состояний, как эйфория, меланхолия, депрессия, которые не носят интенциональный характер и непосредственно не сигнализируют о вызвавшей их ситуации, *аффективные переживания*, будучи внутренне присущими Я, отсылают к предмету, возбудившему соответствующие эмоции и чувства. Переживать нечто, например испытывать негодование против кого-то или очарование чем-то, включает в себя *интенцию*, то есть указание, *что* или *кто* вызвали в нас данное негодование или очарование. Гуссерль полагал, что все ментальные акты человека суть отклики на соответствующие им по своему интенциональному значению предметы. Что-то неприятное для нас вызывает в нас огорчение или досаду; что-то удивительное порождает удивление, а нечто страшное — испуг или ужас. Иначе говоря, аффективное значение вещи или явления обна-

руживается в спровоцированных ими переживаниях. Отсюда следует, что аффективные переживания — это эмоциональные реакции на объект (могущий быть как нашей собственной личностью, так и другими людьми), которые всегда вовлекают нас в то, что представляет для нас несомненное *значение*. Когда, например, я переживаю гнев, негодование, раскаяние, презрение, ярость, досаду, восхищение или стыд, то пытаюсь при этом как-то «переделать» моих близких или изменить самого себя. Переживание — это также попытка «приручить» значимый для нас объект или приспособиться к требованиям изменившейся ситуации. Нетрудно видеть, что всякое *аффективное приручение* объекта, причинившего нам досаду или восхищение, может протекать только на фоне, который окрашивает мир в эмоциональные тона этой досады или этого восхищения. В этом плане наши аффективные переживания по своей сути эквивалентны краскам на полотне художника или мелодии в произведении музыканта. В аффективных переживаниях эмоции, верования и оценки образуют феноменальное единство и оказывают несомненное воздействие на выработку установок нашего поведения. Любая эмоция очень редко переживается в своей чистой эмотивной тональности без того, чтобы в «игру» не вошли другие компоненты. Например, нельзя представить переживание унижения в чистом виде без отчаяния и негодования, почти всегда ему сопутствующих; или переживать ревность, не ощущая гнева и унижения, испытывать презрение без отвращения к его объекту и без гордости за собственную добродетель.

В понятии «аффективные переживания» можно выделить два аспекта. Во-первых, речь идет об эмоциональных реакциях и чувствах человека по отношению к самому себе и по отношению к другим людям, — реакциях и чувствах, которые всегда *вовлекают нас во что-то* и *обладают определенным значением* для нашего существования и для нашего отношения к себе подобным. Этот

внутренний поток эмоций и чувств следует отличать как от его вербального описания, так и от внешних феноменов, реакции на которые и порождают переживания в нашем внутреннем мире. Более конкретно различие между аффективными переживаниями и их словесными описаниями передает следующая ситуация: мою зубную боль я могу, конечно, выразить с помощью стонов и криков, но человек, который никогда не страдал от этой боли, вряд ли способен эмоционально понять и пережить мои страдания. Мы в состоянии распознать широкую гамму эмоциональных оттенков переживаний других лишь тогда, когда обладаем внутренним опытом относительно них, то есть тогда, когда мы сами их переживаем.

Второй аспект переживаний связан с *осознанием* чувств: если любовь, зависть, вина или тоска не составляют предмета нашего сознания, то мы не можем говорить о них как о переживаниях. Конечно, мы можем слышать и не замечать услышанного, глядеть и не видеть, машинально делать что-либо и не отдавать себе в этом отчета. Аналогичным образом внешнее поведение человека может напоминать нам нечто похожее на влюбленность, зависть или тоску, но если он сам не осознает своих чувств, то, стало быть, он их еще не переживает. Аффективные переживания невозможны без соответствующих чувств, хотя, с другой стороны, мы способны испытывать чувства, которые не затрагивают нашего сознания и которые могут быть выражены посредством тона голоса, блеска глаз или дрожания рук. Когда мы начинаем отдавать себе отчет в движениях собственной души, только тогда мы начинаем их переживать.

Аффективные переживания — это не то, чем мы обладаем, а то, чем мы являемся. Мы не обладаем любовью, завистью, тоской или раскаянием как набором «душевных вещей», а просто-напросто любим, завидуем, тоскуем или раскаиваемся. Хайдеггер заметил, что душевные состояния «сваливаются» на нас, а это означает, что когда мы

любим, раскаиваемся, тоскуем или надеемся, то, как правило, делаем это не по своей воле. Когда мы переживаем ту или иную эмоцию, нам порой кажется, будто какая-то внешняя сила «забросила» нас в это состояние; подобная неподатливость эмоций контролю разума и заставила Канта назвать мир эмоций и желаний *чувственными склонностями*, которые толкают нас к действию в обход разума или подчиняя его себе. Разумеется, что с помощью воли мы можем регулировать интенсивность наших переживаний, успокаивать или направлять их по тому или иному руслу, но мы не в состоянии устранить их с помощью самовнушения или путем усилия нашего сознания, как, например, мы успокаиваем мускульную боль, втирая мазь в ушибленное место. Всякая экзистенциальная драма, связанная с переживанием чувств, есть одновременно и моральная драма, следовательно, описание чистых актов переживаний в абстракции от моральных суждений, которые их сопровождают, может нарушить их феноменальное единство в нашем сознании.

Отсутствие признания или надежда обрести какую-либо значимость в процессе взаимодействия с другими людьми и образуют, на мой взгляд, фундамент аффективных переживаний. Признание — это стержень, легитимирующий всю сложную и многообразную гамму наших чувств и эмоций. В самом деле, что такое любовь, как не страстное утверждение единственной и неповторимой значимости возлюбленной для влюбленного и даже возведение ее в ранг божества. В свою очередь каждый влюбленный хотел бы быть любимым: не только передать свои горячие чувства объекту любви, но и получить от него ответное свидетельство чувств, а следовательно, *быть им признанным*.

Все во внешнем облике возлюбленной: ее тело, манера поведения, специфика речи, жесты, походка, улыбка — вызывает очарование и восторг (сакрализирующие чувства) у влюбленного, служит знаком уникально-неповторимого,

присущего только ей одной индивидуального своеобразия. Конечно, каждый человек так или иначе отличается от другого, но только в любви его неповторимая самобытность получает наиболее полное признание. Как пишет Саватер, «любить — это значит открыть единственность; в любви проявляется несравненное» [Savater, 1995: 344]. Даже изъяны внешнего облика или недостатки характера возлюбленной способны пробудить нежность, повергнуть в умиление или вызвать дополнительный прилив восхищения со стороны влюбленного. Любовь иногда усиливается чувством жалости, которое вносит в нее оттенок печального братства. Такая любовь не дробит свой объект на осколки духа и плоти, а наоборот, синтезирует положительные и отрицательные стороны его личности в целостную индивидуальность. С щемящей сердце искренностью эта мысль выражена в письме Антонины Александровны к своему мужу, Юрию Андреевичу, в романе Б.Л. Пастернака «Доктор Живаго». «Ах, как я люблю тебя, если бы ты только мог себе представить! Я люблю все особенное в тебе, все выгодное и невыгодное, все обыкновенные твои стороны, дорогие в их необыкновенном соединении, облагороженное внутренним содержанием лицо, которое без этого, может быть, казалось бы некрасивым, талант и ум, как бы занявший место начисто отсутствующей воли. Мне это дорого, и я не знаю человека лучше тебя» [Пастернак, 1989: 485–486].

Смысл любви как *аффективного признания* состоит в наделении любимого сакральными качествами. Любить — значит быть очарованным действительным или воображаемым совершенством человека. На этапе зарождения любви влюбленный, исполненный трепетной надеждой и предвкушением будущего счастья, открывает у своего предмета любви массу всевозможных достоинств. Эту деятельность аффективного воображения Стендаль назвал кристаллизацией чувств. Вот метафора, подтолкнувшая французского писателя к выражению таинственного



механизма зарождения любви: «В соляных копиях Зальцбурга в заброшенные глубины этих копей кидают ветку дерева, оголившуюся за зиму; два или три месяца спустя ее извлекают оттуда, покрытую блестящими кристаллами; даже самые маленькие веточки, которые не больше лапок синицы, украшены бесчисленным множеством подвижных и ослепительных алмазов; прежнюю ветку невозможно узнать» [Стендаль, 1978: 14].

Восхищение красотой или нравственными качествами объекта любви побуждает и влюбленного стремиться к совершенству. С точки зрения Ортеги-и-Гассета, высшая миссия женщины как раз и состоит в том, чтобы требовать от мужчины неустанного поиска идеала. С помощью своих чар она пытается пленить своего избранника, чтобы, мобилизовав его физическую и духовную активность, направить ее на совершенствование окружающего мира, а в конечном счете, на возвышение своей личности. Даже чистота, опрятность и вежливость, которые в период ухода демонстрируют обычно неряшливые и не слишком искусные в вопросах такта мужчины, есть не что иное, как начальная фаза тяги к самосовершенствованию, которую пробуждает в них любимая женщина. Абсолютно незаметно для окружающих, не прилагая никаких особых усилий, женщина исправляет или устраняет в мужчине то, что вызывает осуждение, развивает и совершенствует черты, заслуживающие одобрения. Grimаса презрения или улыбка поощрения возлюбленной подчас гораздо эффективнее, чем сотни моральных сентенций.

Идеализированный образ, который складывается у влюбленного, между прочим, выступает не только источником *сакрального признания* неповторимой значимости реального предмета любви, но и средством обратного на него воздействия. Объект любви может пойти навстречу желаниям влюбленного, сделать еще пленительнее те свойства и черты своего облика или характера, которые чаруют влюбленного. Об этом очень метко сказал

М.М. Пришвин: «Тот человек, кого ты любишь во мне, конечно, лучше меня: я не такой. Но ты люби, и я постараюсь быть лучше себя...» [Пришвин, 1960: 177]. Любимый человек, который знает, что он любим, может действительно раскрыть все свои потенциальные качества, сделаться краше и милее не только для любящего, но и для других людей, способных быстро подметить благотворные изменения в его поведении и во внешнем облике.

Теперь перейдем к рассмотрению другого *социально-го чувства*, каким является зависть. Субъект, переживающий зависть, вольно или невольно признает ценные качества, способности или заслуги другого и одновременно стремится их как-то развенчать или принизить. Завистник воспринимает достижения другого в значимой для себя сфере как покушение на собственный авторитет. Превосходство чужих заслуг затмевает в его глазах претензию на собственную значимость и порождает желание дискредитировать образ своего соперника и одновременно объяснить и оправдать свою посредственность или низкую результативность.

Зависть — это род эгоистической защиты, которую человек, тайно признавая свою неполноценность, пускает в ход тогда, когда сравнивает свои качества и достоинства с заслугами или успехами, достигнутыми другими; это фальшивая попытка восстановить или заслужить самоуважение, но не в честном состязании, а путем принижения и очернения реальных заслуг другого. Завистливый человек тайно ненавидит того, кто оказался умнее, талантливее, удачливее его; ненавидит, между прочим, потому что сам он часто слаб, невежествен, ленив или неумел. Зависть порождает злое желание поражения тому, кто в чем-то добился успеха. Это род скрытой агрессивности, которая может отравить жизнь как самого завистника, так и лица, которому он завидует. По выражению Макса Шелера, зависть постоянно как бы нашептывает на ухо своего тайного недруга: «Я могу простить тебе все, за исключением

того *что ты есть*, я могу тебе простить все, но я не могу тебе простить, что “ты” — это не “я”, а “я” — это не “ты”» [Scheler, 1944: 28].

Простое желание стать обладателем определенного предмета, иметь способности или таланты, которые находятся в распоряжении другого, еще не рождает зависти, если мы имеем возможность приобрести этот предмет, развить в себе эти способности или эти таланты путем труда, упражнения, усидчивости или сноровки. Зависть возникает тогда, когда эти способы достижения желаемого блага терпят неудачу. Следовательно, было бы ошибочным отождествлять зависть с такими антидобродетелями, как алчность, тщеславие, честолюбие или ревность. Питательная почва для возникновения зависти коренится в неудачной попытке заполучить данные блага или развить искомые способности путем честного состязания, и это гнетет темную душу завистника.

Если стыд — это гнев, обращенный внутрь самого себя, то зависть, напротив, — это негодование, направленное против другого; это ложная стратегия не признавать, а принижать заслуги и достоинства другого, дискредитировать его образ и таким путем постараться как-то восстановить благоприятную самооценку. Быть завистливым — значит быть обиженным, тайно переживать чувство неполноценности и считать себя жертвой того, чья единственная вина состоит в том, что он является лучшим или заслуженно обладает большим. Уже простое владение невольным соперником благами или талантами, страстно желаемыми завистником, кажется последнему покушением на его личные достоинства, изъятием того, что, как ему мнится, *должно* находиться только в его неотъемлемой собственности.

Как и любое другое чувство, зависть включает в себя разнообразные эмоциональные проявления, однако формы ее переживаний часто остаются неназванными, вероятно, потому, что это — *постыдное чувство*, тщательно

скрываемое, замалчиваемое или, в крайнем случае, выражаемое в превращенной форме. Это то, что человек упорно не хочет никому разглашать и в чем не осмеливается признаться даже самому себе. Он может расписаться в ненависти, ревности, страхе или стыде, но ему, как правило, не достаёт мужества в том, чтобы искренне сознаться в своей зависти. Сделать это — значит открыто признаться в мелочности и низости собственной души. Поэтому завистливый человек вынужден обманывать самого себя и лгать перед другими, скрывая свое злорадство за маской иных, иногда противоположных, чувств, которые в действительности он не испытывает. В глубине своей души завистник сознает, что он клеветает на другого, что все его попытки принизить положительные качества объекта зависти лишены реального основания. Вот почему, завидуя, он вынужден притворяться и скрывать правду даже от самого себя. Поэтому зависть, как говорил Бэкон, предпочитает «работать в тени»; это «желчная страсть», которая наблюдает за объектом своих нечистых вожделений из-за кулис своего сумеречного сознания.

Зависть — это род томящего душу искушения, и в данном качестве, как это ни парадоксально, она в чем-то сродни безрассудной, но неразделенной любви. Будучи безнадежно влюбленными, мы стремимся к предмету нашей страсти, но, увы, удовлетворить желание обладать им нам заказано, ибо нас не любят. Нас мучит боль от постигнутой неудачи, и мы делаем все, что в наших силах, чтобы отделаться от наваждения чар предмета нашей безответной любви, стараемся с корнем вырвать из нашего сердца всякое воспоминание о нем, но его образ упорно преследует нас. Когда наконец, как нам кажется, мы сумели отделаться от него, он неожиданно всплывает в нашем сознании и неотвязно томит нашу душу.

Нечто подобное человек испытывает по отношению к предмету зависти, переживая душевные страдания, но не потому, что питает к нему расположение, а потому, что

он воскрешает в завистнике желание обладать тем, чем тот обладать, к сожалению, не может. Несчастный предлагает иногда отчаянные усилия, чтобы не думать о нем, но его образ, как назло, проникает в воспаленное сознание, и завистник невольно начинает терзаться, сравнивая себя с ним, дискредитируя его достижения или отыскивая оправдания собственной бездарности.

Можно сказать, что большинство аффективных переживаний — это выражение эмоционально-оценочных отношений нашей личности к личности другого в той ситуации, в которой мы находимся. Признание — это субстантивация (сакрализация или демонизация) значения наших переживаний, посредством которых мы выражаем смысл наших чувств, понятный и нам самим, и другим людям.

## **Признание и идентичность**

Потребности, аффективные переживания и чувственные влечения побуждают нас к действиям. То же самое происходит и с необозримым множеством общественных функций или социальных ролей, с которыми мы так или иначе идентифицируем себя и которые задают нам мотив, предлог, достаточное основание для физического или речевого поведения. Социальная роль превращает человека в актера на подмостках великого театра жизни. Склонность к ролевому поведению проявляется в детстве в виде подражания ребенка взрослым, развивается в процессе игры (в куклы, в продавца и покупателя, в пожарного, водителя, солдата), и заканчивается все это исполнением реальных жизненных ролей, то есть должностей и профессий, связанных с работой (врача, шахтера, программиста, учителя, священника или президента республики), досугом и творческой деятельностью. Социальные роли в своей совокупности легитимируют или освящают ценности наших личных достижений или заслуг и выступают

условием признания нами собственной общественной или индивидуальной значимости.

Признание — это *маркировка* качеств другого человека, процедура менее утомительная и более экономичная, чем само знание, и, несомненно, весьма удобная и полезная для выработки наших ожиданий и готовности к их изменению в случае изменения свойств личности другого, кому мы уже мысленно приклеили идентифицирующий «ярлык». Отсюда следует, что признание — это фундамент идентификации личности другого, с кем мы вступаем во взаимодействие и кого так или иначе мы обязаны принять во внимание.

Признав идентичность другого, мы выделяем в нем доминантную черту, которую храним в нашей памяти. Например, я вижу своего друга Петра и раньше, чем завязать с ним разговор или вступить в какой-либо другой контакт, распознаю его идентичность, то есть воспроизвожу в моем сознании знакомые мне черты этого человека, именуемого Петром, а не Иваном и не Владимиром. Еще до встречи с Петром я хранил в своей памяти его образ как род (если воспользоваться терминологией Сартра) *дорефлексивного когито*, который мгновенно соединился с моим теперешним восприятием Петра. Петр находится здесь, передо мною, но, как это ни парадоксально, его присутствие — не незамутненное присутствие-в-себе, а присутствие, опосредованное моим предшествующим знанием о нем, то есть дорефлексивным когито, находящимся в моей памяти. Это вторичное знание, или *при-знание*, образует основу всей той сети контактов, которые я устанавливаю с окружающими меня людьми — друзьями, соседями, коллегами, родственниками и т.д. Каждая новая встреча с ними практически не требует от меня никаких усилий для подтверждения их идентичности и их значимости для меня. Какими бы редкими ни были мои контакты с коллегами или соседями, я обладаю определенным представлением о каждом из них, и это дает мне возможность

выработать к ним мое личное отношение. Мне известны лицо, одежда и имя моего товарища, я знаю, что он — преподаватель философии, располагаю некоторыми сведениями о его мнениях, вкусах и привычках, и это знание вкуче с моим отношением к нему образует достаточное основание для признания его идентичности. Когда я вижу моего коллегу или слышу его имя, то мне сразу же становится ясно, о ком идет речь. Если кто-нибудь, даже человек мне незнакомый, проходит мимо меня, то я без труда распознаю его пол, возраст, выражение лица, фигуру, походку, одежду и т.д., и это позволяет мне получить определенное представление об этом незнакомце, к которому я, интуитивно или осознанно, вырабатываю свое отношение. Как известно, поведение человека иногда сообщает нам больше информации о нем, чем сведения, которые он сознательно хотел бы нам внушить о себе; простое его появление в поле нашего зрения — это уже источник его минимального признания. Таким путем мы вырабатываем множество представлений о различных людях, исходя из той значимости, которую они имеют для нас, и, в свою очередь, не без основания полагаем, что эти люди составили собственную шкалу ценности, в соответствии с которой они дают оценку нашей личности; эта оценка, увы, далеко не всегда совпадает с нашими оценками степени их значимости для нас.

Как бы там ни было, а одних людей мы ценим за одни качества, а других — за другие. Наша личность имеет множество свойств, одни из которых раскрываются с особенной полнотой в отношении с одними людьми, а другие — с другими. Например, один круг проблем мы обсуждаем с нашими коллегами, другой — с нашими друзьями, а третий — с членами нашей семьи и обычно без особого труда вырабатываем сетку различных значений или ценностей, которые разные люди имеют для нас: с одними из них мы дискутируем философские проблемы, с другими рассуждаем о спорте, с третьими беседу-

ем о политике, ну а с четвертыми просто обмениваемся шутками.

Предпосылкой постоянного и прочного признания человека является его *номинация*, собственное имя, которое гарантирует его идентичность во всех возможных общественных сферах и во все периоды его жизни — от рождения и до смерти. Признать кого-либо — значит, в первую очередь, идентифицировать его имя. Собственное имя, например Иван Васильевич Краснов, обеспечивает его носителю идентичность в историческом времени и в социальном пространстве. Через манифестацию его различных социальных ролей — школьник, студент, преподаватель, профессор, ректор, депутат — осуществляется признание, которым общество наделяет Ивана Васильевича, что гарантирует ему как личности *номинальную субстантивность*. Во многих сферах социального пространства самые священные обязанности человека — это обязанности, связанные с поддержанием репутации своего имени. С точки зрения Пьера Бурдьё, «собственное имя представляет собой осязаемый сертификат идентичности его носителя, идентичности, которая проходит через социальное время и пространство и образует основу единства всех его последующих манифестаций и социально признаваемую возможность их сведения в официальные регистры, *currículum vitae*, *cursus honorum*, криминальное досье, некрологи или биографии, которые сообщают жизни индивида тотальное единство посредством вердикта, подводящего его временный или окончательный баланс» [Bourdieu, 1999: 78–79].

Другими словами, собственное имя — это та ось, на которую нанизывается общественное признание, сообщаемое его носителю совокупность атрибуций, и которая, в свою очередь, служит ему опорой для конструирования собственной идентичности. Когда кто-то присваивает себе чужое имя или пытается подделать факты своей биографии — приписывает себе несуществующие заслуги,



навешивает на свою грудь награды, принадлежащие другому, присваивает себе незаслуженные права, совершает плагиат, замалчивает совершенные преступления — словом, узурпирует символический капитал чужого признания для возвеличения собственного имени, то мы вправе рассматривать этого человека как обманщика, который заслуживает морального порицания или общественного осуждения. Чтобы уберечься от мошенника, мы внимательно изучаем его личное дело, проверяем документы, банковские счета и даже требуем для него уголовного наказания в случае, предусмотренном законом. Как правило, мы лишаем своего доверия людей, изобличенных в фальсификации данных о собственной личности и, отказываемся вести с ними какие-либо дела.

Каждый человек имеет свое имя и свою индивидуальность, свойственную только ему и никому другому. Инстанцией, выражающей последнюю, является его тело, и первую очередь — его лицо. Образ нашей физиономии легитимируют собой паспорт, водительские права и любой другой документ, удостоверяющий нашу личность. Выражение нашего лица отражает ту значимость, которую мы вольно или невольно приписываем себе, и мысль о которой мы хотели бы внушить другим людям. Однако, несмотря на все наше желание быть искренними, честными или правдивыми, все мы, в той или иной степени, являемся актерами в выражении заранее рассчитанных намерений относительно других людей. Иногда, совершенно не отдавая себе отчета, мы прибегаем ко многим маленьким хитростям в публичной презентации своего образа, — хитростям, которые было бы уместно назвать *социальной косметикой*. Например, американский антрополог Даниель МакНейл приводит немало примеров бессознательного лицемерия, которым грешит почти каждый человек. «Фальшивая улыбка содействует дружбе, амортизирует удары, сглаживает трения в процессе общения. Лицемерный комплимент — “я очень хорошо провел время” —

приглашенного, убегающего под благовидным предлогом с праздничного ужина, служит благом как обманщика, так и обманываемого» [McNeil, 1999: 238]. Мы все прекрасно понимаем, насколько «естественны» мотивы этих маленьких взаимных обманов, ибо только в обществе человек имеет *символические ресурсы* для маленькой игры, ставка в которой — его значимость. Везде и во все времена общество предлагало и предлагает своим членам социальное пространство для демонстрации своих заслуг, достижений, престижа, для выражения бахвальства и самолюбия и даже для проявления элементарной ловкости и проворства в самых обычных ситуациях. Мы не можем не испытывать удовлетворения, получая от других лестные для себя знаки признания, а наше довольство собой возрастает тогда, когда эта похвала идет в русле наших сокровенных чаяний и надежд. Наши чувства в этот момент, по словам Шопенгауэра, можно сравнить с удовольствием кота, который, если его гладят по загривку, начинает блаженно мурлыкать. И хотя мы понимаем, что оценка, на которую мы рассчитываем, находится в чужом сознании, тем не менее значение, приписываемое нами мнению других, является настолько для нас авторитетным, что часто выходит за пределы разумного, о чем, кстати, красноречиво свидетельствуют курьезные и даже вредные для здоровья издержки моды.

Если мы внимательно присмотримся к мелким повседневным событиям, то окажется, что почти вся наша общественная жизнь складывается из ритуалов вежливости, приветствий, восклицаний одобрения, подбадривающих коротких фраз, дружелюбных улыбок, одобряющих взглядов, призванных выразить признание нашим ближним или предохранить их деликатное чувство собственного достоинства от невольного унижения. Даже положение тела человека — стоять, сидеть, развалиться, сжаться, склонить голову, стоять на коленях, не поднимать глаз — выступает знаком его престижа или ранга в той или иной

ситуации. По тому, как люди ведут себя в определенном социальном или культурном контексте, можно легко вывести различие в степени их общественного признания.

Минимальное требование, накладываемое на наши отношения с другими, состоит в признании консенсуса приличия: скажем, не возбуждать в других беспричинной тревоги или беспокойства, не быть назойливыми, избегать, насколько это возможно, привлекать к себе излишнее пристальное внимание и т.д. Этот тип формальных связей Жан-Поль Сартр именуется «равнодушием к ближнему», которое предполагают нарочитую «слепоту» по отношению к другим — прохожим, пассажирам, клиентам, покупателям, полицейским и т.д. Они для меня и я для них — личности, но только в узком аспекте выполняемых нами ролей или социальных функций: «...кассир, пробивающий талоны — это носитель функции по их пробиванию; официант кафе — носитель функции по обслуживанию клиентов. Опираясь на эти функции, каждый из нас может использовать их носителей наилучшим образом ради собственных интересов, если нам известны их коды, то есть те *ключевые слова*, которые, так сказать, запускают в действие их механизмы» [Sartre, 1993: 405].

Не только моя социальная позиция вытекает из моих взаимоотношений с другими людьми, но и мой собственный образ, оценка и восприятие себя самого зависят от выполняемых мной социальных ролей и от того статуса, который я занимаю в обществе. Далеко не случайно, что современная социология начинает свой анализ личности с понятий роли и статуса, представляющих категориальную структуру, которая базируется на общественном признании индивида. Понятие роли выражает фундаментальный факт, а именно: в сходных обстоятельствах, когда мы занимаем идентичные социальные позиции, мы ведем себя, несмотря на все свои индивидуальные различия, в принципе одинаково, как будто наше поведение обусловлено сценарием, который мы разыгрываем на подмостках

жизни. В этом смысле все мы — исполнители различных социальных ролей: отцов, сыновей, граждан, банковских вкладчиков, клиентов, покупателей, продавцов, соседей, учителей, врачей и т.д. Иногда нам бывает весьма трудно выйти за пределы ролей, которые мы исполняем в тех или иных социальных контекстах. Мы стараемся, насколько это возможно, слиться со своей ролью, заполнить ее собой, воздать должное ее требованиям, сделать ее правдоподобной или, наоборот, показать, что она чужда нашей личности. Играя свою роль, мы не только демонстрируем качества, требуемые ее сценарием, но также утверждаем и формируем себя как личность.

С другой стороны, не все люди, исполняющие роли, полностью подчиняются их правилам. Во всех обществах и во все времена существовали и существуют отверженные, изгои, преступники, мятежники, нонконформисты, святые и чудаки. Кроме того, нельзя не принимать во внимание, что каждый из нас имеет свои индивидуальные характеристики, которые так или иначе модифицируют исполнение предписанных ролевыми правилами стандартов поведения. И тем не менее большинство людей во всех типах общества ведут себя (независимо от личных пристрастий или отклонений, вызванных объективными обстоятельствами) согласно нормам, диктуемым соответствующими ролевыми предписаниями. Как правило, для нас не составляет большого труда предсказать социальное поведение индивида, если известны место, занимаемое им в общественной структуре, его роль и статус, который ей соответствует. Профессиональные, семейные, институциональные и групповые требования не только управляют нашим поведением, но и оказывают влияние на нашу жизненную ориентацию и на нашу оценку собственной личности. Конечно, социальная роль накладывает на нас свой отпечаток, в каком-то смысле упрощая и стандартизируя наше поведение, а также наши мысли и чувства, зато она же позволяет сберечь нашу душевную

энергию и направлять ее на более высокие цели за пределами ролевого стандарта.

Нетрудно убедиться в том, что понятие роли является выражением признания как социальной, так и индивидуальной идентичности личности, которая ее «играет». Чувство идентичности с известным упрощением можно было бы выразить так: «Я есть тот, кто может выполнить работу, которая образует содержание моей роли». С другой стороны, очевидно, что для подавляющего большинства людей во все времена освоение роли представляло не только начало, но и границу, препятствующую развитию их индивидуальности. Если носитель социальной роли рассматривает свою должность как потолок, жертвует возможностью овладения более престижными и творческими профессиями и ограничивает свою социальную идентичность выполнением чисто служебных и вспомогательных функций, то он рискует превратиться в рутинера или, в терминах Лоуренса Питера, в «профессионально-процессуальную марионетку». Возможно, именно по этой причине применение новых технологий, заменяющих монотонно-рутинный процесс труда более творческими функциями, заставляет их носителей расширять свой служебный кругозор. Но техника и технология сами по себе не являются панацеей от профессионального кретинизма. *Профессиональная марионетка* — это функционер, который не только посвящает все свое внимание средствам, а не целям, но и стремится подчинить последние первым. Он никогда не спрашивает, *почему* или *для чего*. Ему приказывают что-то сделать, и он это делает, остальное его абсолютно не касается. Если ему задают вопросы о цели, творческом содержании или общественной полезности его работы, то его ответ совершенно искренен: «Это не мое дело». Лоуренс Питер называет эту бюрократическую систему, которая извращает приоритет средств и целей, «средствократией». «Безопасность служителя такой системы зависит в возрастающей степени от правил, норм,

инструкций, кодексов и регистров, лежащих в основе выполняемой им должности ... соблюдение которых выродается в иррациональную рутину и даже в порочную институциональную паранойю» [Peter, 1995: 68]. Такого рода функционер приписывает большую значимость внутренним организационным структурам, формам и процедурам, чем результатам своего общественного служения. Но это как раз и выгодно для профессиональной марионетки, использующей любой предлог для уклонения от ответственности, связанной с принятием решений, ибо поддержание стереотипного поведения обеспечивает ей институциональный комфорт.

Один из вариантов преодоления «овеществляющей идентичности» нашего Я состоит в стремлении выбрать из массы окружающих нас людей тех, кто отвечает идеалу нашего признания. Ведь для нас важно не столько заслужить признание со стороны своих близких, сколько получить признание того, чья оценка нам представляется наиболее значимой. Мнения и оценки, которые мы приписываем этим *значимым другим*, выступают для нас эталонами признания и служат залогом будущих достижений. Чем выше престиж играемой мной роли в восприятии значимых для меня лиц, чем чаще они подчеркивают важность моей персоны, тем большими основаниями я располагаю для самоуважения. Более того, чем больше возможности имеет индивид для роста и продвижения в направлении одобряемых значимыми для него людьми целей и ценностей, тем большей привлекательностью они для него обладают.

## Отчужденные формы признания

Стремление человека быть значимым, нерасторжимо связанное с его желанием быть признанным другими, имеет два аспекта. Первый из них характеризует его стремле-

ние оказывать влияние на других, быть авторитетной личностью с целью воздействия на них путем демонстрации и утверждения своего превосходства с помощью богатства и власти. Разумеется, к богатству и к власти стремятся не только ради достижения значимости или обретения общественного признания, но и в связи с нерасторжимо сплетенными с ними возможностями наслаждения, комфорта, здоровья, разнообразия ощущений — короче, ради полноты переживания жизни во всех ее проявлениях. Но, кроме этого, богатство и власть заключают, так сказать, ценность в себе, что позволяет их носителю обладать собственной значимостью благодаря возможности оказывать воздействие на поведение, чувства и мысли других людей. Адам Смит считает, что стремление человека к власти и богатству проистекает из его желания обязывать других проявлять о нем заботу, принимать его во внимание, выражать ему симпатию и демонстрировать одобрение его личности. Именно признание и одобрение, полагает основатель политической экономии, а не благополучие и наслаждение выступают коренными мотивами, побуждающими нас к накоплению богатства и достижению власти. Богатые и могущественные люди склонны выставлять напоказ свое богатство и публично демонстрировать свою власть, чтобы привлечь к себе чужие взгляды, в которых выражается восхищение и одобрение их как *выдающихся личностей*. И нередко тот, кто имеет несметное богатство или располагает огромной властью, озабочен только тем, что он не может обладать еще большим богатством или располагать еще большей властью. Желание иметь символы престижа и значимости иногда настолько велико, что полностью закабаляет своего носителя, делая его заложником собственного тщеславия, которое для своего подтверждения нуждается в непрерывном одобрении и восхвалении толпы. Вера в важность собственной персоны, превращаясь в привычку, настолько укореняется в человеке, что он просто не мыслит себя непризнанным.

Ясно, что эта вера может превратиться в источник высокомерия, особенно в ситуации, когда речь идет о поддержании престижа любой ценой. Чтобы просто жить, искатель славы нуждается в постоянном ощущении собственной важности, в подтверждении того, что он находится на высоте достигнутой им известности, а это требует от него непрерывных усилий — ведь он должен оправдать ожидания своих поклонников. Он всегда озабочен реакцией на свои поступки и слова, ибо уже просто не может не производить впечатление на других, не может отступить от завоеванного им ранга общественного признания. Заложник собственного успеха, он не только играет свою роль, но и хочет, чтобы другие обращали внимание на то, как он ее играет, и, разумеется, восхищались тем, что он играет ее с присущим ему блеском и великолепием. Если такой человек преследует какую-либо цель, то он делает это из желания подтвердить или завоевать себе славу, и чем сильнее его притязания, тем выше должен быть потолок достигнутого им успеха.

В демократическом обществе человек, достигший высокого ранга, иногда вынужден прибегать к маскировке своего превосходства под обманчивой маской благожелательности к своим подчиненным; он притворяется, что снисходителен к их простительным ошибкам или слабостям, намеренно отождествляет себя с коллективом, чтобы избежать или смягчить подозрительность и зависть его членов. Он хотел бы предстать в глазах своих сотрудников человеком, не стремящимся стать выше; его превосходство — это качество, положенное ему по должности, вытекающее из его ранга, а стало быть, нечто естественное, что должно быть принято по привычке или по убеждению. Его власть определяется правилами системы и не более. Его статус — это чистая формальность, и вне своей должности он растворяется в толпе себе подобных и равных по своей сущности людей. И тем не менее господин президент, господин министр или господин губернатор



не всегда могут только временно носить на своем лице маску соответствующей должности, как это имеет место в случае с игроком или актером, которые в какой-то период играют свою роль, без того чтобы полностью с ней слиться, во всяком случае отказываясь от нее тогда, когда они находятся за пределами сцены или футбольного поля. Носителю высшего ранга намного труднее выйти из своей социальной роли, вычеркнуть ее из памяти или оставить за порогом своего кабинета. Когда же срок пребывания в должности истекает, то инерция чувства высокой собственной значимости еще долгое время препятствует самооценке бывшего высокопоставленного лица вернуться в границы своей личности — без титулов и без званий. Вероятно, чтобы пощадить и утешить поневоле уязвленное самолюбие бывшего влиятельного лица, избавить его от синдрома утраченной власти, ему жалуют высокую пожизненную пенсию или назначают на «теплую» должность. Не исключено, что тот, кто отдает приказ об этом назначении, делает это не ради одного только сочувствия, но и в предвидении собственной судьбы.

Другим способом неадекватной манифестации признания является комплекс неполноценности. Для иллюстрации последнего Альфред Адлер приводит пример с тремя детьми, которых мать впервые привела в зоопарк. Когда они подошли к клетке со львом, самый младший, увидев страшного зверя, прижался к матери, ухватился за ее юбку и сказал: «Я хочу домой». Средний сын изрядно побледнел и с дрожью в голосе воскликнул: «А я ни капельки не испугался!». Старший гордо взглянул на животное и спросил: «Мама, можно я на него плюну?». Все трое испытали определенный страх и нерешительность перед силой и мощью свирепого хищника, но каждый из них выразил эти чувства согласно собственному пониманию антидобродетелей, которые они пытались по-своему преодолеть. Из данного примера можно вывести, что слабый, трусливый и малодушный человек редко признается от-

крыто в своей слабости, трусливости и малодушии; гораздо чаще он старается обмануть себя, скрыть свои подлинные чувства за маской мнимого превосходства. В каждом ребенке встреча со львом вызвала страх. Реакция младшего, пожалуй, была более искренней, тогда как старшие постарались скрыть свою трусость за бравадой, которую можно рассматривать как род компенсации чувства страха, ибо мало кто может обнаруживать в течение продолжительного времени собственную неполноценность перед чужим сознанием, а тем более признаться в том, что он — малодушный или трусливый. Чувство неполноценности всегда приводит к внутреннему обесценению личности, его переживающей, и поэтому в ней невольно зарождается компенсаторное движение, направленное на то, чтобы повысить собственную значимость, хотя это стремление далеко не всегда сопровождается адекватными усилиями по его преодолению.

Стремление к компенсации чувства собственной неполноценности может направить человека по ложному пути: он не готовит себя к реальному успеху и не тренирует свои силы и способности для его достижения, а пускается во все тяжкие с целью демонстрации видимого обладания заслугами. Это *движение к превосходству* базируется на самообмане, ибо ложь перед другими — это почти всегда следствие лжи перед самим собой. А поскольку этот обман есть риск, который рано или поздно может раскрыться, то человек постоянно ищет предлоги, чтобы оправдать свою малую эффективность или посредственность. Чувство неполноценности боится предстать обнаженным перед собственным носителем, боится и оттого стремится переодеться в более «приличную» одежду какой-либо добродетели, ибо без оценочного камуфляжа переживание неполноценности непереносимо для морального сознания. Но самообман как способ достижения превосходства не столько направлен на достижение реального успеха, сколько пропитан иллюзорным стремлением скрыть или

замаскировать поражение. Человек, практикующий самообман, чтобы скрыть свою неполноценность, должен постоянно делать хорошую мину при плохой игре. Он чувствует себя приниженным, пристыженным и бессильным, но притворяется веселым, удовлетворенным и уверенным в своих силах. Словом, стремление к превосходству превращается в нечистую совесть. Если лжец, прибегая к лжи, отдает себе отчет в истине, которую он хотел бы скрыть, то носитель нечистой совести лжет самому себе, убеждая, например, себя в том, что его неспособность достичь превосходства была вызвана кознями его врагов, бременем тяжелой судьбы, нелепым раскладом внешних обстоятельств или собственным щепетильным характером, понуждающим его следовать внешнему долгу, а не долгу перед самим собой. Например, человек, потерпевший множество неудач, пытается оправдать свою лень и апатию путем перекалывания собственной вины за отсутствие энергии и инициативы на внешние обстоятельства, тем самым освобождая свое моральное сознание от всякой ответственности за постигшее его жизненное банкротство. В своей публичной лекции «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр блестяще обнажает уловки носителя нечистой совести, исповедующегося перед собой: «Обстоятельства были против меня; я, конечно, стоил гораздо больше того, чего я заслужил; надо честно признаться, что меня обошла большая любовь и большая дружба, но это потому, что я не встретил на своем пути мужчины или женщины, которые были бы достойны меня; я не написал хороших книг, потому что не располагал временем для их сочинения; у меня не было детей, которым бы я мог посвятить себя, потому что я не встретил человека, с которым я бы мог связать свою жизнь. Стало быть, во мне остались совершенно нетронутыми и без всякого реального применения совокупность предрасположенностей, склонностей и возможностей, которые и сообщают мне значимость, ибо последнюю нельзя вывести

из простой последовательности моих действий» [Sartre, 1993: 45]. Субъект этой ламентации лжет себе и верит, вернее, старается убедить себя в том, что его ложь есть чистая правда. Он одновременно и обманщик, и обманутый: в качестве обманщика он знает то, что скрывает от себя в качестве обманутого. Он подозревает, что его аргументы не имеют достаточной моральной силы, чтобы устоять перед разоблачениями. Ведь в основе данного рассуждения лежит, по сути дела, провиденциалистское истолкование человеком собственной судьбы. Согласно такой логике, человек слишком много берет на себя, полагая, что он может нести ответственность за ход своей жизни. Для сартровского субъекта человек в своих возможностях в подлинном смысле есть то, кем он будет, а то, кем он был и есть, — это уже упущенные шансы, вину за которые он возлагает не на самого себя, а на всемогущие обстоятельства.

Другой извращенной формой манифестации признания является сервильность — бегство от личной независимости путем принижения собственного достоинства, которое «продается» в обмен на холуйскую услужливость. Это добровольное моральное рабство Кант считал достойным презрения, ибо тот, кто превратился в червя, не должен жаловаться на то, что его раздавили. Привычка вести себя подобострастно перед вышестоящими лицами нередко переносится с формальных отношений на неформальные и даже на дружеские связи. Будучи заложником собственного сервильного сознания, ввевшегося в его плоть и кровь, холуй чувствует себя обескураженным и растерянным, когда никто и не просит от него лакейского обхождения. Примечателен в этом отношении рассказ А.П. Чехова «Толстый и тонкий». Два друга детства встретились на железнодорожном вокзале после многих лет разлуки. Оба заметно взволнованы этой случайной встречей, «...троекратно облобызались и устремили друг на друга глаза, полные слез». Потом, как водится, началась

беседа, перемежающаяся радостными восклицаниями и нежными воспоминаниями некоторых эпизодов далекого детства, — до тех пор, пока не начались расспросы: как ты теперь живешь? где служишь? до какого чина дослужился? Тонкий кратко рассказал о себе, а потом спросил своего приятеля: «Ну, а ты как? Небось уже статский? А?» И когда толстый ответил: «Нет, милый мой, поднимай повыше ... Я уже до тайного дослужился ... Две звезды имею», тонкий от такого известия вдруг побледнел и окаменел. Как огромный удав своим взглядом гипнотизирует бедного кролика, так и высокий гражданский чин толстого произвел магический эффект в душе мелкого чиновника. Неожиданно произошло резкое замешательство. Не в силах скрыть раболепное смущение, тонкий пролепетал: «Я, ваше превосходительство ... Очень приятно-с! Друг, можно сказать, детства и вдруг вышли в такие вельможи-с! Хи-хи-с!». Но толстый продолжает видеть в тонком приятеля, и ему совершенно неважны в этот момент свой высокий чин и низкий ранг тонкого; он пытается уменьшить психологическую дистанцию между собой и своим бывшим другом: «Ну, полно! ... Для чего этот тон? Мы с тобой друзья детства — и к чему тут это чинопочитание!». Для толстого тонкий продолжает оставаться старинным приятелем, другом детства, воспоминание о котором окрашивает розовым светом умиления и личность тонкого. Толстый, конечно, отдает отчет в своем превосходстве, но в этот момент оно не имеет для него никакого значения; он отодвинул его на задний план в своей сердечной расположенности к приятелю. Но проклятая сервильная привычка мелкого чиновника не позволяет преодолеть угодливое почтение к вышестоящему по рангу; тонкий мгновенно взвесил свой статус и статус своего собеседника и, несмотря на просьбу друга детства, не смог подавить в себе червя лакейской услужливости. «Помилуйте... Что вы-с... — захихикал тонкий, еще более съеживаясь. — Милостивое внимание вашего превосходительства... вроде

как бы живительной влаги...». Толстый сделал еще одну попытку разбить иерархическое отчуждение и направить внимание тонкого в русло воспоминаний детства, «...но на лице у тонкого было написано столько благоговения, сладости и почтительной кислоты, что тайного советника стошнило. Он отвернулся от тонкого и подал ему на прощанье руку» [Чехов, 1988: 33].

Если признание предполагает легитимацию личных достижений и атрибутов его носителя, то презрение, напротив, тяготеет к тому, чтобы акцентировать внимание на низких индивидуальных качествах или развенчать высокий социальный статус, который человек неоправданно занимает в обществе. Презрение морально оправданно, если оно направлено на возбуждение стыда в сознании индивида, неспособного хранить собственное достоинство и опускающегося до непозволительного унижения, или, наоборот, на осмеяние либо обличение бессовестной наглости сильного, попирающего волю слабого. Но существует другой тип презрения, который не может быть морально оправданным. Он проявляется, например, в пренебрежительном отношении высшего лица к низшему и выражается в хвастливой демонстрации своего высокого статуса, богатства и достижений. Речь идет о заносчивости и высокомерии человека, который имеет о себе слишком высокое мнение в силу своей принадлежности к привилегированной социальной категории и который не считает нужным выражать формальное уважение или хотя бы вынужденное снисхождение по отношению к низестоящим людям. Этот тип презрения направлен на поддержание социальной иерархии, статуса и самоуважения его носителя путем унижения других. Презрение к низестоящим, которое демонстрирует сильный мира сего, призвано убедить и утвердить их в том, что они — люди второго сорта. С другой стороны, это презрение приносит высшему удовлетворение от сознания собственного превосходства. Таково, например, презрение помещика

к крестьянам, аристократа к слугам, капиталиста к рабочим. С точки зрения вышестоящих, нижестоящие — лакеи, рабы, трудящиеся — не заслуживают других чувств, кроме высокомерного равнодушия или снисходительного пренебрежения. Сам факт существования последних, конечно, признается, но лишь для того, чтобы, приняв их существование к сведению, больше не фиксировать на них никакого внимания, то есть фактически им отказывают в *признании утверждения*, во всяком случае в утверждении в социально значимых сферах или делах, которые резервируются исключительно для привилегированных классов или сословий. Конечно, вышестоящие могут общаться с нижестоящими с известной долей учтивости и даже испытывать к ним чувство привязанности (какое, например, питает Гринев из «Капитанской дочки» А.С. Пушкина к своему верному дядьке Савельичу); это отнюдь не исключает убеждения, что нижестоящие должны *знать свое место* и не высовываться там, где речь идет о серьезных вопросах. Это презрение, выражаемое путем демонстрации равнодушия, отнюдь не исчезает в демократическом обществе, а сохраняется в некоторых его специфических контекстах, особенно там, где речь идет о взаимодействии лиц, принадлежащих к различным иерархическим стратам.

Презрение, направленное *сверху вниз*, дополняется презрением, идущим *снизу вверх* и выражающимся в том, что представители низших слоев замечают, что вышестоящие лица не обладают должными качествами, которые требует их статус и отсутствие которых они нередко стремятся спрятать под маской самонадеянности или надменности. Несмотря на то что презрение снизу вверх открывает нижестоящим возможность осознать определенное превосходство над вышестоящим, они не могут не понимать, что в глазах других и даже в своих собственных глазах они занимают низшую позицию, а следовательно, уже поэтому обречены на презрение, тогда как вышестоящие, в силу своей принадлежности к верхней позиции, мо-

гут позволить себе роскошь думать, что нижестоящие им завидуют, втайне восхищаясь их высоким статусом. Если презрение, направленное сверху вниз, имеет опору в социальной иерархии и выражается в реальном богатстве, власти, успехе, то презрение, идущее снизу вверх, имеет слабую социальную и психологическую базу и носит, как правило, реактивный характер. И тем не менее этот тип презрения дает определенную компенсацию носителям низших статусов (за презрение, демонстрируемое по отношению к ним вышестоящих лиц), которая выражается не в заносчивости, а в насмешке.

Согласно американскому литературоведу Уильяму Яну Миллеру, существуют два отличных друг от друга типа манифестации презрения нижестоящих к вышестоящим. Первый выражается в том, что нижестоящие в принципе разделяют и принимают ценности, которые исповедуют вышестоящие. Низшие лишь осознают несоответствие статусу этих высших или чувствуют себя задетыми их бессовестностью, что не позволяет им выразить свое адекватное отношение к носителям власти или богатства в форме *должного* почтения. Второй тип презрения является намного более радикальным и состоит в том, что нижестоящие не разделяют ценностей вышестоящих, а считают их дураками, достойными осмеяния. Презрение к бездарности высших чинов обычно выражается в юморе, сатире, сардоническом смехе, которые не ставят под сомнение устои общественной иерархии, а подвергают критике конкретных их носителей. Юмор и смех объединяют нижестоящих в их презрении к лицемерным, неумелым, некомпетентным и чванливым господам, принижая и развенчивая их социальную и моральную значимость, низводя их до уровня простого объекта насмешки.

Презрение к ценностям, добродетелям и нормам вышестоящих выражается в стратегии, которая стремится представить их не как неуклюжих или неспособных, а скорее как клоунов или дураков. «В этом контексте, — пишет



Миллер, — ценности и добродетели власть имущих не имеют смысла, единственно, что принимается в расчет — это их власть. Насмешка, хохот, ядовитая улыбка, издевка направлены на отрицание всех форм почтительности, которые им предписываются» [Miller, 1998: 312]. Презрение, выражаемое в юморе, трансформируется в иронию и сатиру, которые беспощадно осмеивают, разят наповал и обесценивают потуги вышестоящего лица на собственную значимость. Если юмор, в сущности, имеет намерение исцелить и даже иногда включает в себя определенную долю симпатии к субъекту, подвергаемому осмеянию, то ирония и сатира язвят и ранят; если юмор милосерден и даже великодушен, то ирония и сатира не знают жалости, их цель — унижить и низвести вышестоящее лицо до полного морального и социального нуля. Когда презрение напитывается ядом, оно превращается в злобное желание любой ценой причинять ущерб своему контрагенту и обрекает его на страдание.

В аристократическом обществе типичным выражением презрения было равнодушие вышестоящих к нижестоящим; в демократическом обществе этот стиль отношения — пренебрежение или притворное игнорирование других — распространяется и на презрение, направленное снизу вверх. Слугам, официантам, уборщицам, горничным, мелким продавцам, парикмахерам и таксистам их клиенты или посетители иногда менее важны, чем последние первым. Разумеется, они заинтересованы в соблюдении минимальных правил вежливости при обслуживании покупателей и клиентов или при выполнении других служебных обязанностей в расчете на вознаграждение или на чаевые, но, поскольку они располагают собственным временем и не находятся в полной личной зависимости от своих хозяев, то никто не может обязать их сдерживать проявления равнодушия или презрения к людям, которых они обслуживают.

## **Человек ничего так не боится, как умереть непризнанным**

То, чего хотят добиться для себя многие люди, не сводится только к обретению ими политических прав или к достижению экономического благополучия, а выражается в стремлении снискать признание. Человек не только мечтает обрести наслаждение и избежать страдания, но и хочет добиться для себя признания, которое сообщает смысл его жизни и возвышает значимость его личности, и ради этого смысла и этой значимости он готов пойти на преодоление многих препятствий. Социальное признание до такой степени доминирует над нашим сознанием, что порой нам кажется, будто с изменением нашего общественного положения изменяется и содержание индивидуального бытия нашей личности. Но признание общественной значимости личности в настоящем не всегда говорит нам о ее подлинной ценности. Что исторически представляет собой человек, каковы последствия его действий и масштаб его общественного вклада — в значительной мере зависит от будущего, которое в известном смысле является цензором, оценивающим его поступки, квалифицирующим его усилия, одобряющим результаты его свершений, присуждающим ему премию или выносящим наказание в зависимости от шкалы ценности, которая превалирует в настоящем. Настоящее всегда трансформирует прошлое в свете ценностей будущего. Пршлое постоянно подвержено переинтерпретации на основе того, что создается, мыслится или о чем мечтается в настоящем. Проекты и ценности сегодняшнего дня выносят вердикт тому, соответствует ли известная фигура прошлого критериям настоящего или представляет собой изолированный фрагмент, архаический пережиток, противостоящий современным тенденциям общественного развития.

Многие исторические фигуры, признанные ныне классиками, располагали иными представлениями о масштабе

собственной значимости, опираясь на критерии общественного признания своей эпохи. Иногда случается так, что гении и герои, возведенные на этот высокий пьедестал общественным признанием будущих поколений, находясь в системе ценностных координат *своего настоящего*, даже и не подозревали, что войдут в сознание потомков именно как гении и герои. Мы знаем немало творцов мировой культуры, которые в свою эпоху жили и творили в безвестности, имели более чем скромное общественное признание и в лучшем случае мечтали сравниться в славе со своими удачливыми современниками (как, например, Ф.М. Достоевский, стремившийся достичь известности, которой тогда обладал его старший современник И.С. Тургенев), но которые тем не менее были возведены последующими поколениями на вершины Олимпа мирового признания, вошли в блестящую когорту всеми почитаемых классиков. Истории также известны и такие личности, которые по разным причинам не располагали благоприятными условиями и возможностями для реализации своих талантов и творческое развитие которых было, по тем или иным обстоятельствам, насильственно прервано. Их судьбы интригуют нас, волнуют наше воображение, так как только мы, их потомки, в полной степени способны оценить, понять и признать меру возможности развития их талантов, которые в силу различных объективных и субъективных причин остались до конца невостребованными.

Однако гораздо чаще происходит нечто совсем противоположное: мы склонны некритически признавать и неумеренно восхвалять заслуги и достижения тех лиц, которые доминируют на политическом, интеллектуальном или артистическом небосклоне современности. В течение многих десятилетий, например, мы *клялись* Марксом и Лениным. Нам вменяли в обязанность ссылаться на основоположников «научного социализма», да и мы сами охотно обращались к их трудам, воспевали их мудрость, их

способность к научному предвидению, строгость их методологического анализа и их высокие нравственные качества. Затем, после краха реального социализма, их имена мало-помалу потускнели. Наступила эпоха переоценки ценностей, и «цензор» исторического признания сверг эти фигуры с пьедестала небожителей и низвел до уровня, в лучшем случае, выдающихся мыслителей и политиков, но и не более. Кстати, сам Маркс однажды сказал, что «мертвый цепляется за живого». И это действительно так, равно как и наоборот: живой не был бы живым, если бы он, в свою очередь, не «цеплялся» за мертвого. Человек, лишенный исторической памяти и отвергающий какую-либо приверженность традициям, — это выскочка, который не признает никакого родства с прошлым, хотя в реальности живет на ренту с духовного капитала, завещанного его предками. Но, с другой стороны, живой перестает быть живым, превращаясь в догматика или схоласта-начетника, когда он оказывается полностью зависимым от мертвого. Живой — не только должник, но и творец, и это его качество проявляется, между прочим, в том, что он способен выбирать и переосмысливать в свете запросов и потребностей современной эпохи научный и художественный материал предшествующих поколений.

Открытость, неопределенность и известная неуверенность в будущем составляют предпосылку нашего бытия в настоящем (несмотря на то, что наше сознание стремится преодолеть эту неопределенность посредством доверия, которое сообщает трем временным модусам стабилизирующую преемственность), ибо идея завтрашнего дня влияет на то, как мы видим свое прошлое и настоящее. Агенты истории также испытывали в свое время доверие, неуверенность и надежду по отношению к *своим* будущим возможностям, которые для нас находятся уже в прошлом. Некоторые из этих возможностей вошли в тело истории, реализовались, тогда как другие — и, вероятно, большинство из них — не осуществились, хотя могли бы

осуществиться. И мы это знаем, между тем как для наших предков эти возможности были покрыты тайной. Именно благодаря историческому знанию мы с полным основанием утверждаем, что располагаем большими сведениями о прошлом человечества, чем оно знало о себе *в своем настоящем*. Мы имеем несомненные преимущества перед историческими агентами прошлого: нам известны не только их планы и проекты, но и конкретные результаты, связанные с их реализацией в последующих событиях. Поэтому мы можем с большей точностью оценить их начинания и свершения, установить причины их неудач или просчетов, ибо пользуемся информацией не только об их настоящем, но и обо всей их жизненной траектории, включая их неизбежный финал.

Символическая функция увековечения существования человека за пределами его смерти, а стало быть, и признания его будущими поколениями — отнюдь не исключительная прерогатива одной лишь религии; культура также наделяет нас символами *бессмертия*, что сообщает нам определенное облегчение и дает утешение, избавление от экзистенциальной тоски, причиняемой нам сознанием своей онтологической незначительности. Можно сказать, что творческое увековечение себя в соответствующих формах культуры является, в сущности, компенсацией страха человека перед полным исчезновением в грядущем небытии. В определенном отношении культура возводит символические препятствия на пути, ведущем человека к смерти. Как пишет американский антрополог и психоаналитик Эрнест Беккер, «сама культура является священной; она есть “религия”, которая увековечивает своих членов. В этом смысле культура представляет собой нечто “сверхъестественное” и в конечном счете преследует одну цель: возвысить человека над природой, укрепить его в идее о том, что его жизнь имеет большую значимость, чем бытие физических вещей» [Becker, 1992: 22]. Перед лицом угрозы смерти человек иногда проходит через метафизиче-

ский искус: он спрашивает себя: неужели я пришел в этот мир лишь для того, чтобы исчезнуть навсегда и не оставить после себя никакого следа? Человека пугает мысль о предстоящем уходе из бытия, но, пожалуй, еще большую тоску на него наводит мысль о том, что он может умереть существом незначительным. Не иметь никакой надежды быть общественно признанным иногда ему кажется хуже печали, порожденной мыслью о неизбежности грядущего небытия.

В повседневной жизни, когда мы отсылаем смерть на периферию своего сознания или отодвигаем ее в неопределенное будущее, то поневоле склонны рассматривать себя в качестве центра вселенной, хотя в действительности это далеко не так. Существовать — значит находиться в огромном мире, в котором все мы являемся только небольшими частицами бытия. Близость смерти может заставить нас осознать эту иллюзию — иллюзию, без которой, однако, никто и никогда не смог бы ощутить свою собственную значимость. «Когда пробуждается и увеличивается чувство реальности, — пишет Эрнст Тугендат, — то наступает раскол: мы понимаем, что вселенная находится перед нами и что мы должны привести свои желания в соответствие с ней. Но для нас наши желания продолжают быть чем-то решающим, мы продолжаем цепляться за этот микрокосмос, ибо утратили бы способность жить, если бы не оказывали сопротивления границам, налагаемым на нас реальностью. Любое стремление отличиться, любая творческая деятельность, любая забота, равно как и всякое удовлетворение от сознания собственной значимости и собственного счастья, предполагают центрированность на самом себе и сопряжены с риском отчаяния» [Tugendhat, 2002: 179–180].

Что произойдет, если человек утратит центрированность на своем *Я*? Наверняка исчезнет терзающее его беспокойство, которое побуждает его к деятельности, самоутверждению и к достижению общественного признания.

Если все это исчезнет, то человек будет довольствоваться только тем, что он собой представляет, и снова вернется в границы, нарушенные его одержимостью заслужить признание. Если он перестанет рассматривать себя как центр своего собственного Я, то в нем и следа не останется от бывшего стремления к признанию, которое и делает его отличным от всех других земных существ. Но будет ли он тогда сознавать себя *человеком*? В лучшем случае он превратится в растение, наделенное сознанием. Узники общественного мира, если мы бежим из его плена, то какой смысл имеет тогда наша деятельность, а главное, для кого? Отлет от мира чинит помехи нашей воле к самореализации, к соревнованию с волями других людей. Играть в уединение, если человек к этому не предназначен, очень опасно: он рискует утратить в одиночестве нечто большее, чем стимулирующий недостаток, необходимый для деятельности, направленной на обретение признания.

Смерть — это трагическое откровение, в частности, потому, что она проливает новый свет на значение действий умершего, которые ранее нам казались не вполне понятными, а самое главное, смерть дает возможность полнее представить меру значимости ушедшей от нас личности, адекватнее оценить ее масштаб и ее роль в сцеплении исторических событий. Отсюда следует, что общественное признание человека — это не только итог его действий и намерений в настоящем, но и результат всей предыдущей траектории, которая иногда находит свое завершение только по ту сторону его жизни.

Согласно Хайдеггеру, человек представляет собой существо онтологически раздвоенное, а потому обреченное на бытие в нестабильной и проблематической форме, которую немецкий философ именует «экзистенцией». В этом смысле смерть представляет собой самую специфическую возможность нашего опыта, ибо она взыскует то, что является в нас единичным и неповторимым. Именно благодаря смерти мое существование становится подлин-

но *моим*. Эта интимная истина представляется *подлинной*, но она — не аподиктическая очевидность того, что нам явлено «перед нашими глазами». Уверенность в смерти не может быть предметом простого расчета на базе сведений о чьей-то кончине, и вообще, как пишет Хайдеггер, смерть «не принадлежит к постепенному порядку очевидности, находящемуся перед глазами» [Heidegger, 1988: 289], по той простой причине, что она никогда не является для нас нашей собственной смертью. Она выступает как самая интимная наша возможность потому, что затрагивает самую суть нашего существования, изолируя нас в самих себе. Одновременно смерть нельзя опередить, потому что она есть последняя граница нашего бытия, которое аннигилирует самое себя. Предвосхищение человеком собственной смерти вырывает его на какое-то время из-под власти анонимной диктатуры обезличивающего его бытия и открывает ему собственную экзистенцию. Это предвидение доступно нам тогда, когда мы переживаем состояние тоски, в котором нам открывается присутствие ничто как «возможной невозможности», обычно маскируемой повседневными заботами. Тоска представляет собой амбивалентное состояние, ибо притягивает к себе и одновременно ввергает в ужас. Человек, охваченный тоской, приходит в отчаяние от сознания неминуемой встречи с ничто. Нацеленный на будущее, он постоянно обгоняет свое настоящее и только перед лицом смерти понимает, что его трансценденция есть ничто.

Уход из жизни значимого для нас человека сопровождается чувствами скорби и печали, в основе которых — осознание невозполнимости утраты и постижение смерти другого как горизонта собственной возможности. Перед лицом смерти мы отчетливо понимаем, что жизнь каждого из нас не может быть передана другому. Свою жизнь можно отдать за своего ближнего, но ее нельзя передать другому, каким бы дорогим он для нас ни был. Утрата становится невозполнимой тогда, когда умирает человек,



причастный к нашей жизни, и этот уход в небытие близкого человека ощущается нами как обеднение нашей собственной жизни, как утрата частицы нашего бытия. Возможно, именно поэтому смерть производит на нас столь странное впечатление чего-то недосказанного и, если угодно, неестественного. Разумеется, речь не идет здесь о каких-то религиозных мистериях, а тем более о фактах, противоречащих естественным законам природы. Источник внутреннего переживания печали, скорби, тоски, порожденных смертью значимого для нас человека, какой бы закономерной ни была его кончина с точки зрения естественного развития жизни, в конечном счете коренится в осознании его неповторимой уникальности. Конечно, привычка и здравый смысл услужливо нам подсказывают уместные в таких случаях объяснения: роковое стечение обстоятельств, преклонный возраст, неизлечимая болезнь. Однако — и в этом состоит парадоксальность наших переживаний — аргументы, буквально принуждающие нас к пониманию неотвратимости смертного часа, не могут до конца заглушить в нашем сознании стойкого чувства чужеродности и злонамеренности смерти. Смерть не укладывается в голове. Ее прихода часто ожидают, однако воспринимается она почти всегда как щемящее чувство утраты, как неожиданность. Переживая трагедию смерти дорогого нам человека, мы не только испытываем чувства одиночества, бесприютности и сиротства, но и ощущаем вину перед ним. Мы, пусть на какое-то время, счищаем с себя все фальшивое, наносное и стараемся о себе — живых — говорить предельно искренне и откровенно, так, как говорят на исповеди, ибо он, мертвый, как нам кажется, нас «слышит» и нас «судит».

Трагическая непоправимость утраты переживается нами намного острее и глубже, когда значимый для нас человек внезапно умирает в расцвете своих физических сил и духовных способностей. Эта преждевременная смерть обычно воспринимается нами как непостижимая

нелепость, чудовищная бессмысленность или коварный умысел злой судьбы. Однако, приняв необратимость течения жизни, непреложность свершившегося, каким бы, повторяем, абсурдным оно ни было, наше смятенное сознание начинает продуцировать совершенно другой мотив: оно оценивает смерть не только как что-то случайное, акцидентальное, но и как своего рода трагическое откровение, которое вносит определенную смысловую упорядоченность в череду поступков умершего, проливает свет на его действия, ранее казавшиеся непонятными. Именно перед лицом смерти человек прозревает то незнакомое и таинственное, что овладевает им тогда, когда все близкое и привычное уходит куда-то в сторону. Вот почему печаль — это не только переживание тягости, но и смутное открытие нового и неизвестного, что входит в нас до того, как смерть оборвет нашу жизнь.

Страх перед ничто и боязнь собственной незначительности суть обратная сторона выражения *воли к смыслу жизни*. В этой перспективе, пишет Виктор Франкл, «речь идет об отношении, совпадающем с мнением Альберта Эйнштейна, который утверждал, что человек, который нашел ответ на вопрос, связанный со смыслом жизни, является человеком религиозным» [Frankl, 1997: 112–113]. Согласно этой идее, можно говорить о нерелигиозной религиозности, о религиозности, чьим единственным «богом» является признание, составляющее фундамент смысла жизни и символически отвергающее смерть. Человек говорит себе: не может быть, чтобы я находился в этом мире только для того, чтобы в какой-то момент жизни исчезнуть без следа. К сознающему себя смертным человеку «бессмертие» не может прийти помимо его причастности к собственным делам или к делам других людей. За многие тысячелетия своей истории человечество выработало многообразные формы легитимизации *non omnis moriar* римского поэта Горация. К последним относится и культ умерших, и отождествление себя со своими потомками, и

утешение себя исторической памятью, военными доблестями, артистической славой, гордостью за великие дела, и чувство братства, объединяющее нас со всем человечеством, и всеобщее сострадание к человеческим бедам. Но прежде всего *бессмертие* — это признание, которого мы ищем у ближних и дальних сотоварищей, сограждан, коллег и соотечественников. Ведь признание, утверждающее нашу человечность, приходит к нам от них, и на нем мы основываем присущее нам желание известности, славы, *стремление к бытию* за пределами нашей земной жизни. В той мере, в какой мы стремимся к признанию, мы хотим победить время посредством времени, длиться в переходящем, достигнуть нерушимого в потоке истории.

Борьба бытия против небытия — это постоянная задача, которая не сводится к тому, чтобы просто жить, а заключается в возвышении нашего признания, а следовательно, и в возвышении значимости нас как личности. Опыт небытия, которое человек открывает в юности, — это неотъемлемая часть его духовности, и поэтому тоска, связанная с осознанием прихода небытия, конституирует осознание неповторимой индивидуальности каждого из нас. Как бы то ни было, человек не живет ради одной только жизни, а, озабоченный своим неизбежным уделом, творит, работает и мыслит, чтобы преодолеть забвение, которое несет с собой смерть, и тем самым стремится как-то оправдать свое существование во имя лучшей жизни грядущих поколений.

Невозможно полностью заглушить тоску и преодолеть скорбь, вызванные вестью о смерти значимого для нас человека, утешиться мыслью о бессмертии его дел в памяти его современников или потомков. Не может нам принести полного удовлетворения и идея Спинозы о том, что смерть, хотя и способна стереть то, кем мы были, никогда не сможет устранить сам факт нашего бытия, факт того, что мы были или продолжаем еще находиться в этом мире. И тем не менее человеку не следует абсолютизировать

вать свою смерть или впасть в паническое отчаяние от идеи предстоящего небытия; важно осознать свою сопричастность делам и мыслям других людей. Смерть отделяет умерших от живых, но одновременно она же и объединяет последних эмоциональными узами драматического братства перед неизбежной конечностью их судеб.

Смерть нашего близкого ввергает нас в скорбь, ибо наше воображение ассоциирует изменение, наступившее вслед за его смертью, с нашим осознанием этого изменения. Мы пытаемся встать в своем воображении на его место, резонно полагая, что никакая любовь, симпатия или сострадание не смогут облегчить трагическую участь умершего, за исключением, пожалуй, одного: его признания в коллективной памяти ныне живущих и будущих поколений. Мы склонны видеть в посмертном признании единственное средство, способное спасти человека, ушедшего от нас в небытие, от абсолютного забвения. Мы хотим спасти его в нашей памяти, хотя бы только в нашей памяти, что само по себе значит уже немало.

Для сознания человека ни жизнь, ни смерть не являются простыми событиями, имеющими чисто биологическое значение, а принадлежат, если так можно выразится, к символическим регистрам его культуры, которая противопоставляет атрибутам смерти — конечности, забвению, одиночеству, незначительности, равнодушию — свои хрупкие, но тем не менее энергичные вызовы, связанные с увековечением, памятью, заслугой, известностью, славой и уважением. Этот символический регистр, который Карнелиус Касториадис именует *социально-воображаемым значением*, свидетельствует о том, что человечество обладает некоторым опытом, связанным со *знанием* предстоящего небытия. Но, будучи носителем этого знания, человек, однако, не склонен легко и просто принимать этот опыт и отвечает на неспособность примириться с идеей своего небытия верой в бессмертие своей души. Религия, следовательно, означает отказ от *признания абсолютной*

*инакости*, отделяющей бытие от небытия; она отрицает абсолютную границу, за пределами которой исчезает значимость нашего земного существования, и отвергает абсурд, угрожающий смыслу нашей жизни, конституированному общественным признанием.

Человек, в отличие от других живых существ, наделен знанием собственной смерти, но одновременно ему не достает *антропологических ресурсов* для того, чтобы противостоять этому экзистенциальному знанию; он осознает неотвратимость своего финала и склоняется к сопротивлению. В нормальных условиях он старается держаться подальше от этой экзистенциальной истины, значение которой, как это ни странно, стремятся приуменьшить или опровергнуть большинство философских учений, чье главное намерение, по словам Клемента Россета, «...состоит не в том, чтобы открыть истину человеку, а, скорее, в том, чтобы заставить его забыть о ней, сделать все возможное для того, чтобы смягчить ее жестокость, и, подобно лекарству, временно приглушающему боль, подсластить опыт реальности бесконечным количеством снадобий ... которые всегда сводятся к иллюзорному изгнанию реального» [Rosset, 1994: 31]. Философы и теологи, с рвением, достойным лучшего применения, рекомендуя нам забыть о смерти или «сублимировать» наш страх перед небытием верой в загробное воздаяние, не знают того, что они советуют, ибо упускают из виду, что страх смерти — это обратная сторона признания нашей личности, которая задает смысл нашему существованию.

Каждого человека «забрасывают» в бытие не по своей воле, и жизнь нередко сопряжена с такими страданиями, что несчастному порой кажется: вместо того чтобы существовать, прозябая в отчаянии, ему было бы лучше совсем не родиться. Но что означает это *несчастье* по сравнению с *привилегией быть*? И хотя мысль о самоубийстве нередко искушает человека, сознание того, что он — существо единственное и неповторимое, ставит заслон на пути

его решения уйти из бытия по собственной воле. Жизненный опыт, который он усвоил, удерживает его от сведения последних счетов со своим Я, во всяком случае, помогает ему сделать все для того, чтобы до поры до времени это Я не утратить. Сама жизнь побуждает человека ощущать себя *избранником*, ибо он понимает, что сотни и тысячи миллионов его виртуальных сородичей, увы, не родились, хотя и могли появиться на свет, чтобы изведать *радость бытия*. Отчаянию человека, принявшему решение свести с собой последние счета, можно было бы противопоставить идею его радикальной единичности. Твоя жизнь принадлежит тебе и только тебе; и никогда, во веки веков, и нигде, ни в каком уголке бесконечной Вселенной, не появится другое существо, способное заместить твое единственное и неповторимое Я.

Последнее не означает, однако, что простое существование дает полноту переживания смысла жизни или гарантирует иммунитет против различных фрустраций, которые подстерегают нас на нашем экзистенциальном пути. Признание — это голос других внутри нас. Из непосредственного отношения нас с самими собой мы не можем вывести никакого ответа о том, чем или кем мы являемся. Из герметической замкнутости в себе мы не извлекаем никаких преимуществ, а лишь демонстрируем свою хрупкость и уязвимость, которые требуют определенной защиты. Признание — это социальная инстанция в нас, предохраняющая нас от водоворота сомнений, колебаний, излишка разъедающей саморефлексии, парализующей наши действия. Признание, если так можно выразиться, — это наша внутренняя крепость, прочности которой мы можем до определенной степени доверять. Добиваясь признания, мы преследуем жизненные цели, объединяющие нас с другими людьми, нас одушевляет уверенность, связанная с тем, что нам следует и чего не следует делать, и это предохраняет нас от внутреннего конфликта с собой. Признание нельзя свести к тому, что

фактически побуждает человека в его жизненных предприятиях. Оно предписывает человеку обязанность и требует от него активизировать его внутренние возможности, заставляет его не удовлетворяться реальным состоянием дел, а возвысится над уже достигнутым.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Достоевский Ф.М. (1982). Собрание сочинений : в 12 т. Т. 2. М. : Правда.
- Пастернак Б. (1989). Доктор Живаго. М. : Худож. лит.
- Пришвин М.М. (1960). Незабудки. Вологда : Вологод. кн. изд-во.
- Сиоран Э. (2003). Испытание существованием. М. : Республика.
- Стендаль (1978). Собрание сочинений : в 12 т. Т. 7. М. : Правда.
- Чехов А.П. (1988). Избранные сочинения. М. : Современник.
- Arendt H. (1993). La condición humana. Barcelona : Paidós.
- Becker E. (1992). La lucha contra el mal. México : Fondo de Cultura Económica.
- Berlin I. (1998). Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid : Alianza.
- Bourdieu P. (1999). Razones prácticas. Barcelona : Anagrama.
- Canetti E. (1995). Masa y poder. Madrid : Alianza.
- Frankl V. (1997). Ante el vacío existencial. Barcelona : Herder.
- Heidegger M. (1988). El ser y el tiempo. México : Fondo de Cultura Económica.
- Maslow A. (1995). El hombre autorealizado. Barcelona : Paidós.
- McNeil D. (1999). El rostro. Barcelona : Tusquets.
- Miller W. (1998). Anatomía del asco. Madrid : Taurus.
- Peter L.J. (1995). Las fórmulas de Peter. Barcelona : Plaza y Janés.
- Rosset C. (1994). El principio de la crueldad. Valencia : Pretextos.
- Sartre J.-P. (1993). El ser y la nada. Barcelona : Atalaya.
- Sartre J.-P. (2003). El existencialismo es un humanismo. México : Quinta Sol.
- Savater F. (1995). Misterios gozosos. Madrid : Espasa Calpe.
- Scheler M. (1944). El resentimiento en la moral. Buenos Aires : Rodríguez Giles.
- Smith A. (1979). Teoría de los sentimientos morales. México : Fondo de Cultura Económica.
- Todorov T. (1995). La vida en común. Madrid : Taurus.
- Tugendhat E. (2002). Problemas. Barcelona : Herder.
- Unamuno M. (1999). Del sentimiento trágico de la vida. Barcelona : Atalaya.

# Анатомия переживания надежды

## Надежда и время

Мгновение — это образ настоящего, без примеси прошлого и будущего. Сознание человека сопротивляется бытию мгновения, растворяет его в памяти или надежде, тогда как в действительности реальное время — это настоящее. И только на основе становления настоящего появляются память, надежда и даже вера в потусторонний мир. Настоящее существует, поскольку никто не может, хотя бы на мгновение, выйти за его пределы, тогда как будущее и прошлое «существуют» в нашем сознании, поскольку мы *еще* не вошли или *уже* вышли за границы настоящего. Следовательно, время — это бесконечная серия *теперь*, которое трансформирует *еще* в *уже*. Если мы уничтожим сознание, то прошлое и будущее исчезнут, а настоящее превратится в единственный модус времени.

Память и надежда — это антиподы бытия настоящего. Однако наше сознание не может сосредоточиться на мгновении настоящего и то и дело соскальзывает к мысли о будущем или к воспоминанию прошлого. С другой стороны, какой бы смутной и фрагментарной ни была наша память, какой бы хрупкой и призрачной ни казалась нам надежда, лишь опора на опыт прошлого и предвидение будущего способны создать предпосылки для понимания значения настоящего. Согласно Эрнсту Блоху, «теперь», в которое мы постоянно погружены, предстает перед нами



как нечто смутное и неотчетливое. «Теперь» — это место, в котором находится непосредственный источник переживаний; однако непосредственно переживаемое менее всего переживается. И только тогда, когда «теперь» исчезает в памяти или становится предметом надежды, оно не только проживается, но и переживается. «Теперь» — это непосредственно существующее, скрытое во тьме мгновения, и только то, что возникает или исчезает, обладает дистанцией, требуемой сознанием для его переживания. «Что» и «теперь», мгновение, в котором мы находимся, грызет нас, но само оно нами не переживается» [Bloch, 2004: 339].

Итак, только настоящее — темпоральная реальность. Парадокс состоит в том, что прошлое и будущее как эпифеномены сознания не обладают онтологическим статусом, хотя, лишь вспоминая прошлое и надеясь на будущее, человек вырабатывает понятие времени. Прошлое и будущее существуют, но не как реальность *sui generis*, а как воспоминание или предвосхищение. Именно потому, что прошлое и будущее не существуют в качестве темпоральной реальности, они зависят от сознания и воли переживающего их человека.

Жить в настоящем — отнюдь не значит распрощаться с прошлым, как это свойственно легкомысленно-беззаботному сознанию с его девизом «После нас — хоть потоп». Мудрость — это не амнезия, ибо человек не может существовать в настоящем, не обращаясь к опыту прошлого. Именно потому, что прошлое не существует, мы остро ощущаем тесную с ним преемственность, так как нуждаемся в «капитале» накопленного опыта для его использования в достижениях и открытиях настоящего и в надежде на его применение в будущем. Согласно Владимиру Янкевичу, прошлому присуще «чувство долга», но сам этот долг — отнюдь не свидетельство того, что прошлое реально существует. Отнюдь. Именно потому, что прошлое исчезло, кануло в небытие, наш долг — извлечь его из забвения, «поселить» его в настоящем, оплодотво-

рив сокровищами исторического опыта то, что мы сейчас делаем и над чем размышляем.

То же самое, *mutatis mutandis*, можно сказать и о будущем. Что такое жизнь, как не вечные заботы в настоящем, питаемые неизбывной иллюзией уменьшить их бремя в будущем. На протяжении многих столетий идея светлого будущего служила предметом романтических мечтаний, источником высоких идеалов добра, справедливости и счастья; но эта же идея нередко превращалась в ненасытного идола, на чей алтарь человечество возложило ни с чем не сравнимые жертвы. Разумеется, на будущее следует возлагать надежду, о грядущем необходимо проявлять заботу, но не потому, что оно реально существует и исторически непреложно, а, напротив, именно потому, что оно еще не наступило и, значит, зависит, хотя и в неполной мере, от того, что мы здесь и теперь о нем думаем и как практически готовимся к его осуществлению.

Абсолютизируя неодолимость поступательного развития истории, идеология историцизма впадает в идолопоклонство перед будущим, которое получает свое завершение в идее построения утопического общества. Согласно этой идее, история развивается по направлению к светлому будущему, что является само по себе благой целью и отвечает глубоким потребностям его агентов. Стало быть, императив истории обязывает каждого человека содействовать осуществлению ее законов, ибо в истории всегда побеждает тот, кто познает ее курс и, что особенно важно, умеет облегчить ее родовые муки, в которых рождается «царство светлого будущего». Этот дискурс исходит из принятой на веру предпосылки, будто проекты и идеалы «светлого будущего» обладают надвременной значимостью, то есть никогда и ни при каких обстоятельствах не исчезнут с исторической арены. «Апостолы» веры в светлое будущее требовали от своих адептов искать в борьбе за эти благородные идеалы свое высшее предназначение, полагая, что со смертью старых

борцов на смену им придут новые поколения, которые обязательно подхватят знамя своих предков и доведут их «священное дело» до окончательного триумфа. Однако, как показала сама же история, не существует гарантии того, что человек будущего, на чей алтарь его отцы и деды возложили непомерные жертвы, не подвергнет критике их жесты и поступки, которые сами они считали образцом героизма и святости.

Критика историцистского утопизма не означает, что человек не способен предвосхищать ход предстоящих событий, предвидеть перспективы развертывания различных возможностей, сопоставлять вероятность выигрыша или поражения и активно содействовать достижению поставленных целей. С точки зрения Хосе Ортеги-и-Гассета, «теперь, в любое теперь мы занимаемся решением наших будущих проблем, решением того, кем мы еще не являемся и кем мы хотели бы стать. Действие, предвосхищающее само действие, есть выражение озабоченности. Человек — это странное существо, обладающее редкой привилегией существовать в будущем» [Ortega y Gasset, 1986: 164]. Но озабоченность будущим нередко осуществляется за счет пренебрежения настоящим. Этот парадокс был подмечен еще Блезом Паскалем, который писал: «О настоящем мы почти не думаем, а если и думаем, то в надежде, что оно подскажет нам, как разумнее устроить будущее. Мы никогда не ограничиваем себя сегодняшним днем: настоящее и прошлое лишь средство, единственная цель — будущее. Вот и получается, что мы никогда не живем, а лишь располагаем жить и, уповая на счастье, так никогда его и не обретаем» [Ларошфуко, 1974: 148]. Если продолжить эту мысль, то можно прийти к заключению: человек, приносящий настоящее в жертву будущему, рожден не столько для наслаждения нынешним счастьем, сколько для переживания горечи его утраты или предвкушения радости, связанной с его предстоящим наступлением. И действи-

тельно, немало людей только и делают, что готовятся к будущему. И к этой надежде на лучшее будущее, увы, нередко и сводится весь их смысл существования в настоящем. Но если содержание настоящего полностью исчерпывается надеждой на будущее, то такое настоящее не является вполне *настоящим*. Для идолопоклонников будущего настоящее — это лишь набросок, который в будущем превратится в подлинный шедевр. Ожидая наступления этого *счастья*, они проводят свою жизнь в радужных мечтах о нем, так и не догадавшись, что желанное счастье и есть тот этюд, который они набрасывают в настоящий момент.

Нередко доблестные поступки или необычайные похождения совершаются в надежде на повествование о них в будущем. Когда мы становимся участниками или свидетелями необычайных событий, то наше удивление подогревается тем, что мы воображаем себя в роли будущих рассказчиков необыкновенных историй. Разумеется, надежда на рассказ в будущем о событии, развертывающемся в настоящем, может сообщить ему важность, но только тогда, когда это событие превратится в прошлое, мы сможем подтвердить или опровергнуть правильность сегодняшней оценки. Спешка и суета повседневной жизни нередко принуждают нас срочные дела принимать за важные, а действительно важные решения откладывать до лучших времен, которые, увы, никогда не наступят. Настоящее превращается в заложника будущего, если по любому незначительному поводу мы апеллируем к последнему. Например, сейчас я чувствую себя превосходно, но меня беспокоит, что это настроение может быстро улетучиться, и забота о сохранении радости в будущем лишает меня возможности наслаждаться безоблачным существованием в настоящем.

С другой стороны, пренебрежительное отношение к будущему способно превратить нас в праздных «курортников», не знающих, как убить свое вечное настоящее.

Человек, утративший надежду на будущее, казалось бы, может наслаждаться настоящим, но эта мысль даже и не приходит ему в голову. Настоящее, изолированное от будущего, как правило, ограничивается заботой об удовлетворении элементарных потребностей повседневного существования. Сама мысль о возможности крушения надежды в будущем способна отравить человеку воспоминание о былом счастье, которое он реально переживал в прошлом предвидении его достижения. Стало быть, наша жизнь — это надежда на встречу с будущим, которая в известном смысле подчиняет себе и прошлое, и настоящее. Однако, как бы ни был человек умудрен уроками прошлого, этого опыта никогда не достаточно, чтобы всегда находиться на высоте будущих вызовов. Может быть, поэтому в начале каждого новаторского предприятия риск неизведанности, соблазн новизны и надежда на успех перевешивают неудобства, обусловленные затратой дополнительных усилий и ненадежностью ожидаемых результатов. Иногда только дерзание, исполненное надежды на осуществление заветной цели, способно примирить человека с превратностями судьбы, подстерегающими его на пути ее осуществления. Стало быть, человек не может пребывать в состоянии непрерывного довольства собой, не возлагая надежды на будущее и не пытаясь преобразовать свое настоящее. Если бы человек всегда жил в полном согласии с самим собой, то он никогда бы не употреблял глаголов в сослагательном наклонении, ни о ком бы не заботился, ни к чему бы не стремился, ни на что бы не надеялся и ни о чем бы не мечтал — словом, он жил бы в блаженстве ангельского идиотизма. Но для того, кто ничего не ждет и ни на что не надеется, воспоминание о прошлом и монотонное восприятие настоящего и есть то, что предстоит пережить в будущем.

## Надежда и тревога

Переживание будущего выражается в таких понятиях, как доверие, вера, надежда, мечта, страх, неуверенность, тревога, растерянность, разочарование, фрустрация, отчаяние, смирение, причем надежда и сопутствующая ей тревога являются осью, вокруг которой вращаются все остальные аффективные чувства. Можно сказать, что у надежды и тревоги «матери» разные, зато «отец» — общий, и зовется он риском. И тем не менее надежда — это не только риск, но и предчувствие радости, связанной с возможностью достижения будущей цели. Если бы надежда воспринималась только как риск, а не как предвкушение успеха, то в мире, наверное, обитало бы меньше разочарованных, хотя сама надежда, вероятно, утратила бы значение стимула в осуществлении будущих целей. Надежда — это «агент» будущего в настоящем: она дарит нам ощущение радости в связи с ожиданием реализации наших желаний; впрочем, сами эти желания могут оказаться неосуществимыми или осуществимыми только частично. Эрнст Блох полагал, что надежда — это предвосхищение *еще-до-сих-пор-неосознанного*, того, что находится в настоящем, но уже предчувствует будущее. Немецкий философ утверждал, что предвосхищение еще не достигнутого — важное свойство сознания человека, которое, исходя из ставшего и явленного, предвосхищает становящееся и непроявленное.

Итак, зададимся, наконец, вопросом: что же такое надежда? Во-первых, надежда — это желание, лишенное того, что могло бы его сейчас удовлетворить. Во-вторых, надежда — это желание, о котором мы достоверно не знаем, осуществится оно или нет. Кто лелеет надежду, если ему точно известно, что желаемое наступит? И наконец, в третьих, надежда — это желание, реализация которого не вполне зависит от намерений нашей воли. Мы не всегда можем и не вполне знаем, а потому — надеемся и

одновременно тревожимся в связи с тем, что наша надежда, возможно, не сбудется. Спиноза даже считал надежду выражением «бессилия души». И тем не менее жизнь человека невысказима без надежды хотя бы потому, что будущее всегда открыто навстречу новым возможностям.

Какими бы твердыми ни были наши намерения осуществить поставленную цель и какими бы предусмотрительными ни были наши планы, мы никогда не можем быть абсолютно уверенными в том, что наши цели и намерения полностью совпадут с конечными результатами. Можно предположить, что если бы в своих планах и проектах мы могли полностью предвидеть результаты собственной деятельности, то, вероятно, по силе своей проникающей способности сравнялась бы с провидением Бога. Но даже сам Всевышний, создав первого человека, увы, допустил серьезный промах, поскольку не сумел предусмотреть всех печальных последствий его будущего грехопадения.

Надежда и тревога идут на расстоянии друг от друга, когда ожидают большого преимущества в случае выигрыша и боятся небольшой неприятности в случае проигрыша, как это, например, случается в лотерее. А иногда они идут «в обнимку», когда боятся худшего — например, возможности умереть — и надеются, как на чудо, на возможность выздороветь. Достигнутая цель кладет конец надежде, одушевлявшей ее осуществление, но новая цель рождает и новую надежду, которая черпает свое вдохновение в возможности реализации будущего проекта и в ностальгии по поводу ушедшей в прошлое радости.

Мы не можем лелеять надежду на то, чем мы располагаем, но часто мы хотим сохранить то, чем уже обладаем. Стало быть, Платон не прав, утверждая, что всякое желание — это стремление получить то, чего нам не хватает. Нельзя отождествлять желание и надежду, ибо не всякое желание выражает нехватку. В действительности нехватка и желание ее восполнить свойственны надежде, которая, будучи одним из модусов желания, полностью его собой

не исчерпывает. Возможность — это необходимая предпосылка для возникновения надежды, но только желание превращает надежду в достаточное условие ожидания ее осуществления, которое, увы, может и не произойти. Желание удержаться в пределах возможного, делая нас реалистами, не всегда предохраняет от неудовлетворенности, которая выталкивает нас из круга реальных забот в сферу грез и мечты.

Многие наши эмоции связаны с будущим, но только любовь может быть названа *аффектом надежды*. Но этот аффект — не слепое упование, а, скорее, трепетное предчувствие, ибо какой бы лучезарной ни была надежда влюбленного на будущее счастье, он понимает, что оно зависит не только от его желаний, но и от ответного чувства предмета любви. Влюбленность, особенно на начальном этапе своего развития, когда зарождающееся чувство еще не окрепло и не отлилось в устойчивую конфигурацию доверия, пронизана трепетом ожидания. Каждая встреча с любимым человеком — источник огромной радости, и, наоборот, его отсутствие вызывает беспокойство и тревогу. Вот типичная сцена: влюбленный ждет свою возлюбленную, и время тянется для него мучительно медленно. Он томится смутным предчувствием, сгорает от нетерпения, лихорадочно считает секунды. Если возлюбленная задерживается, влюбленный покрывается холодным потом, становится бледным, его посещают мрачные мысли; затем тревога переходит в отчаяние и наступает тоска: «Возлюбленная не пришла — значит, она меня не любит». Иногда влюбленный притворяется, будто он занят другим делом и никого не ждет. Но все его уловки напрасны: влюбленный приговорен ждать и терзаться надеждой. Перефразируя изречение Декарта, можно сказать: «Я надеюсь и жду, следовательно, я влюблен».

Как конститутивный атрибут бытия человека надежда играет ключевое значение на всех этапах его развития — от рождения и до смерти. Можно сказать, что смерть —



это трагедия уже потому, что люди, как правило, умирают раньше, чем угасает их надежда на жизнь, а тем более на наслаждение ею. С другой стороны, как это ни парадоксально, но человек, сводящий последние счета с собственной жизнью, также питает надежду: он надеется на освобождение от отчаяния, на которое его обрекают перипетии его незаладившегося существования.

Будущее — это то, чего еще нет, но что может произойти, когда оно превратится в настоящее. Завтрашний день придет, в этом нет и быть не должно никакого сомнения. Другое дело, каким окажется этот день — солнечным или дождливым, веселым или печальным. А может случиться, что когда этот день наступит, то уже не останется никого, кто мог бы его встретить? Ведь будущее — это загадка, вероятность, которая может быть такой, а может быть и иной. И это открывает перед нами надежду, достижение которой только отчасти зависит от нашей воли, ибо какой бы железной ни была воля, она не способна раз и навсегда устранить побочные нежелательные эффекты, а стало быть, и предотвратить вероятность отклонения достигнутых результатов от намеченных целей. Вечный парадокс: если будущее распахивает перед нами новые возможности, то прошлое заставляет нас глубже осознавать причины невозможности осуществления этих возможностей. Завтра непременно придет, но наступит оно в качестве сегодня, и не исключено, что проза сегодняшнего дня похоронит романтику надежды, которую вчера мы лелеяли на завтра.

В каждое мгновение мы находимся в *теперь*, но надежда делает его не вполне пригодным для обитания, «вытalkingая» нас из настоящего в будущее в предвкушении достижения чего-то лучшего или в стремлении сохранить или упрочить однажды приобретенное. Когда надежда на достижение желаемого подвергается угрозе, мы боремся против препятствий, мешающих реализации поставленных целей. А когда угроза превышает наши возможности обрести желаемое, то возникает чувство растерянности, страха

и отчаяния. Существование человека немислимо без обуздания угроз, порожденных вторжением в настоящее неизвестного будущего. Как существо телеологическое человек не может жить, не ставя перед собой целей и не лелея надежды на их успешную реализацию. Можно сказать, что предрасположенность к осуществлению цели предшествует последней, ибо сама цель рождается потому, что *телос* имманентно присущ человеческой экзистенции.

Окрыленный надеждой, человек действует, но его действия всегда протекают в конкретной ситуации, которую он должен принять во внимание, чтобы эффективнее осуществлять свои цели. Стало быть, в целеполагающей деятельности следует различать два момента: первый направляется нашим сознанием, способностями и волей, а второй зависит от развертывания внешних событий, от игры случайности, от благоприятного или неблагоприятного расклада обстоятельств. Каким бы ясным и предусмотрительным ни было наше сознание, какой бы твердой и гибкой ни была наша воля, какими бы разносторонними и изощренными ни были наши способности, они не могут полностью вытеснить надежду по той простой причине, что мы не в состоянии вычислить всю гамму возможных обстоятельств и, прежде всего, появление непредвиденных событий и их возмущающего влияния на осуществление намеченной цели. Во временной зазор, отделяющий цель от результата, нередко вклинивается случайность, которая развенчивает иллюзию полного торжества воли над будущим и не позволяет полностью устранить из переживания последнего разочарование и отчаяние — этих непослушных детей надежды.

Надежда — это успокоительное снадобье, не позволяющее нам стать жертвами агрессии сегодняшних забот. Но нередко надежда и опьяняет, что мешает ее носителю предвидеть опасности, притаившиеся в будущем. С другой стороны, предвкушение радости, свойственное надежде, предается забвению намного быстрее, нежели цель, воплотившаяся

в конкретный результат. Например, вчера я с нетерпением ожидал прихода радостного события, а сегодня переживаю с ним встречу. Через некоторое время событие и страстное ожидание его прихода исчезнут в прошлом и будут храниться в моей памяти, которая (и в этом заключается парадокс) больше склонна вспоминать реальное событие и меньше — ту страстную надежду, с которой я мечтал его встретить, хотя в действительности все обстояло совсем иначе. Достигнутый результат, ставший чем-то привычным, заслоняет в памяти человека, лелеявшего надежду, романтику ожидания и предвкушение счастья. Но нередко удовольствие от предвкушения осуществления будущей цели затмевает радость, связанную с достигнутым результатом, либо потому, что сам этот результат оказался скромнее возложенных на него ожиданий, либо потому, что надежда невольно преувеличила возможности будущего свершения. Кто надеется только на лучшее, тому психологически трудно перестроиться на подготовку к встрече с худшим. Даже намерение удержаться в пределах возможного, делая нас реалистами, не всегда предохраняет от чувства неудовлетворенности. Можно предположить, что человек был бы лучше подготовлен к превратностям собственной жизни, если бы он не слишком уповал на будущее и умел поставить предел, предотвращать перерастание надежды в иллюзию. Однако стоическое отношение к жизни, смягчая отчаяние, далеко не всегда избавляет его носителя от горечи разочарования.

Время повседневных забот мешает взрослым удивляться жизни, тогда как детям неведомо беспокойство о завтрашнем дне, и это сообщает им радость просто жить в этом мире. Стало быть, доверчивое ожидание, беззаботность — это легкокрылая надежда. С точки зрения испанского философа Педро Лаина Энтральго, «жить “беззаботно” — значит ожидать наступления будущего, спокойно и радостно доверять тому, что наши надежды, связанные с безоблачным ожиданием грядущего, благополучно осу-

ществятся» [Lain Entralgo, 1962: 555]. Но существование безоблачного мира детства возможно только благодаря неустанной заботе взрослых. В отличие от ребенка, зрелый человек обладает опытом, представлением о скорости течения соответствующих процессов и, прежде чем начать какое-либо предприятие, прикидывает заранее, какие затраты времени потребуются на его осуществление, и это, несомненно, умеряет нетерпение надежды на реализацию желаний. Мир неподатлив нашим намерениям, и требуется немало терпения, прежде чем затраченное время начнет приносить свои долгожданные плоды. Можно сказать, что терпение — это «банка законсервированной надежды», которую надо уметь вовремя «открыть и съесть», иначе она «взорвется» от отчаяния или «закиснет» от скуки. Стало быть, терпеливое ожидание и трезвый учет времени, необходимые для осуществления поставленных целей, — неотъемлемый атрибут жизненной зрелости. Конечно, человек может ничего не делать, но, увы, он не может устранить последнее препятствие на пути полного безделья — перестать заботиться о поддержании собственного существования. Только превратив надежду в заботу, человек способен осуществить поставленную цель, хотя далеко не всегда именно ту, на которую он первоначально надеялся. Вчерашний день награждает нас опытом, завтрашний — надеждой, а сегодняшний — заботой, остужающей горячее нетерпение надежды холодной трезвостью опыта.

## Доверие

Надежда и ожидание включают в себя обещание и обязательство. Например, когда я о чем-то спрашиваю своего собеседника, то тем самым налагаю и на себя обязательство дожидаться от него ответа, а если собеседник мне что-то обещает, то я надеюсь, что он и себя свяжет

данным мне словом. Рождая доверие, обещание делает нашу жизнь более предсказуемой, предохраняет от соблазнов утопической мечты и не дает скатиться в «болото» разочарования. Коллизии, связанные с ожиданием, превратившимся в доверие, возникают в случае, когда обещание по каким-то причинам не выполняется, и тогда мы начинаем испытывать тревогу, которая помогает мобилизовать нашу волю и направить ее на предотвращение препятствий, связанных с возможным провалом наступления ожидаемого. Как доверие, так и надежда предвосхищают будущее, но, в отличие от надежды, доверие более оптимистично: оно смотрит в будущее, как если бы последнее было предсказуемо, устойчиво и надежно. Основная функция доверия — «приручение» времени, снижение риска, связанного с непредсказуемостью будущего: ведь последнее всегда чревато гораздо большими возможностями, нежели те, которые осуществляются в настоящем. Человек обречен жить в настоящем и «сосуществовать» с непредсказуемым будущим, которое он хочет сделать надежным и предсказуемым. А поэтому он должен уменьшать, «подстригать» неопределенность времени «ножницами» доверия к тому, что будущее может оказаться совместимым с настоящим. Выразить доверие — значит предвосхитить будущее, показать, что, несмотря на всю неопределенность, оно не только заслуживает надежды, но и может быть надежным. Стало быть, доверие стремится свести неуверенность к минимуму, сделать надежду как можно более обоснованной.

Доверие — это ставка, сделанная из настоящего на будущее с опорой на опыт прошлого. И эту ставку мы делаем не только в расчете на собственные способности и умения, но и в надежде на способности и умения тех лиц, которых мы облачаем своим доверием. Однако в этой ставке мы можем и проиграть — стать жертвой невыполненных обещаний. Доверие — это важный регулятор совместной жизни людей, ибо в основе всех общественных

отношений лежит доверие, вера в то, что каждый человек выполнит свои обязательства в соответствии с предписанными ему социальными ролями. Играя предписанные ему роли, человек не только демонстрирует качества, требуемые сценарием, но и подчиняет свои действия ожиданиям лиц, причастных к кругу его деятельности и признающих его способным выполнить обязанности, вменяемые ему его ролью. Доверие, которым облачают исполнителя социальной роли, повышает уверенность в том, что будущее можно сделать в достаточной мере предсказуемым. Стало быть, способность человека выполнять определенные действия в настоящем, ожидание от него этих действий и возложенное на него доверие являются средством обуздания возможных угроз и опасностей, порождаемых вторжением в настоящее неизвестного будущего.

В основе всех общественных отношений лежит доверие, уверенность в том, что человек не злоупотребит своей свободой, выполнит свои обязательства и его действия будут отвечать тем ожиданиям, которые вменяются ему его социальными ролями. Доверие основывается на мотивации, последний корень которой находится в субъекте, в его способности контролировать возмущающий потенциал своей свободной воли. Но действие человека в соответствии с предписанными ему институциональными ожиданиями еще не образует прочного основания, на котором могло бы возникнуть личное доверие. Чтобы последнее могло появиться, человек должен пройти испытание в ситуациях, сопряженных с риском потери к нему доверия. Для закрепления прочных межличностных отношений, облеченный доверием должен иметь возможность, по крайней мере теоретически, злоупотребить ожиданиями доверяющих ему лиц. Более того, настоящее доверие возникает только тогда, когда человек строго соблюдает обязательства, которыми его облачают «кредиторы доверия», оставляя в стороне собственные интересы или даже жертвуя ими. Такая жертва может служить залогом

прочных отношений, если доверие будет представлено как упущенная возможность, а не только как временная отсрочка предательства.

Человек восходит на вершину своих дарований, и теперь все ожидают от него полного раскрытия его способностей, не позволяя ему расслабиться. Это ожидание и есть истинная плата за доверие к его заслугам. Когда такому человеку приписывают высокие качества, то что-то изнутри говорит его сознанию: «За работу, не расслабляйся, не останавливайся на достигнутом, в противном случае тебе грозит потеря доверия». Действительно, если по каким-либо причинам обещание не выполняется, то доверие ставится под сомнение или отнимается у его носителя. Может быть, поэтому в переживании доверия, которым нас облачают другие, наряду с радостью торжества иногда присутствует и некоторая доля смущения, ибо когда мы не очень уверены в собственных силах и боимся не оправдать ожиданий других, то заранее ощущаем стыд, который и побуждает нас не отступить, а прилагать максимум усилий, чтобы удерживаться на высоте однажды завоеванного. Когда мы опускаемся ниже этого уровня, то предвидим разочарование со стороны значимых для нас лиц в связи с утратой возложенных на нас ожиданий и резонно опасаемся возможной потери их доверия.

Доверие базируется не только на ожиданиях, предъявляемых к способностям и заслугам конкретных людей, но и на признании ответственности институтов, общественных организаций и государства. С точки зрения Никласа Лумана, истина, деньги и власть являются общепризнанными символами доверия, которое помогает преодолевать перипетии в в нашем поведении и отношениях с другими людьми. Например, у меня заболели зубы и я отправляюсь на прием к незнакомому мне стоматологу. Переступив порог его кабинета, я вижу на стене диплом о полученной им профессии и другие знаки отличия, подтверждающие его врачебные заслуги, и у меня возникает

надежда, перерастающая в уверенность, что этот специалист, умудренный профессиональным опытом, не только облегчит терзающую меня боль, но и поможет устранить причины, связанные с моим недугом. Стало быть, в признании заключены доверие к прошлым заслугам человека и надежда на то, что в любой момент он может их подтвердить. Если бы врач не был в состоянии продемонстрировать свои заслуги перед пациентами и если бы они не могли оценить его профессиональное мастерство, то ни о каком доверии не могло быть и речи. Доверие — это реакция на неявное или явное обещание врача завтра подтвердить свои способности, навыки и умения, ибо вчера он их уже продемонстрировал.

Аналогичная уверенность лежит в основе доверия к деньгам. «Любой человек, владеющий деньгами, — пишет Луман, — имеет в своем распоряжении общепризнанное средство разрешения проблем и в любом жизненном контексте может заранее предвидеть специфические реакции» [Luhmann, 1996: 88]. Большинство граждан доверяют покупательной способности денег, хотя последние только частично покрыты соответствующими финансовыми активами государства, которое, в свою очередь, надеется на то, что не все вкладчики захотят превратить свои сбережения в надежную валюту или в драгоценные металлы. Граждане верят, что государство обладает властью, чтобы гарантировать им безопасность и защитить их права, хотя им также известно, что государственная власть не в состоянии осуществить свои конституционные обязанности, если большинство людей взбунтуется и отвергнет ее распоряжения. Доверие между гражданами и государственной властью возможно там и тогда, где и когда существует совпадение взаимных ожиданий, однако это не исключает вероятности превращения стабильности в ненадежность, как это происходит во времена финансовых или политических кризисов.



## Надежда и страх смерти

Каждый человек стремится облегчить груз своих жизненных забот, но цепь неудач в осуществлении желаний или непредвиденные случайности могут сорвать его планы, а самого его поставить на грань отчаяния. Если разочарование выщипывает перья из крыльев надежды, то отчаяние подрезает сами эти крылья и ввергает отчаявшегося в пучину экзистенциальной тоски. Высшим проявлением силы отчаяния является страх смерти. Как это ни парадоксально, но противоядием от отчаяния для человека, утратившего надежду, могло бы служить разочарование, хотя эта «прививка стоицизмом» чревата бесстрастием квиетизма или безжалостностью цинизма. Вся наша жизнь, в сущности, есть борьба со смертью, в которой нам заранее известен финал. Стало быть, жизнь — это трагедия уже потому, что нашему существованию имманентно присуща уверенность в неизбежности будущего небытия. Эта уверенность выражается в переживании тоски — невыразимого страха перед *ничто*, ибо человек, одержимый тоской, не может ясно объяснить, чего же он в действительности боится, и потому он говорит, что боится чего-то конкретного; иными словами, он «переодевает» свою тоску в конкретный страх перед будущей агонией смерти, что само по себе не является выражением неизъяснимой тоски перед *ничто*.

Итак, человек знает, что он обречен на смерть, но, увы, он не всегда обладает достаточными экзистенциальными ресурсами, чтобы противостоять столь трагической истине, и это нередко заставляет его прибегать к последнему «ресурсу» — вере в бессмертие, которую можно назвать отчаянным вызовом безумной надежды, брошенным беспросветной тоске. Если бы эта «сумасшедшая надежда» не легитимировалось религией, с иронической усмешкой вопрошает Чоран, то какой верующий избежал бы угрозы быть помещенным в психиатрическую клинику? «В срав-

нении с кичливостью богомольца, обращающегося к Творцу, меркнет даже гордыня завоевателя. Какая все-таки дерзость! Ну, разве может скромность стать добродетелью храмов, если любая дряблая старуха, вообразив, что ей доступна Бесконечность, возносится с помощью молитвы на такой уровень самомнения, которого не достигал ни один из известных истории тиранов?» [Сиоран, 2003: 78]. В отличие от религиозного сознания, стремящегося преодолеть эфемерность человеческого бытия иллюзией вечности, иррелигиозное сознание не заходит так далеко: оно лелеет лишь скромную надежду немного улучшить существование человека в посюстороннем мире.

Смерть каждого из нас принадлежит будущему, возможно, самому далекому будущему, уготованному нам судьбой. Для меня это будущее не наступит, потому что, когда смерть придет, меня уже не будет. Пока теплится надежда, человек о ком-то заботится, куда-то стремится, о чем-то мечтает. Но, как только его заверят, что смерть явится в урочный час, все для него радикальным образом изменится, ибо будущему, несмотря на все наши усилия его обуздать и поставить себе на службу, свойственно быть неопределенным, неожиданным и парадоксальным.

*Homo sapiens* — это единственный вид, представители которого осознают факт своей смертности на протяжении всей своей жизни. Смерть — это не только неизбежное событие, наступающее в силу естественных причин, но и всегда присутствующая возможность, сцепленная со всеми другими возможностями, свойственными человеческому бытию. Жизнь человека была бы совсем иной, если бы осознание смерти приходило к нему накануне его небытия, а не сопровождало бы его на протяжении всей жизни. Как бы там ни было, но существование каждой личности приобретает неповторимую индивидуальность в силу осознания им неизбежности собственной смерти, и это переживание сопровождает его с детства и до самого последнего вдоха.

Для каждого из нас смерть — это самая интимная возможность, замыкающая нас в самих себя. «В самом деле, — пишет Янкелевич, — ведь речь идет обо мне, это Я, кого смерть называет по имени, это Я, на кого она показывает своим пальцем, это Я, кого она дергает за рукав, не позволяя мне пройти мимо и притвориться безучастным; истекли все возможные сроки, нет никакого выхода, отсрочка на будущее уже невозможна, как и невозможно, несмотря на все отчаянные попытки, доказать мою непричастность к смерти» [Jankelevitch, 2002: 37]. Стало быть, истинное причастие — это не причастие к благодати Бога, а приобщение к осознанию смерти. Смысл этого *причастия* можно выразить так: твоя жизнь принадлежит тебе и только тебе; никогда, во веки веков, и нигде, ни в каком уголке бесконечной Вселенной, не появится существо, тебе идентичное.

Всякий рожденный знает, что рано или поздно он должен умереть. Смерть придет к каждому человеку независимо от его рангов и званий, и никому не дано избежать рокового часа. И тем не менее смерть — это глубоко интимное событие или, в терминах Янкелевича, «приватное несчастье». Никогда и не при каких обстоятельствах мы не сможем стать очевидцами собственной смерти, ибо наша смерть находится в будущем на протяжении всей нашей жизни. Несмотря на свою неизбежность, смерть почти всегда для нас нежелательна, почти всегда нами гонима, почти всегда мы откладываем ее приход на будущее, и почти всегда мы ей говорим: «Подожди! Я знаю, что ты придешь, так приходи, но не сегодня, а как-нибудь в другой раз». Роковой миг судьбы признается, но, пока человек жив, он лелеет надежду на отсрочку наступления неизбежного. Да, смерть придет, в этом нет и быть не должно никакого сомнения; в этом приключении, именуемом жизнью, не нами, кстати, выбранном, развязка заранее известна, но отсрочка рокового события дарит чувство смутной надежды и позволяет даже тяжелобольному ду-

мать о завтрашнем дне, а ветхому старику ждать прихода новой весны. Перед бесконечностью времени жизнь человека — *почти ничто*, которое в недалеком будущем утратит *почти* и превратится в *ничто*. Человек сопротивляется *ничто*, ибо понимает, что *почти ничто* — это все, чем он располагает. Но если в нем все еще теплится надежда, когда ему кажется, будто все возможное стало невозможным, будто жизнь потеряла всякий смысл и никто и ничто ему уже не поможет, то эта надежда и есть подлинное чудо.

Надежда питается желанием, о котором человек твердо не знает: сбудется оно или не сбудется. И наоборот, если бы реализация цели зависела только от его желания, то из надежды оно превратилось бы в намерение воли. Несчастный человек — это не тот, кто ничего не ждет, а тот, кто ничего не желает, кто понимает, что от его усилий уже ничего не зависит, и эта немощность ведет к утрате всякой надежды. Умиравший находится в ужасной ситуации, когда дата прихода предстоящей смерти, в отличие от возможности умереть в любой день, строго установлена и ему известна, как если бы судьба вынесла ему судебный приговор, никакому обжалованию не подлежащий. И такая ситуация ввергает его в ад отчаяния. Точный срок наступления смерти отнимает у него не только решимость на реализацию забот в настоящем, но и, что самое главное, всякую надежду на будущее — последний бастион его внутренней свободы. Именно поэтому человек откладывает дату прихода своей смерти, бунтует против неизбежности жизненного финала. Когда срок смерти неизвестен, он говорит: «Нет сомнения в том, что я умру, но умру-то я, конечно, не сегодня, а позже, в день, у которого нет пока конкретной даты и о приходе которого мне нет сейчас нужды обременять себя печальными думами».

Если бы человеку была заранее известна дата собственной смерти, то, можно предположить, он не тратил бы свою жизнь на осуществление недостижимых проектов; работал

бы над реализацией задач, которые могут быть выполнены в пределах отведенного ему срока бытия. Но если бы это было так, то многие проекты не были бы им даже начаты. Кроме того, знание конкретной даты финала жизни не только отняло бы у человека решимость на осуществление долгосрочных программ, но и лишило бы его чувства надежды, возможное лишь при условии неведения.

Никто не наделен опытом собственной смерти, и тем не менее, как это ни парадоксально, каждый человек твердо знает, что он обречен. Сознание смерти — это очевидность, но очевидность другого рода, чем аподиктическая достоверность, которая дается в непосредственном опыте. Несмотря на то что мы сознаем неотвратимость собственной смерти, сама она нам недоступна, ибо, по словам Эпикура, мы с ней несовместимы: «Когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет».

Мы помещаем смерть в будущее, но будущее влияет на настоящее: образ грядущего небытия, вопреки нашему желанию от него отмежеваться, преследует нас, и это случается чаще всего тогда, когда мы страдаем каким-либо серьезным недугом. Болезнь, как правило, предстает перед нами в двух своих измерениях: как *откровение* и как *уничтожение*. С одной стороны, она вытесняет все внешнее, наносное и второстепенное, открывая доступ к сущностному миру страдающего человека. С другой — крайняя озабоченность страданиями невольно заставляет больного концентрировать все внимание на своих недомоганиях, замыкает его сознание в скорлупе собственного несчастья. Поэтому далеко не всякое страдание очистительно. И вообще, неверно думать, будто мысль о предстоящей смерти сможет удержать любого человека от низких помыслов: иногда она даже не заставляет его покраснеть. Как правило, злобный или завистливый индивид умирает без всякого покаяния, а совестливый даже перед уходом из жизни ощущает неловкость за то, что причиняет неудобства ухаживающим за ним лицам.

И тем не менее «страдать означает быть от начала до конца собой, находиться в состоянии неслиянности с миром, ибо страдание — *генератор дистанций*; и когда оно терзает нас, мы ни с чем себя не идентифицируем, даже с самими собой; а это значит, что, сознавая собственное сознание, мы неусыпно наблюдаем за собственным бодрствованием» [Сиоран, 2003: 385]. Смертельная болезнь, подтачивая телесные силы, стимулирует саморефлексию и превращает человека, иногда вопреки его намерению, в судью собственной судьбы. Именно такая метаморфоза и происходит с Иваном Ильичем, персонажем одноименной повести Л.Н. Толстого. Вначале болезнь, внезапно вторгнувшаяся в жизнь судейского чиновника, предстает перед ним каким-то кошмарным наваждением, и ему кажется, что скоро он проснется и вернется к старому и приятному образу жизни. Но терзающая боль, увы, не оставляет больному никаких реальных шансов на возвращение в безоблачное прошлое. Все то, что раньше заслоняло, маскировало и угодливо изгоняло из его сознания мысли о небытии, теперь, в свете беспощадной реальности сосущей боли, утратило свой анестезирующий эффект. В начале зарождения недуга Иван Ильич старался еще как-то встряхнуться, вернуться к привычному ходу мысли, но болезнь упорно продолжала гнуть свое: «...она приходила и становилась прямо перед ним и смотрела на него, и он столбенел». И как только безжалостная «правда смерти» внедрилась в его сознание, он почувствовал, что она перевернула все основы его прежнего мироощущения. Раньше, до болезни, существование Ивана Ильича текло по привычному и твердо заведенному порядку «легко, приятно и прилично», как и у большинства людей его круга: он продвигался по службе, получал «теплые» и доходные должности, приобретал ценные вещи для дома, развлекался, играя по вечерам со своими коллегами в вист... Но сейчас такая жизнь показалась ему ужасно заурядной и пустой, поскольку подобное размеренно-банальное

существование маскировало отсутствие значительных духовных интересов и высокого смысла. Теперь, когда сознание неотвратимости собственной смерти укоренилось в его сознании, он с недоумением и ужасом взирает на свое прошлое. «Как только начиналось то, результатом чего был теперешний он, Иван Ильич, так все казавшиеся тогда радости — теперь, на глазах его, таяли и превращались во что-то ничтожное и даже гадкое... Женитьба так нечаянно, и разочарование, и запах изо рта жены, и эта чувственность, притворство! И эта мертвая служба, и эти заботы о деньгах, и так год, и два, и десять, и двадцать — и все то же. И что дальше — то мертвее» [Толстой, 1959: 106]. Может быть, в награду за все муки, которые претерпел несчастный герой повести Толстого, его переход от агонии к смерти описывается русским писателем как радостное приобщение к великой тайне, как непостижимо загадочный *fiat*, зажигающий свет и прогоняющий тьму. Однако этот финал с его приподнято-радостным тоном и сладкой умиленностью плохо вяжется с логикой характера главного героя, с беспощадной откровенностью его самообличений и горькой удрученностью, сожалением о своей бездарно прожитой жизни. Как замечает Чоран, «эта радость и этот свет не убеждают, они привнесены извне, они искусственны. Нам трудно допустить, что им удастся рассеять мрак, в который погружается умирающий: ничего, впрочем, не предрасполагало его к этому ликованию, которое никак не гармонирует ни с бесцветностью героя, ни с одиночеством, которое подстерегало его» [Сиоран, 2003: 392].

Возможность — это все то, что может произойти, за исключением невозможного. Последнее не означает, что будущая возможность предшествует реальности настоящего и ее себе подчиняет. Напротив, не существует ничего возможного, что не зависело бы от реальности, ее практического воплощения. Ведь возможность — это то, что может осуществиться, а может и не осуществиться

или произойти, но совсем по-другому, чем мы на это надеялись. Люди, живущие в настоящем, связаны с будущим посредством надежд, прогнозов и целей, которые направляют их повседневную деятельность и сообщают ей определенный смысл. Наши представления о будущем оказывают несомненное влияние на то, как мы относимся к прошлому и каким образом переживаем настоящее. Без надежды на будущее невозможно понять и адекватно оценить мотивы, цели и ценности, служившие в прошлом причинами поведения исторических агентов, которые, как и мы, были озабочены своим будущим. Нельзя забывать, что для человека, ушедшего в небытие, его прошлое было когда-то настоящим, исходя из которого он думал и мечтал о *своем* будущем. Стало быть, его неосуществившиеся цели, проекты и программы означали для него не меньше, чем сами действия, уже вошедшие в «тело истории». Только в своих возможностях человек есть то, кем он является, а следовательно, то, кем он стремился стать, и определяет полноту его переживания минувших событий. Вообще, возможность — это мощный стимул для побуждения к действию. Но, будучи реализованной, последняя перестает быть возможностью и превращается в реальность. Наслаждение любовью — это реальность, а удовольствие от ее предвкушения — это возможность, которая, бесспорно, способна иногда приносить нам большую радость, чем наслаждение реальным счастьем. Равно как и наоборот: радость, переживаемая здесь и сейчас, может оказаться гораздо интенсивнее, чем предвкушение возможности осуществить ту цель, которая, как нам казалось, способна вознести нас на вершину ликования.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ларошфуко Ф. (1974). Максимы. Б. Паскаль. Мысли. Ж. Лабрюйер. Характеры. М. : Мысль.
- Сиоран Э. (2003). Искушение существованием. М. : Республика.



Толстой Л.Н. (1959). Полное собрание сочинений. Т. 26. М. : Худож. лит.

Шаламов В.Т. (1991). Колымские рассказы. М. : Современник.

Ясперс К. (1991). Смысл и назначение истории. М. : Полит. лит.

Bloch E. (2004). El principio esperanza. T. 1. Madrid : Trotta.

Cioran E. (1993). Caída en el tiempo. Barcelona : Monte Ávila.

Frankl V. (1993). El hombre en busca del sentido. Barcelona : Herder.

Jankélévitch V. (2002). La muerte. Valencia : Pre-textos.

Lain Entralgo P. (1962). La espera y la esperanza. Madrid : Revista de Occidente.

Luhmann N. (1996). Confianza. Santiago de Chile : Ánthropos.

Ortega y Gasset J. (1986). ¿Qué es filosofía? México : Gedisa.

Sartre J.-P. (2003). El existencialismo es un humanismo. México : Quinta Sol.

# Сослагательное наклонение — виртуальный бунт против судьбы

## Сослагательное наклонение и необратимость времени

В известной книге Льюиса Кэрролла «Приключение Алисы в стране чудес» героиня произведения спрашивает Чеширского Кота. «Скажите, пожалуйста, куда мне отсюда идти?». «А куда ты хочешь попасть?» — ответил Кот. «Мне все равно...» — сказала Алиса. «Тогда все равно, куда идти», — изрек Кот [Кэрролл, Приключения Алисы... 6]. Похоже, что современное человечество в своей бешеной беге в неизведанное будущее, подобно наивной Алисе, делает то, что может, и не слишком задумывается о том, куда это «движение» способно его завести. Благоговение перед будущим как высшей *святыней* существования человека порождает высокомерную ментальность — *хронократию*, которая навязывает ему свой безапелляционный императив: «Новое — всегда лучше старого!». Эта слепая приверженность к новизне ускоряет гонку человека за призраком неизведанного, делает его заложником моды, умножает искусственные потребности и заставляет растрачивать свою жизнь впустую. «Вдумайтесь в это, — пишет Хулио Кортасар, — когда тебе дарят часы ... тебе дарят маленький изящный ад ... тебе дарят потребность заводить их, проверять точное время в витринах ювелирных магазинов или по радио... Тебе дарят страх потери или кражи, вкупе с боязнью уронить или разбить этот

“дар”. Тебе дарят марку, а вместе с ней и иллюзию, будто эта марка лучше других» [Cortázar, 2011: 440]. Стоит лишь заменить часы автомобилем или электронным планшетом, и станет ясно, насколько актуально звучит сегодня проблема, поставленная аргентинским писателем полвека тому назад. Можно сказать, что наш современник превратился в слугу времени, которое насыщается и жиреет за счет его субстанции, обременяя его тысячами мелких забот. Причина этой невротической гонки в неизвестное будущее, все меньше определяемое *желательным* и все больше *неизбежным*, коренится в том, что мы думаем, будто «остановка» равносильна «падению», время — деньгам, а спешка — синоним бьющего через край бытия.

Сегодня быстро устаревают не только марки автомобилей, компьютеров или мобильных телефонов, но и формы духовного опыта, мировоззрения, нормы поведения. В этой связи Корнелиус Касториadis отмечает, что развитие истории в эпоху постмодернизма выходит за границы всякого определенного состояния, чтобы достичь другого состояния, которое также является неопределенным, за исключением способности преодолевать настоящее состояние. Постмодернизм уже не может, да и не хочет принимать в расчет критерии других эпох, а должен извлекать нормативность из самого себя. Эпоха постмодернизма знаменуется *сокращением настоящего*: планы, проекты и прогнозы, нацеленные на грядущие преобразования, властно накладываются на решения, принимаемые сегодня. Но одновременно снижается вероятность того, что будущие действия осуществляются в соответствии с критериями настоящего. Последнее сжимается подобно шагреновой кожи, а это означает, что рост количества инноваций в единицу времени ведет к сокращению интервала, за пределами которого прошлое кажется нам настолько архаичным, что мы с трудом распознаем в нем приметы настоящего.

Кроме того, человек эпохи постмодерна пытается присвоить себе функции Бога: создает в виртуальном

пространстве и времени совершенно новый (как бы независимый от реально существующего) мир, по крайней мере на уровне литературных или электронных фантазий. Стало быть, виртуальность — это синоним воображения, мечты, проекта или дерзкой научной гипотезы, тогда как прошлое, увы, нельзя воскресить, ибо оно навеки ушло в небытие, и на него также нельзя повлиять, поскольку то, что случилось *уже*, не может произойти по-другому. И тем не менее существование человека в настоящем и его озабоченность будущим немислимы без памяти о прошлом. Поэтому виртуальный дискурс, имманентно присущий нашему языку, связан не только с будущим, но и с прошлым. Ведь мы способны манипулировать событиями, которые навсегда канули в пучину прошлого, но которые тем не менее осознаем в качестве виртуальных, как если бы, мысленно вернувшись назад, в ту временную точку, которая предшествовала состоявшемуся действию, мы могли принять другое решение, поступить иначе: не совершать того, что, увы, мы уже сделали, или, наоборот, сделать то, что не смогли реализовать. Как существа целеполагающие, мы почти не замечаем настоящего (в лучшем случае рассматриваем его как средство), поспешно «перешагиваем» через то, что находится здесь и сейчас, и устремляемся в будущее, которое искушает нас своими *виртуальными соблазнами*. Наше бытие — это непрерывный переход от того, чего *уже нет*, к тому, чего *еще нет*, но что может произойти. Эту схему целеполагающей деятельности, нацеленную на реализацию наших планов в будущем, мы экстраполируем, иногда невольно, и на прошлое. Наша память и воображение переносят нас на *развилку экзистенциального маршрута* и заменяют уже свершившееся событие другим, в то время еще возможным, которое в силу различных обстоятельств, увы, не воплотилось в действительность, хотя существовали определенные условия и вероятность его осуществления. Эта воображаемая подстановка *еще* на место *уже*

превращает прошлое либо в *ностальгию* по утраченным возможностям, либо в *отчаяние*, порождаемое невозможностью устранить нежелательное событие, которое, несмотря на все наши усилия от него отделаться, продолжает существовать. В этом смысле все мы — заложники сослагательного наклонения, пленники нереализованных возможностей, честолюбцы, жаждущие обратить время вспять, чтобы мысленно извлечь из упущенной возможности виртуальную выгоду. Стало быть, источник существования сослагательного наклонения — в целеполагающей деятельности, которая, будучи продуктом сознания и воли человека, тем не менее далеко не всегда гарантирует совпадение объективных результатов и субъективных замыслов. Если бы дело обстояло иначе, то можно предположить, что наше сознание и наша воля стали бы всемогущими, способными не только предвидеть будущее, но и осуществлять полное совпадение наших планов и проектов с желаемыми результатами.

Частица «бы» сослагательного наклонения русского языка — это возможность, которая опосредует отношения бытия и небытия. Михаил Эпштейн полагает, что если дизъюнктив «...*быть или не быть*» связан простым отрицанием, то между «быть» и «бы» существует более глубокое отношение. «Бы» — животрепещущая возможность, скрытая в бытии, но к нему не сводимая, рвущаяся из него, как птица из клетки. «Бы» возникает по ту сторону «быть или не быть» как общая им, кратчайшая и кротчайшая из частиц... То, что только возможно, может быть, а может и не быть, «бы» — их общий корень. И вот в этом трепете между «быть» и «не быть», в этом «бы» как чистой возможности как раз располагается наш основной душевный опыт: надежда, вера, любовь, страх, сомнение» [Эпштейн, 10].

К этому следовало бы добавить, что в царстве «бы» виртуального дискурса человек оставляет далеко позади всех великих утопистов мира, вдохновляемых возвышенными идеалами: ведь, если вдуматься, субъект со-

слагательного наклонения пытается превзойти в своем *виртуальном могуществе* самого Бога, ибо он претендует обратить время вспять. Поистине частица «бы» — это волшебник: она превращает необратимое в обратимое, непоправимое в поправимое, бывшее в небывшее, и все эти *воображаемые мистерии* осуществляются на «подмостках театра» сослагательного наклонения.

Когда мы прибавляем к виртуальной частице «бы» условное «если» или «как если», то вводим в возможность *условие* осуществления или неосуществления того или иного мыслимого предмета или события. Причем «как если бы» — это не просто условие бытия возможности, но это такое условие, которое может претендовать на универсальность. Вот эту «заявку на всеобщность» и акцентирует Кант в своей первой формуле категорического императива: «...Поступай так, *как если бы* максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» (курсив мой. — М.М.). [Кант, 1965а: 261]. Иначе говоря, *как если бы* максима твоей воли могла быть универсализуема.

Если бы человек был всегда доволен самим собой, то он никогда бы не употреблял глаголов в сослагательном наклонении, ни о чем бы не жалел, ни о чем бы не грустил, ни в чем бы не раскаивался и не предавался отчаянию — словом, прозябал бы в блаженстве ангельского идиотизма и, вероятнее всего, превратился бы в адепта «философии» Панглосса (комического персонажа Вольтера из повести «Кандид»), который исповедовал принцип: «Все, что происходит, есть самое лучшее из того, что могло бы произойти». Этот «оптимистический фатализм» ведет к резињяции: то, что произошло, уже нельзя вернуть назад, а стало быть, случившееся — *непоправимо*; против необратимости бунтовать бессмысленно, а потому самое разумное — это примириться с неизбежным, если даже ты, как Панглосс, стоишь на эшафоте и палач уже накинул петлю на твою шею.

Будучи непримиримым врагом сомнения, фаталист с упорством, достойным лучшего применения, ополчается против сослагательного наклонения, считает его верхом абсурда, хотя и он сам, увы, не может обойтись без этого средства языка, например, когда переживает угрызения совести, стыд, вину, раскаяние, скорбь или гнев. Никакой человек, будучи в здравом уме, никогда не согласится добровольно отречься от своей свободы, ограничить свою жизнь рамками уже случившегося и желать того, чтобы возможность выбора навсегда бы исчезла из его жизни. С точки зрения приверженца *amor fati* (любви к судьбе), сослагательное наклонение, говоря языком подпольного персонажа Достоевского, есть нечто «неприличное». Но это неприличие «может быть выгоднее всех выгод даже и в том случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность» [Достоевский, 1982: 421]. И эта личность, и эта индивидуальность предполагают свободу выбора.

Необратимость случившегося очевидна, однако многие люди, и особенно те из них, кого судьба обрекла на суровые испытания, хотели бы изменить свое прошлое, переиначить свою жизнь и обратить время вспять. Это «донкихотское желание» придает их поведению оттенок комического. И действительно, какой человек не пытается вносить в свою жизнь «коррективы» задним числом в сослагательном наклонении? И тем не менее, несмотря на то что событие прошлого случилось *окончательно*, опыт, лежащий в его основе, а самое главное, его оценка и способ его интерпретации, несомненно, могут претерпеть существенное изменение по мере удаления от него во времени. Если бы это было не так, то изучение истории (в силу необратимости случившегося) не имело бы никакого практического значения. *Мы могли бы* — это не только сожаление или упрек, но и назидание: бессильные

что-либо сделать с событиями и фактами, канувшими в небытие, мы все-таки пытаемся их как-то по-другому объяснить, интерпретировать и даже извлечь полезные уроки в свете изменившейся под воздействием становления исторической ситуации. Именно на сослагательном наклонении основана способность человека к исторической переоценке ценностей, которой Фридрих Ницше противопоставил другую свою идею, — идею невинности становления, изгоняющей чувство вины и угрызение совести.

Иногда человек затрачивает огромные усилия, чтобы стать тем, кем он является. Но потом он спрашивает себя: а стоило ли? И не перестает терзаться от того, что это сомнение не посетило его, прежде чем исчезла возможность выбора иной жизненной стези. Сослагательное наклонение может инициировать процесс переосмысления того, что ранее считалось твердо установленным мнением или жизненной аксиомой, но теперь, по прошествии времени, нас больше уже не удовлетворяет. «Мы могли бы» — это первый симптом переосмысления минувших событий, порожденных поспешностью принятых ранее решений. Сколько времени и сил мы смогли бы сберечь, если бы достаточные основания, определившие наши решения в прошлом, были соразмерны реальным результатам. Но, увы, какой бы благородной или лучезарной ни казалась нам цель, путь, ведущий к ней, погружен в полумрак, и мы спотыкаемся, бредя желаемому результату навстречу. Но в зазор, отделяющий цель от конечного результата, нередко вклинивается непредвиденная случайность, развенчивающая иллюзию полного торжества намерений нашей воли.

Кстати, сослагательное наклонение вызывает не только горечь сожаления или раскаяния: иногда виртуальный дискурс выполняет и терапевтические функции. Например, когда с нами приключается неприятный казус, мы, мысленно проигрывая возможные альтернативы, невольно смиряемся со случившимся, ибо понимаем: то,



что произошло, — далеко не самый плохой исход: другие варианты могли оказаться еще хуже. В этом смысле сослагательное наклонение помогает нам обойти жесткую антитетику взаимоисключающих возможностей не только в прошлом, но и в будущем. «Я бы хотел» — это выражение надежды, которая принимает во внимание ненадежность будущих свершений, а главное, старается избежать радикализма антагонистического девиза «все или ничего», смягчить фатальную непримиримость этой антитезы. Словом, сослагательное наклонение стремится поставить на место антагонизма взаимоисключающих альтернатив гибкое взаимоотношение примиримых различий.

Каждый человек живет здесь и сейчас, обремененный заботами об удовлетворении потребностей завтрашнего дня. И эти безотлагательные заботы нередко обязывают его принимать поспешные и не всегда продуманные решения, что, в свою очередь, отнимает у него возможность предвидеть вероятные последствия своих поступков в будущем. В некоторых случаях неведение (или невежество) полностью парализует наши благие намерения, когда по оплошности, например, вместо сока мы выпиваем какую-нибудь гадкую жидкость. Иногда мы действуем, не будучи достаточно осведомленными о значимости принимаемого решения; разумеется, мы делаем то, что мы знаем, но, увы, мы не знаем всего, что нам следовало бы сделать. Если бы мы это знали, то, можно предположить, наши действия были бы другими, ибо они бы опирались на более солидные основания. Однако мы, обремененные неотложными заботами, действуем весьма опрометчиво, базируясь на сомнительных расчетах, как это иногда происходит с выбором профессии, заключением брака или выработкой стратегии вложения капитала. Конечно, мы можем отдавать себе отчет о неполноте нашего знания или о нехватке времени, необходимого для восполнения этого дефицита, но практический императив, повелевающий нам действовать, увы, не может быть отсрочен. Ино-

гда человек вынужден выбирать между меньшим и большим злом, как, например, это делает капитан торгового судна, застигнутого штормом, когда решает мучительную для себя дилемму: выбросить за борт ценный груз и обрести возможность (отнюдь не гарантированную) спастись от кораблекрушения или, сохранив содержимое трюма, увеличить вероятность гибели не только ценного груза, но и всего экипажа. В аналогичной ситуации находится и раненый солдат, зараженный гангреной, который ради спасения своей жизни соглашается на ампутацию своих конечностей.

В других случаях мы сами загоняем себя в трудное положение: легко обещаем, а потом раскаиваемся и даже расплачиваемся за легкомысленные слова, размениваем жизнь на мелкую суету, принимаем текущие дела за важные, а важные откладываем до лучших времен, которые, увы, никогда не наступят. Иногда судьба заставляет нас тратить часть жизни на достижение того, что, возможно, никогда не произойдет, а другую часть — расходовать на преодоление пагубных последствий непродуманных действий. Именно эти неудачи, продукт спешки или непредусмотрительности, заставляют нас огорчаться и в бессильном негодовании «посыпать солью свои раны»: переживать чувства угрызения совести, стыда, вины, короче, прибегать к сослагательному наклонению. Нередко такой бунт против необратимости случившегося оказывается чем-то сродни поведению трусливой собаки, которая начинает громко лаять, но только после того как воры уже полностью обчистили дом ее хозяина. А известная русская пословица «После драки — кулаками не машут» еще более категорична. Будь это по-другому, мир, вероятно, превратился бы в рай для демагогов. Разве неудача в достижении вожаемой цели не превращает потерпевшего поражение в виртуоза по части оправдания своих просчетов и оплошностей? Для страдающего уязвленным самолюбием сослагательное наклонение часто служит не

столько сигналом для самопреодоления, сколько средством для софистического самооправдания.

И все-таки ироничная поговорка насчет того, что «человек задним умом крепок», не означает, что сослагательное наклонение есть только свидетельство нашего бессилия перед суровой реальностью неотвратимого времени. «Если бы мы могли» — это и признание невозможности вернуть или переделать то, что уже произошло, и одновременно попытка посмотреть на прошлое глазами настоящего, оценить нереализованные возможности, которыми мы, субъекты минувшего выбора, увы, пренебрегли, отдав предпочтение тем решениям, которые и привели нас к нынешним, не вполне удовлетворительным, результатам. Надо сказать, что возможность обладает удивительным свойством: она способна оказывать воздействие на действительность именно в меру своей невоплощенности. Так, возможность наказания нередко является более действенным фактором соблюдения закона, чем само наказание. Угроза несчастья более эффективна, чем само несчастье, а страх — эта функция возможной неприятности — нередко предостерегает нас от опрометчивого осуществления слишком рискованных действий. Как заметил Михаил Эпштейн, «возможное одновременно и дается в руки, и выскальзывает из рук: оно действительно именно в своем радикальном отличии от действительности и в этом смысле равнозначно невозможному» [Эпштейн, 11].

Все люди, обитавшие в прошлом, сотню или тысячу лет тому назад, жили в *своем настоящем* и были озабочены *своим будущим*, которое, как и сейчас для нас, так и тогда для них, казалось открытым и исполненным неизведанных возможностей. В каждое мгновение нашего бытия мы находимся в настоящем, однако наша память и забота делают его не вполне пригодным для обитания; ведь всякое завтра неминуемо превратится в сегодня, возможное станет реальным, и эта метаморфоза нередко ведет к разочарованию, ибо настоящее расколдовывает

иллюзии будущего. Опора на солидный опыт прошлого также не освобождает настоящее от риска заблуждения, ибо настоящее находится во власти *виртуальных чар*, которые внушают человеку мысль о том, будто будущее обладает гораздо большими возможностями, нежели реальность настоящего, опирающаяся на «капитал» прошлого. С другой стороны, хотя мы понимаем, что прошлого не вернешь, тем не менее упущенные возможности заставляют нас сокрушаться: «А ведь мы бы могли... да еще как!». Словом, сослагательное наклонение, мысленно освобождая человека от бремени фатализма, одновременно превращает его сознание в заложника утраченных возможностей.

Будущее открывает перед нами широкий веер альтернатив, но реально мы можем воплотить в жизнь только одну из них, ибо настоящее автоматически отсекает другие варианты выбора. Это осознание каждого реального поступка в качестве «палача», отсекающего другие возможности, в высшей степени было свойственно Кьеркегору, определившему свою жизнь как промежуточный пункт между *нечто* и *ничто*, как вечное *может быть*. Постоянная неуверенность перед принятием окончательного решения, нежелание превращать свои субъективные переживания в непреложный императив не только наложили отпечаток на характер датского мыслителя, но и нашли отражение в способе изложения им философских идей, представляющего собой серию мысленных экспериментов, осуществляемых псевдонимами, которым автор «поручает» проигрывать варианты возможных экзистенциальных маршрутов. Как замечает П.П. Гайденко, «Кьеркегор сталкивает не только и не столько различные образы мысли, сколько различные образы жизни; его не столько интересует *способ понимания истины*, сколько *способ бытия в истине*, или, если быть ближе к его терминологии, *тип экзистенции*» [Гайденко, 1970: 46]. Этот последний, с точки зрения датского мыслителя, определяется в малой

мере действительностью и в гораздо большей — возможностью, которая, помимо всего прочего, проигрывается и в сослагательного наклонения. Можно сказать, что основоположник экзистенциализма не столько растворяет сущность в существовании, сколько опосредует первую виртуальным дискурсом. Ведь сущность тем и отличается от существования, что может осуществиться так, а может и по-другому.

### **Дискурс сослагательного наклонения в переживании вины и мести**

Если настоящее никогда не станет тем, чем оно было в прошлом, то и сослагательное наклонение никогда не откажется от своих притязаний преподать настоящему урок относительно того, что могло бы произойти, если бы случившееся не произошло или произошло, но совсем иначе. Мы обеднили бы жизненную траекторию человека, если бы не приняли во внимание его неиспользованные возможности и его несбывшиеся мечты.

Если наш разум стремится выработать реалистическое отношение к миру, то нашим эмоциям свойственно *магическое переживание времени*. Например, влюбленный в своем стремлении как можно дольше наслаждаться счастьем хотел бы остановить настоящее; одержимый страстью приблизиться к заветной цели готов «перепрыгнуть» через барьер, отделяющий настоящее от будущего, а терзаемый угрызением совести желал бы вернуться в состояние невинности, предшествовавшее его позорному поступку. Магия, лежащая в основе наших эмоций, — это бунт в сослагательном наклонении против знаменитого тезиса Гегеля о том, что «все реальное — разумно, а все разумное — реально».

В определенный момент жизни мы принимаем важное для себя решение. Проходят годы и, наученные горьким

опытом, мы начинаем понимать, что ошиблись, но, как оказывается, спохватились мы слишком поздно, и нам просто-напросто не хватает времени на то, чтобы исправить промахи, вызванные предыдущим решением. Воистину, кого не сумел убедить разум, того, возможно, образумит время, правда, как правило, слишком поздно, чтобы можно было бы снова взяться за ум: переделать сделанное и выбрать другой жизненный путь. Сослагательное наклонение — это *виртуальное обвинение*, которое наше моральное сознание из настоящего бросает самому себе в прошлом за совершенные проступки, несовместимые с нашим тогдашними возможностями.

Существует детская сказка об ученике колдуна, который, зная волшебное заклинание, сумел вызвать могучего джина из бутылки, но, к несчастью, забыл заветное слово, которое могло бы его вернуть назад. Так и наша воля: она может сотворить нечто, только, увы, она не может вернуть назад, отменить или стереть то, что однажды было сделано. Человек — хозяин своего действия в том, что он делает, но не в том, чтобы отменить уже сделанное. Поэтому в лучшем случае он — ученик колдуна, ибо только настоящий колдун мог бы бывшее сделать небывшим. Это, кстати, объясняет то, почему в сознании субъекта, переживающего угрызения совести, его прошлые действия, которые сегодня он безуспешно пытается отменить или переиначить в сослагательном наклонении, выступают для него в значении отчужденных и враждебных сил.

Практически все люди, за исключением самодовольных идиотов, редко бывают довольными собственной жизнью: они жалуются, негодуют, гnevаются, стыдятся и мучаются угрызением совести. В основе всех этих и многих других аффективных переживаний лежит осознание различия между тем, *что мы сделали*, и тем, *что мы могли бы сделать*. Если бы не существовало этого различия, то многие эмоции навсегда бы исчезли из нашей психики. Например, основу дискурса переживания вины составляют осознание

необратимости времени и иррациональное стремление переделать или отменить случившееся. Сознание виновного, словно заезженная пластинка, как бы заикливается на том моменте прошлого, который привел его к нежелательному событию и теперь отравляет его душу «ядом угрызения». Можно сказать, что в переживании вины присутствует какое-то монотонное пережевывание навязчивого аффекта: невозможность вытеснить воспоминание о позорном поступке и упорно возобновляемое желание от него как-то отделаться. Если ностальгия — это сожаление о прошлом, которое сопровождается положительными эмоциями, окрашенными светлой грустью, то вина, напротив, есть сожаление о «проклятом прошлом», которое помимо нашей воли с какой-то невротической навязчивостью вклинилось в настоящее и заслоняет, подобно высокой стене, горизонт будущего. Данное прошлое (с момента свершения рокового проступка до печального настоящего, в котором данный поступок переживается) изолирует субъект вины не только от будущего, но и от того безмятежного состояния, которое предшествовало недолжному событию — предмету его терзаний. О, как бы мы хотели изгнать, вычеркнуть из своей памяти нестерпимую горечь случившегося и перенестись в то невинное состояние, которое предшествовало позорному событию! Нам кажется, что если бы прошлое было обратимым, то мы могли бы спастись от терзающих нас мук совести, но одновременно мы понимаем, что никто, даже сам господь Бог, не в состоянии сделать бывшее небывшим и бывшее бывшим.

В романе Достоевского «Братья Карамазовы» Иван размышляет о том, что никакая магическая формула не сможет вернуть матери ее восьмилетнего сына, растерзанного охотничьими собаками, науськанными на него жестоким помещиком только за то, что мальчик, играя, случайно швырнул камешек и повредил лапу любимого пса своего хозяина. Иван спрашивает Алешу: как ис-

купить муки растерзанного ребенка? Вечным страданием палача в аду? Но какой от этого прок, если преступление уже свершилось, ребенок растерзан, и никакие богатства мира не могут вернуть его к жизни. Уничтожив деспота, сможем ли мы преодолеть трагические последствия его жестокости? Увы, никакая месть, никакие муки ада не способны переделать случившееся, но случившееся не по случайному стечению обстоятельств и не в силу неумолимой логики судьбы, а по жестокому капризу ослепленного злобой владельца крепостного мальчика (что и делает его вину неискупимой), которому ничего не стоило отменить свое безрассудное решение, только немного подумав о его роковых последствиях.

И, разумеется, ничто и никто не может утешить безутешную мать, которая хотела бы вернуть к жизни своего единственного и неповторимого ребенка. Как и всякая мать, она любила его не столько за какие-то, только одному ему присущие, исключительные достоинства, а просто за то, что он был *ее сыном*. Талант и многие другие замечательные качества можно, конечно, отыскать и в других детях, но весь ужас трагедии состоит в том, что вот этого насильственно умерщвленного мальчика никем нельзя заменить, равно как и невозможно исцелить навеки искалеченную горем беззаветную любовь матери, которая, сознавая непоправимость случившегося, тем не менее пытается воскресить, вновь воплотить в реальность образ безвозвратно ушедшего в небытие сына, как если бы он был живым и невредимым, одновременно сознавая всю невозможность отменить жестокий приговор необратимого времени.

Аналогичный образ действия присущ и нашему моральному сознанию: каким бы неотвратимым ни было давление враждебных обстоятельств, приведших к недолжному поступку, наша совесть, этот строгий цензор, вопреки необратимости времени нас судит, как если бы этот поступок мог бы и не произойти или произойти, но



совершенно по-другому. Человек, преступивший моральный закон, сознает себя виновным, потому что, будучи носителем свободной воли, он способен осуществлять контроль над своими поступками, толкнувшими его в объятия зла. Некоторые мыслители, вслед за Ницше, защищают преимущество забвения как избавления от жестоких и, в сущности, бесполезных нравственных терзаний, которые, с их точки зрения, являются выражением бессилия и которые причиняют виновному только бесплодные страдания, поскольку неспособны своевременно уведомить его о недолжном поступке, а если и уведомляют, то их предостережения, как правило, приходят слишком поздно, когда этот поступок уже совершен. Именно данный аргумент и заставил Ницше сравнить угрызения совести с укусом собакой камня. Это в какой-то мере справедливо, и это, конечно, печально. Но, с другой стороны, с точки зрения Канта, будучи строгим моральным цензором, совесть не дает человеку спокойно предавать забвению свой проступок. «Человек может хитрить сколько ему угодно, чтобы свое нарушающее закон поведение, о котором он вспоминает, представить себе как неумышленную оплошность, просто как неосторожность, которой никогда нельзя избежать полностью, следовательно, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости и что позволяет ему считать себя в данном случае невиновным; и все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если только он сознает, что, совершая несправедливость, он был в здравом уме, т.е. мог пользоваться своей свободой; и хотя он объясняет себе свой поступок той или иной дурной привычкой, появившейся от небрежности и невнимательности к себе до такой степени, что он может рассматривать этот проступок как естественное следствие этой привычки, тем не менее это не может предохранить его от самопорицания и упреков себе» [Кант, 1965b: 427]. Эти самопорицания и самоупреки могут, на

первый взгляд, показаться бесполезными и даже нелепыми, поскольку раскаяние не в состоянии сделать случившееся неслучившимся, и все-таки, полагает Кант, «как боль оно вполне правомерно, потому что разум ... не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие — теперь или давным-давно» [Кант, 1965b: 427].

Человек обычно раскаивается за высказанное и содеянное и редко переживает за невысказанное и не осуществленное именно потому, что для раскаяния за совершенное требуется признание единственного свидетеля — собственной совести. Но нереализованные мотивы, подавленные сознанием человека, — это его сугубо личное дело. Терпимость к наклонностям, не вышедшим за рамки нашего внутреннего мира, освобождает нас от патологических подозрений в собственный адрес и от мазохистских самобичеваний. Перефразируя высказывания Теренция, можно сказать: «Я человек, и ничто человеческое моим эмоциональным переживаниям и моему воображению не чуждо», если, конечно, они не выйдут за рамки виртуального дискурса в сослагательном наклонении.

Как и переживание вины, месть — это чувство, которое также прибегает к услугам сослагательного наклонения. С точки зрения испанского психолога Карлоса Гурмендеса, «первое условие зарождения мести состоит в том, что нанесенная обидчиком рана превращается в гнойную язву нестерпимой обиды, которая, проникая в самые потаенные недра человека, пускает там свои глубокие корни» [Gurméndez, 1986: 142]. Переживание чувства мести носит по преимуществу реактивный характер; оно обрекает обиженного человека страдать от невозможности заставить будущее исцелить душевные раны, причиненные ему обидами прошлого. Эта неспособность памяти предать забвению или простить обиду прошлого

перерождает боль от обиды в злобу — зловещее чувство, питающее собой переживание мести. Но самое опасное в человеке, снедаемом жаждой мести, — это даже не злоба, а неукротимая страсть, требующая оживить, не дать угаснуть боли от оскорбления, заставить обидчика возместить *долг* за причиненную ему обиду. Однако между нестерпимым желанием отплатить обидчику и возможностью превратить в жизнь этот импульс простирается временной интервал, заполненный планами и действиями, направленными на подготовку к осуществлению мести.

Отомстив, наконец, своему недругу, мститель чувствует себя умиротворенным; он считает, что его обидчик *заплатил* за причиненный ему ущерб. Ему кажется, что следы нестерпимого унижения, хранимые в его памяти, постепенно развеются и время залечит его душевную боль. Одержимый чувством мести может, конечно, понимать, что незаслуженная обида не станет заслуженнее, если воздать обидчику по заслугам. Но память о причиненном зле будет сопровождаться воспоминанием о воздаянии, которое, несомненно, смягчит недовольство обиженного. Справедливость такого утверждения может засвидетельствовать любой участник уличной потасовки, который искренно заверяет своих товарищей по драке, что, несмотря на разбитую челюсть, ему становится немного веселее, когда он вспоминает о разбитом носе субъекта, выбившего у него зуб.

Почему месть, будучи агрессивным чувством, так глубоко укоренена в недрах психической жизни человека? Эрих Фромм так отвечает на этот вопрос: «В некотором смысле месть — это магический акт: уничтожив человека, совершившего злодеяние, мститель магически преодолевает последствия его деструктивного действия. Последнее подтверждается высказыванием: “Наказание — это оплата преступником своего долга”; можно сказать, что месть — это магическое возмездие; но если это так, то почему желание воздаяния является таким глубоким? Может быть,

это происходит потому, что человек наделен элементарным чувством справедливости, и не исключено, что это глубинное чувство проистекает из его стремления к “экзистенциальному равенству”. ... Пусть человек не всегда может защититься от причиненного ему ущерба, но в своей жажде возмездия он пытается перевернуть страницу, магически смыть нанесенную ему обиду. Но существует и другая причина: когда рушится надежда на Бога или на земные власти, человек пытается взять справедливость в собственные руки. Его страсть к возмездию как бы замещает самого Бога и ангела мести» [Fromm, 1997: 251].

Это иррациональное желание субъекта, искомое мезтью, снять с себя нестерпимое заклятие обиды путем воздаяния и предстать в собственных глазах в качестве поборника справедливости, пожалуй, с наибольшей отчетливостью проявляется в его грезах или снах, где обиженный совершенно безотчетно «наносит» своему обидчику десятки, а то и сотни «смертоносных» виртуальных ран. Бросить вызов врагу и даже безжалостно убить его в собственном воображении означает для сознания обиженного пережить иллюзию справедливости, а главное, избежать риска, связанного с ответной мезтью. Можно предположить, что без опоры на этот полубессознательный виртуальный дискурс, закодированный в глубинах нашей психики, дело гуманизма, апеллирующего исключительно только к разуму, долгу и чести, было бы менее эффективным. Отменить воображаемую мезть отнюдь нелегко, ибо помилованный недруг порождает в нашей душе смятение, особенно тогда, когда мы решили победить его своим презрением. По мнению Чорана, искренне простить его мы можем лишь тогда, когда до нас дойдет весть о его позоре, а к окончательному примирению с ним нас может привести только созерцание его могилы. Поистине пути проявлению агрессивных импульсов человека неисповедимы! Как хорошо, что виртуальный дискурс в сослагательном наклонении помогает сублимировать

бестиальность одержимого жадной мести, не нанося при этом значительного ущерба ни его ближним, ни его собственной репутации, ни его достоинству.

## История в сослагательном наклонении

В современной исторической науке наряду с понятием «факт» употребляется термин «контрафакт» (сравнительно недавно вошедший в научный обиход), который обозначает альтернативное событие, выражаемое в сослагательном наклонении. Причем этот неосуществившийся вариант не есть только плод нашей неумной фантазии; он *потенциально* существовал как *возможность*, но агенты истории по каким-то причинам его не заметили, отвергли, а потому не смогли или не сумели воплотить в реальность. «Мы бы могли» — это *иллюзия*, помогающая нам тем не менее пробивать *виртуальную брешь* в неизбежности фатума, мысленно переиначивать уже сделанное.

В отличие от пространства время — асимметрично, а следовательно, необратимо. Поэтому каждое настоящее мгновение отличается как от предшествующих, так и от последующих. И эта неповторимость каждого момента становления невольно наводит нас на мысль о неповторимости и самобытности каждого человека, независимо от приобретенных им навыков и способностей. Понимание собственной единичности, обостряемое знанием о предстоящем небытии, еще больше драматизирует нашу жизнь и невольно толкает нас на бунт в сослагательном наклонении против необратимости времени в прошлом и против неумолимости угрозы непреклонной судьбы в будущем.

Изучение истории — это не процесс овладения мудростью, из которой можно вывести практический императив, пригодный для всех времен и народов. Однако в аспекте, который нас волнует, мы можем рассчитывать

найти в историческом прошлом определенные значения и ценности, сохраняющие свой смысл и для настоящего. История — это не только ретроспектива, отправляясь от которой мы взираем на время из прошлого, но и перспектива, исходя из которой мы взираем на время из будущего, то есть будущее определяет конфигурацию значения и ценности прошлого. Люди, живущие в настоящем, связаны с будущим посредством своих целей, идеалов, прогнозов и утопий, которые в известном смысле направляют их повседневную деятельность и сообщают им определенный смысл. Ясно, что все эти планы и проекты подвержены модификации или опровержению. Можно сколько угодно критиковать каждый из них, доказывать их ошибочность, но для тех, кто не изучает историю, а просто живет в ней, эти прогнозы и идеалы имеют большое значение, ибо являются составной частью их жизни. Именно наличие этих проектов, направленных в будущее, заставляет нас смотреть на прошлое не только глазами предшествующих поколений, но и своими собственными глазами. Наши представления о будущем и о том признании, которое мы, надеемся, получим в нем, оказывают несомненное влияние на то, как мы относимся к прошлому и каким образом переживаем настоящее. Эта способность к футуризации — одно из субстанциальных свойств бытия человека в истории. Карл Ясперс как-то сказал, что отказ от будущего имеет своим последствием восприятие прошлого как чего-то завершенного, что само по себе является уже неверным. «Достоинство человека, пытающегося осмыслить будущее, находит свое выражение как в прогнозировании возможного, так и в сочетании с ним — в незнании, основанном на знании, принцип которого гласит: мы не знаем, что нас ждет. Чувство, воодушевляющее нас в нашем существовании, заключается в том, что мы не знаем будущего, но участвуем в его реализации и видим его в его целостности и непредвиденности» [Ясперс, 1991: 164–165]. Без образа будущего невозможно понять

и адекватно оценить мотивы, цели и ценности, служившие действенными стимулами в контексте деятельности исторических агентов, которые, как и мы, были озабочены *своим будущим*.

Открытость, неопределенность и известная неуверенность в будущем составляют предпосылку нашего бытия в настоящем, ибо идея завтрашнего дня влияет на то, как мы оцениваем свое прошлое и настоящее. Наши предки также испытывали в свое время неуверенность и надежду относительно *своих* возможностей, которые для нас, их потомков, находятся уже в прошлом. Некоторые из этих возможностей уже вошли в тело истории, реализовались, тогда как другие — и, вероятно, их большинство — не осуществились, хотя и могли бы осуществиться. Нам известно о крушении проектов наших предков, в то время как предшествующие поколения не могли этого знать, как и мы в этом году не можем с абсолютной точностью предвидеть, что произойдет с нами на будущий год. Именно благодаря историческому знанию мы можем утверждать, что располагаем большими сведениями относительно прошлого человечества, чем оно знало о себе *в своем настоящем*. Мы располагаем несомненными преимуществами перед историческими агентами: нам известны не только их планы и проекты, но и конкретные результаты их реализации, воплощенные в последующих событиях. Поэтому мы можем с большей точностью оценить их начинания и свершения, установить причины их неудач или просчетов, ибо владеем не только информацией об их настоящем из нашего прошлого, но и сведениями обо всей их жизненной траектории, включая и их неизбежный финал. А это означает, что опытный историк может сообщить нам, как прошлые поколения представляли себе свое будущее, в том числе и те проекты, или мечты, которые, увы, оказались неосуществленными.

Для людей, уже ушедших в небытие, наше прошлое было их настоящим, исходя из которого они думали и мечтали о *своем* будущем. Стало быть, их неосуществив-

шиеся проекты и мечты означали для них не меньше, чем действия, уже ставшие сегодня историей. Конечно, время стирает как то, что уже случилось, так и то, что не случилось, но могло бы произойти. Если бы не существовало сослагательного наклонения, то прошлое превратилось бы в мрачное царство фатальной предопределенности, а его агенты — в марионеток, управляемых всемогущим кукловодом. Именно таким прошлое предстает под пером некоторых историков; они, абсолютизируя *ставшее*, забывают о *становлении*, которое вносит в историю виртуальный драматизм *нереализованных возможностей*.

Говорят, что история мало нас чему учит, и это суждение имеет под собой определенное основание отчасти потому, что многие историки повествуют только о том, что случилось, и не разворачивают всего веера неосуществившихся возможностей. Мы могли бы глубже постичь смысл исторических событий, если бы знали не только то, что реально случилось, но и то, какой могла бы стать действительность (разумеется, в самых общих чертах), если бы это событие не произошло или произошло бы, но совсем по-другому. Согласно французскому мыслителю греческого происхождения Корнелиусу Касториадису, «мировая история не должна сакрализироваться или, что гораздо хуже, повергаться осуждению за игнорирование других возможных историй. Последние имеют такую же значимость для понимания, как и реальная история, и даже, пожалуй, обладают еще большей ценностью для наших практических отношений» [Castoriadis, 1998: 77]. Отсюда следует, что, когда историк принимает во внимание только то, что случилось, и не учитывает того, что могло бы случиться, он лишает прошлое драматического начала. История мало нас чему учит именно тогда, когда она отвергает сослагательное наклонение, ибо отвергнутые варианты возможной, или контрафактной, истории обладают несомненной значимостью для более глубокого понимания реалий прошлого.



На первый взгляд, реальную историю образуют события, которые уже случились, а не те, которые могли бы произойти. Однако исторический процесс — это продукт взаимодействия живых людей, консолидирующихся в различные общественные, подчас антагонистические, группы, каждая из которых имеет свои собственные планы, проекты и возможности для своего воплощения в реальную жизнь. Поэтому для историка важно принять во внимание не только то, что реально произошло, но и то, что могло бы случиться в изучаемый им период, ибо только так он будет располагать возможностью рассматривать историю как взаимодействие и борьбу различных групп, которые, исходя из своих планов и проектов, из своего прошлого (когда то оно было для них настоящим), старались воплотить в будущее то, что для них казалось тогда наиболее целесообразным, оптимальным и справедливым. Так что только голые результаты, без учета широкого веера возможных контрафактов, обеднили бы картину реальной истории. По мнению британского историка Фергюсона, история включает в себя различные альтернативы, а это означает, что «мы должны атрибутировать равную значимость всем будущим возможностям, которые тогда мыслились. Историк, который полагает, что возможно пренебречь другими альтернативами, которые люди считали приемлемыми, не может постичь прошлое таким, “каким оно было в действительности”. Ибо, рассматривая только те возможности, которые воплотились в действительность, он совершает типичную телеологическую ошибку. Чтобы понять, что же происходило на самом деле, мы должны, следовательно, представить себе то, чего в реальности не случилось, но что могло бы произойти, по мнению современников. Это тем более верно тогда, когда реальная развязка наступает неожиданно, когда ее даже не принимают в расчет до тех пор, пока она не происходит» [Ferguson, 1998: 83].

Чтобы понять историю во всем ее драматизме, нужно базироваться не только на реальных, но и на возможных

фактах, которые не произошли, хотя и вполне могли бы произойти. Известный английский историк Эрих Хобсбаун в одной из статей, посвященных истории русской революции, ставит целую серию контрафактных вопросов: «Что случилось бы в 1917 г., если бы Ленин не вернулся в Россию? Можно ли было бы избежать Октябрьской революции? Что случилось бы с Россией, если бы ее удалось избежать? И еще один вопрос, представляющий несомненный интерес для марксизма: что заставило большевиков решиться на взятие власти, с учетом того, что программа социалистической революции была явно нереалистичной? Должны ли они были брать власть? А если бы произошла европейская революция, то есть революция в Германии, на которую они сделали ставку? Могли ли большевики проиграть гражданскую войну? Если бы не было этой войны, то как бы развивались большевистская партия и политика Советов? Если бы эта политика победила, то открылась бы возможность возврата к рыночной экономике в условиях НЭПа (новой экономической политики)? Что могло бы произойти, если бы Ленин продолжал бы свою деятельность? Этот список практически бесконечен, и я ограничился только некоторыми наиболее очевидными контрафактными вопросами, связанными с периодом, который завершился смертью Ленина» [Hobsbawm, 1998: 244]. Хобсбаун прав: невозможно ответить на все эти вопросы, базирясь только на фактических данных, в свою очередь, основывающихся на уже свершившихся событиях, не прибегая к другим, несбывшимся, возможностям, которые, вполне вероятно, могли бы произойти. Ясно, что подход, развиваемый английским историком, противоположен подходу, для которого свобода есть только осознанная необходимость, а возможность выбора общественных альтернатив в сослагательном наклонении в лучшем случае — нелепая химера, а в худшем — покушение на основы «железного детерминизма» историцистской идеологии.

В подтверждение справедливости данного утверждения можно сослаться на статью известного философа Григория Померанца, бывшего узника сталинского ГУЛАГа. Согласно воспоминаниям автора, в конце сороковых годов в лагере Каргополья вместе с ним находился некий преподаватель основ марксизма-ленинизма, написавший диссертацию, посвященную проблеме свободы и необходимости, и получивший за это большой тюремный срок. В своем труде простодушный марксист осмелился поставить серию контрафактных вопросов о том, что случилось бы, если бы агентам Временного правительства удалось погубить Ленина? В те годы ответ был предельно ясным: Октябрьскую революцию совершила бы партия под руководством товарища Сталина. «Здесь в 1949 году следовало остановиться, но Р. был честно глуп и поставил следующий вопрос: а если бы агенты Временного правительства убили Сталина? Тогда Октябрьскую революцию совершила бы партия... Партия без Сталина... Дураку дали 10 лет. Он сел, но проблема осталась» [Померанц, 1990: 55]. Какая? Проблема контрафактных сомнений. Была ли неизбежна российская революция? Существовала ли железная необходимость в перерастании Февраля в Октябрь с последующим переходом к диктатуре Сталина, с кровавой коллективизацией и массовыми репрессиями? Григорий Померанц не отрицает того, что прослеживается единая политическая линия Ленина—Сталина—Брежнева, но уже Хрущев, по его мнению, выламывается из этого ряда. «Оттепель» Хрущева пытались объяснить его волюнтаризмом, то есть свободной волей его личности. «Но если Хрущев обладал свободной волей, то почему лишать ее Сталина? И отрицать его авторство, его неповторимый почерк в некоторых событиях?» [Померанц, 1990: 55]. Эти вопросы отнюдь не риторические. История, рассмотренная через оптику нереализованных выборов, позволяет историку увидеть реальность прошлого не только с высоты своего времени, но и глазами самих исторических

агентов, которые жили и творили в своем настоящем; последнее, разумеется, было ориентировано в будущее, а следовательно, было открытым, драматичным, исполненным надежд и отчаяния. История, принимающая во внимание свободу выбора, ненадежность, риск и случайность, преодолевает прежний телеологический дискурс, предполагающий линейное развертывание событий и завершающийся в финале совершенным обществом, «снимающим» саму историю. Но простая последовательность фактов не всегда логична, по крайней мере в истории. Да и тот, кто побеждает, не всегда имеет на своей стороне наиболее вероятное. Ведь сам Ленин неоднократно признавался в том, что в годы гражданской войны советская власть буквально висела на волоске; следовательно, те, кто ожидал, что большевистский режим скоро рухнет, были вовсе не так глупы, как позже пытались представить надежды побежденных победители.

Многие исторические события, такие как завоевательные, гражданские и мировые войны, революции и массовые уничтожения населения в концентрационных лагерях, по своему размаху и воздействию на судьбы человечества вызывают жгучий интерес не только профессиональных историков, но и обыкновенных людей. С этой точки зрения несомненный интерес представляет статья Александра Храмчихина «Вторая мировая: сослагательное наклонение», в которой автор ставит вопрос: могла ли история пойти по другому руслу, если бы сценарий войны сложился иначе? Автор считает, что «гигантское количество боевых эпизодов, из которых состояла Вторая мировая, теоретически предполагает бесконечное количество вариантов альтернативного развития событий. При этом очевидно, что на общий исход войны подавляющее большинство альтернатив не могло повлиять из-за своей локальности. Тем не менее в ходе войны, безусловно, были несколько «точек бифуркаций», то есть таких моментов, которые на самом деле давали возможность написать

другой вариант истории» [Храмчихин, Вторая мировая...]. Далее автор излагает шесть альтернативных исходов войны, в пяти случаях из которых с большим или меньшим напряжением усилий или, что то же самое, с большими или меньшими людскими и экономическими потерями победу одерживала союзная коалиция, возглавляемая Советским Союзом, Соединенными Штатами Америки и Великобританией. И только один из вариантов содержал в себе возможность военного триумфа их противников — Германии, Японии и Италии. Исторический анализ ключевых точек второй мировой войны в сослагательном наклонении открывает широкий спектр виртуальных интерпретаций осуществившихся событий и позволяет преодолевать упрощенные схемы, посредством которых, иногда невольно, игнорируется сложность и многогранность значений описываемых фактов и утрачивается возможность воспроизвести полиморфный и драматический характер прошлого.

Остановимся только на первом альтернативном сценарии развития событий, — сценарии, который не был реализован, но который, с точки зрения Храмчихина, мог бы предотвратить перерастание европейской войны в мировую. Этот вариант возник непосредственно после вторжения гитлеровской Германии на территорию Польши. Даже сегодня, с высоты прошедших десятилетий, весьма трудно разумно объяснить поведение Франции и Англии в этот момент. Конечно, они хотели направить гитлеровскую агрессию на Восток, но почему тогда, объявив войну Германии после нападения последней на Польшу, они фактически не предприняли никаких военных действий? Ведь осенью 1939 г. германские войска еще не достигли той максимальной мощи, которую они обрели весной сорокового года. Для разгрома Польши, которая, кстати, оказала упорное сопротивление агрессору, Гитлер задействовал большую часть своих войск, в том числе и танковых, оставив на западной границе лишь резервные соединения и колонны. Франция располагала равным количеством

вооруженных сил, а в коалиции с Великобританией превосходство сил союзников над противостоящей ей группировкой немецких войск на западной границе было подавляющим. И тем не менее союзники не предприняли никаких решительных шагов, чтобы первыми нанести сокрушительный удар по гитлеровским войскам с запада. И вот так, вследствие этой нерешительности, Англия «дождалась» Дюнкерка, а Франция — парада немецких войск на улицах и площадях Парижа.

Что случилось бы, ставит автор вопрос в сослагательном наклонении, если бы коалиция англо-французских войск уже в сентябре начала свое наступление? Тогда германское командование было бы вынуждено перебросить часть своих войск из Польши на французскую границу. «Таким образом, Германия получила бы войну на два фронта в сентябре 39-го, а не в июне 44-го. Весьма вероятно, что Сталин при таком развитии событий поостерегся бы воплощать в жизнь пакт Молотова — Риббентропа, поэтому Польша могла бы продолжить сопротивление. Более того, не исключено, что, если бы эта война затянулась, РККА через некоторое время нанесла бы удар по Германии» [Храмчихин, Вторая мировая...]. Правда, при таком раскладе событий не исключено, что антигитлеровская коалиция, разгромив гитлеровскую Германию, могла бы начать междоусобную войну за передел Европы, ибо у бывших союзников оставалось бы еще достаточно ресурсов и амбиций, тогда как в действительности после победы над Германией в мае 1945 г. победители, просто-напросто, были предельно истощены.

Александр Храмчихин не исключает того, что наступление союзной коалиции на Германию в сентябре 1939 г. не изменило бы общего хода военных действий, ибо в то время их стратеги еще не осознали в полной мере значения танковых и механизированных войск в разрушении и сокрушении обороны противника. Хотя, например, Франция и превосходила Германию по количеству танков и их

качество было не хуже, чем у противника, тем не менее французские танки, рассеянные по подразделениям пехоты, не были в состоянии выполнить функцию реальной ударной силы. А потому нельзя исключать, что наступление союзников было бы остановлено на «линии Зигфрида» и на Рейне. По этому сценарию немцы завершили бы разгром польских войск, а затем совершили то, что произошло в действительности: пересекли бы территорию Бельгии и Голландии и окружили англо-французские войска. Но, даже реализовав возможность уничтожения сил коалиции, немецкие войска вряд ли смогли бы форсировать Ла-Манш и оказались бы примерно на тех же позициях, что и сложились в реальности.

В заключение статьи автор пишет о том, что в истории Второй мировой можно обнаружить много бифуркаций, которые могли бы оказать очень серьезное влияние не только на судьбы Европы, но и на все человечество. За годы правления Гитлера нацистская Германия (и в меньшей степени — ее союзники) превратилась в абсолютное зло. Причем это зло оказалось настолько сильным, что поработило многие другие страны. «И даже Большая Тройка, выигравшая, в конечном счете, войну, при всем своем колоссальном экономическом и демографическом превосходстве над противником могла ее проиграть» [Храмчихин, Вторая мировая...].

Сослагательное наклонение — это огромная сфера исторического опыта, который открывает возможность рассматривать прошлое как веер альтернатив, позволяющих глубже и масштабнее постигать смысл реально случившихся событий, — событий, обладающих значимостью в той мере, в какой они могли не произойти или произойти, но совсем по-другому. Отсюда следует, что история, помимо всего прочего, — это и процесс накопления возможностей: каждая последующая эпоха впитывает в себя репертуар смыслов предыдущих возможностей.

Объективная невозможность исправить непоправимое, вернуть необратимое, соединенная с возобновляющейся надеждой его восстановить или переделать, делает нас безутешными. Чувства сожаления, раскаяния, стыда, тоски или скорби, подобно двуликому Янусу, выражают драматизм нашего сознания, переживающего невозможность как возможность, необратимость как обратимость и одновременно отдающего себе отчет в неосуществимости подобного *модуса операнди*. Сослагательное наклонение бросает вызов неукротимому времени и в то же время заставляет нас осознать, что жизнь человеку дается один-единственный раз и этот дар никогда, во веки веков, нельзя ни повторить, ни возобновить. Но если это так, то стоит ли пренебрегать этой единственной и неповторимой возможностью — нашей уникальной и неповторимой жизнью, кстати, осуществившейся вопреки другой, в миллионы раз более вероятной, альтернативе — невозможности быть рожденным. И тот факт, что, невзирая на эту ничтожную вероятность, мы все-таки оказались заброшенными на этот свет, можно считать *почти чудом*.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гайдено П.П. (1970). Трагедия эстетизма. М. : Искусство.
- Гегель Г.В.Ф. (1935). Лекции по философии истории. Т. 8. М. ; Л. : Соцэкономиздат.
- Достоевский Ф.М. (1982). Собрание сочинений : в 12 т. Т. 2. М. : Правда.
- Кант И. (1965а). Сочинения : в 6 т. Т. 4, ч. 1. М. : Мысль.
- Кант И. (1965b). Сочинения : в 6 т. Т. 4, ч. 2. М. : Мысль.
- Кэрролл Л. Приключение Алисы в стране чудес [Электронный ресурс] / пер. Н. Демуровой. URL: <http://www.lib.ru/CARROLL/alisa.txt> (дата обращения: 09.02.2014).
- Померанц Г.С. (1990). История в сослагательном наклонении // Вопр. философии. № 11.
- Храмчихин А. Вторая мировая: сослагательное наклонение [Электронный ресурс]. URL: <http://www.magazines.russ.ru/znamia/2005/5/hra10.htm/> (дата обращения: 09.02.2014).



Эпштейн М. Что такое виртуальная книга? [Электронный ресурс]. URL: [http://www.emory.edu/INTELNET/es\\_virtual\\_books.html](http://www.emory.edu/INTELNET/es_virtual_books.html) (дата обращения: 09.02.2014).

Ясперс К. (1991). Смысл и назначение истории. М. : Полит. лит.

Castoriadis C. (1998). El mundo fragmentado. Montevideo : Altamira.

Cortázar J. (2011). Cuentos completos. México.: Santillana.

Ferguson N. (1998). Historia virtual: hacia una teoría caótica // Histotia virtual. Madrid : Taurus.

Fromm E. (1997). Anatomía de la destructividad humana. México : Fondo de Cultura Económica.

Gurméndez C. (1986). Tratado de pasiones. México : Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawn E. (1998). Sobre la historia. Barcelona : Grijalbo Mondadori.

# Религия — марксизм — реальный социализм

## Секуляризация религии и угроза нигилизма

В истории философского мышления многие столетия господствовала идея о том будто атеизм — это синоним безнравственности. Даже Джон Локк, «отец» европейского либерализма, считал, что атеистам не хватает твердых моральных убеждений, чтобы гарантировать заслон на путях анархической вседозволенности, чреватой конфликтами и безответственностью. В своем «Письме о веротерпимости» английский мыслитель замечает, что «ни в коем случае нельзя терпеть тех, кто не признает божества, ибо для атеистов клятвы, соглашения и обещания, служащие общественными скрепами, утрачивают какую-либо стабильность или святость. Если они отказываются от Бога, пусть даже в мысли, все вещи теряют для них свою определенность. Приверженность атеизму подрывает корни всякой религии, а потому атеист не может просить для себя привилегий на веротерпимость от имени какой-либо религии» [Locke, 1970: 50–51]. Только Пьер Бейль впервые высказал мысль о возможности существования атеистического общества, члены которого способны поддерживать отношения друг с другом на базе твердых моральных принципов. Несколько десятилетий спустя Иммануил Кант отделил мораль от религии и даже предположил, что вера как условие индивидуального выбора ведет к нарушению чистоты морального мотива. Согласно

немецкому философу, вера как утешение, как надежда на потустороннее бытие, на обретение справедливого вознаграждения конституирует психологическую необходимость, которая, однако, не отменяет негарантированности земного существования самого верующего. Это означает, что вера не предполагает никакой задачи, требования или оправдания, а стало быть, в ней не следует искать ответ на вопрос о перспективах нашей судьбы: с какой целью и для чего мы должны жить? Однако сам верующий, опирающийся на догмы божественного откровения, привыкает искать в своей вере оправдание собственных действий; поэтому не удивительно, что когда трансцендентная перспектива рушится, то начинают расшатываться и его нравственные скрепы. С точки зрения Канта, нравственная личность сохранит верность своему долгу даже в случае, если она не уверена в перспективах своей судьбы ни в этом, ни в другом мире. Моральный долг первичен по отношению к расчетам веры в Бога (равно как и к историческим прогнозам). Только тогда, когда это становится ясным, субъект нравственного сознания приобретает необходимую твердость, позволяющую принять любую перспективу, не впадая при этом в отчаяние или цинизм.

Процесс секуляризации, начавшийся в Европе с эпохи Возрождения и обострившийся в период Великой Французской революции, вызвал в определенных консервативных кругах, и прежде всего в рядах церковного клира, беспокойство по поводу реальной опасности нравственной деградации человека. Казалась очевидной мысль, что скептицизм, деизм и атеизм унавозят почву для появления идеологии вседозволенности и породят всевозможных «моральных чудовищ». Пожалуй, Достоевский, как никто другой, показал все возможные нюансы соблазнов и искушений, которыми чревата идея нигилизма. Протагонисты русского писателя уже не могут просто верить, как верили миллионы верующих, опиравшиеся на авторитет, откровение и рациональные «доказательства» существования Бога.

Это хорошо выразил один из действующих героев романа «Бесы», Кириллов: «Бог необходим, а потому он должен быть... Но я знаю, что его нет и не может быть. ... Человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых» [Достоевский, 1996: 573]. Кириллов борется с Богом, так как еще не преодолел страх смерти и, стало быть, зависит от Него. «Я ужасно несчастен, — признается он, — ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека... Но я заявляю своеволие, я обязуюсь уверовать, что я не верую. Я начну и кончу и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически» [Достоевский, 1996: 576]. Персонаж Достоевского отрицает существование Бога, но неистовство самого отрицания, страстный протест против зла и несправедливости, которые Кириллов приписывает Богу, свидетельствуют о том, что он нуждается в Его бытии, по крайней мере для того чтобы как-то оправдать абсурдность своего протеста.

Русский писатель находит зачатки и следы нигилизма там, где не существует твердых критериев различия добра и зла, где люди утрачивают свои моральные убеждения, ловчат, приспособляются к обстоятельствам, особенно там, где их извращенная воля порождает искушение «идти до самого конца» — вплоть до уничтожения собственной жизни и жизни других людей. «Слушайте, — исповедуется Верховенский перед Ставрогиным, — я их всех сосчитал: учитель, смеющийся с детьми над их богом и над их колыбелью, уже наш, адвокат, защищающий образованного убийцу тем, что он развитее своих жертв и, чтобы денег добыть, не мог не убить, уже наш. Школьники, убивающие мужика, чтоб испытать ощущения, наши, наши. Присяжные, оправдывающие преступников сплошь, наши... Администраторы, литераторы, о, наших много, и сами того не знают! ... О дайте, дайте, взрости поколению. Жаль только, что некогда ждать, а то пусть бы они еще попьянее стали! Ах как жаль, что нет пролетариев! Но будут, будут, к этому идет» [Достоевский, 1996: 394].

Главная идея, которой одержимы персонажи Достоевского, звучит так: если Бог не существует, а, стало быть, человек — заложник абсурда небытия, следовательно, ему все позволено. Поборники абсолютной свободы, протагонисты русского писателя не желают признавать над собой никаких ограничений и тем самым превращаются в жертв фанатизма собственной идеи. Например, Иван Карамазов хотел бы верить в Бога, который уважает независимость сознания человека, не признает никакого унижения, лести и малодушия; не внушает ему страха и не отнимает его достоинства. Но эта же позиция не позволяет Ивану солидаризироваться с Богом в оправдании мира, погрязшего во зле и страданиях. Вопреки своему первоначальному постулату Иван отрекается от веры в вечную гармонию, которая, согласно его мнению, есть искушение, открывающее Богу возможность иронизировать над нравственными очевидностями простого верующего. Моральная конструкция мира, в которую заранее включены страдания детей, кажется Ивану софистическим фарсом, и каждый честный человек заранее должен ее отвергнуть. Иван отрекается от своего права на вход в божественное царство и в своем бунте отказывается подчиняться нормам, одобренным божественным «разумением». Отрицание проведениальной организации мира, его гарантированного движения к всеоправдывающему светлому будущему могло бы толкнуть мятежного персонажа Достоевского на позиции атеизма, но Иван, принявший Бога на веру, запрещает себе выражать сомнение в постулате его существования и в безусловной гарантированности царства вечной гармонии. Можно было бы согласиться с рассуждением Ивана в том, что если смысл моральных норм коренится в божественных законах, то «смерть Бога» означала бы полную аннигиляцию морали. Но трудно понять, каким образом утрата веры могла бы привести к радикальному краху критериев добра и зла? Почему отрицание божественного бытия обязательно должно вести к тому, что, гово-

ря словами Ивана, «эгоизм и даже злодейство не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным исходом». Можно согласиться, что утрата веры в Бога как столпа морали означала бы девальвацию всех божественных заповедей; это повлекло бы за собой скептицизм и равнодушие ко всякому различию между добром и злом. Но Иван, исповедующий принцип «все позволено», видит самое адекватное выражение атеизма в имморализме, в кощунственном отношении к идее святости и в обязательности попрания элементарных норм гуманизма. Можно утверждать, что бунт Ивана Карамазова против Бога — это отнюдь не проявление атеизма, а напротив, фидеизм, вывернутый наизнанку, цель которого состоит не в отрицании существования Всевышнего, а в отмщении и попрании всех его заповедей. Нигилист — это не столько бич религиозной души, сколько извращенная ее изнанка. «Злой Бог» оказывается даже полезным его страстному отрицателю — помогает ему разрядить свое накопившееся метафизическое раздражение. Иван признает Бога и одновременно отрицает его как творца мира и человека, говорит, что он недостойн права на существования, ибо всегда отсутствует там и тогда, где и когда страдающее существо больше всего нуждается в его милосердии. Он даже обвиняет Бога в том, что тот создал человека в качестве курьеза, как бы «в насмешку». Не удивительно, что Иван бунтует против ироничного Создателя. Но в его бунте, как пронизательно указывает Э.Ю. Соловьев, «...бог по-прежнему принимается во всех его теологических “регалиях”»: как существо всевидящее (ведь только при этом условии радикальный имморалист может быть замечен богом, которого он уязвляет), как существо всеблагое (иначе бог не был бы оскорблен разыгрываемым перед ним бесчеловечным фарсом), как абсолютный собственник вечного блаженства (иначе отказ от этого блаженства просто не имел бы смысла)» [Соловьев, 1991b: 226]. Нигилистический тезис «если Бога

нет, то человеку все позволено» не вполне корректен. Отсутствие Бога означает, что над человеком нет судьбы, а потому он — свободен и должен сам, без чужой подсказки принимать собственные решения. Если Бога нет, то человек обязан стать самому себе судьей, руководствуясь критерием справедливости и благоразумия.

### **Сакрализация природы и истории — основа тоталитарных идеологий**

Бунт персонажей Достоевского против Бога и мира, им созданного, каким бы радикальным на первый взгляд этот мятеж ни казался, не выходит еще за рамки веры, а стало быть, инвективы против Всевышнего только меняют полюса добра и зла на шкале религиозных ценностей. Гораздо большую опасность на пути секуляризации догм религии и церкви представляли не оскорбительно-кощунственные выпады отчаявшихся нигилистов или разуверившихся семинаристов и не сочинения радикальных философов-атеистов типа Макса Штирнера, клеймившего ханжеское благочестие во всех его обличиях и даже объявившего святость оковами на пути подлинного освобождения человека, а новые псевдорелигии исторического мессианства, оборачивающие себе на пользу религиозную инертность традиционных верований и претендующие на духовную власть над сознанием народных масс. Можно сказать, что как только в процессе секуляризации трон Бога на небе зашатался, его авторитет тут же начали оспаривать земные идолы — *Разум, Наука, Природа, История, «Царство светлого будущего»*, а их новоиспеченные приверженцы с рвением неопитов начали объяснять непосвященным, как они должны жить, куда им следует идти, с кем им надо бороться и какие препятствия их ждут на пути уже не к загробному, а к земному раю.

Европейское просвещение возвело на пьедестал божества идею *Разума*; Робеспьер попытался создать культ *Высшего Существа* — символа надежды на лучшее будущее; Жан-Жак Руссо объявил сакральным *Народный Суверенитет* и создал фигуру *Мудреца — Законодателя*, истинного друга народа, который освещает темную массу людей светом ее собственной непроявленной мудрости. Огюст Конт рассматривал человечество как *Великое Сущее*, которое движется, просвещенное *наукой*, по пути неодолимого прогресса к земному совершенству и превращается в подлинное *божество*. Отказ от религии (и тесно связанный с ним процесс десакрализации традиционных ценностей) не привел к аннигиляции идеала святости, а ознаменовался плюрализацией земных «идолов».

Период европейской реакции, завершивший эпоху наполеоновских войн, оказался бессилем перед натиском этого неоязыческого менталитета. Более того, именно на 1820–1840-е гг. приходится формирование основного искуса всей эпохи модерна — новой, секулярной религии человечества, получившей концептуальное завершение в *историцизме*. «Все позволено ради осуществления исторической необходимости» — эта формула может рассматриваться как общий знаменатель европейски-влиятельных концепций Конта, Гегеля, Фейербаха и Маркса» [Соловьев, 2001: 35].

Сакрализация истории и природы человека получила мощный импульс в связи с возникновением тоталитарных государств. Последние являются беспрецедентными политическими режимами, характеризующимися аморализмом и правовым нигилизмом по отношению к действующим позитивным юридическим законам. Кульминация сталинских политических репрессий и массовых актов проявления беззакония, как это ни парадоксально, пришлось на период разработки и принятия советской конституции, открыто запрещающей подобного рода действия. Столь же пренебрежительно-циничным было



и отношение нацистов к конституции Веймарской республики, которую, что также не менее странно, они даже не удосужились изменить или формально аннулировать. Такое нигилистическое попрание позитивных правовых норм, подчеркивает Ханна Арендт, отнюдь не означает, что тоталитарное движение является выражением полного произвола и осуществляет свои действия вне каких-либо нормативных рамок, не опираясь ни на какие священные идеалы и ценности. Абсолютную сакральную санкцию своего движения тоталитаризм видит, в одном случае, в законах *природы*, а в другом — в законах *истории*, которые, по мнению их идеологов, призваны заменить собой все позитивные моральные нормы, юридическое законодательство и сложившиеся обычаи. Согласно такому подходу как юридические законы, так и моральный кодекс дототалитарных режимов маскировали, искажали или игнорировали *высший источник* оправдания человеческих действий, и поэтому «революционный вызов» «мнимому» и «лицемерному» буржуазному или антирасистскому легализму является средством установления высшей справедливости, которую предшествующие режимы, базировавшие свою легитимность на позитивных законах конституции, оказались бессильными претворить в жизнь. Бросая вызов предшествующей легитимности и претендуя на прямое учреждение царства справедливости на Земле, тоталитарные режимы осуществляют, так сказать, в явочном порядке законы *истории* или законы *природы*, не переводя их в правовые или моральные нормы элементарной справедливости, регулирующие индивидуальное поведение граждан. Идеологии тоталитарных режимов, апеллируя к истории и человечеству, нисколько не заботились о гарантиях соблюдения элементарных прав конкретных граждан. Они исходили из метафизической (и, в сущности, неverifiedируемой) предпосылки о том, будто законы природы или законы истории, если они исполняются надлежащим образом, неизбежно «произведут»

Общество как идеальный продукт, и это «метафизическо-утопическое основание» позволяет тоталитарным правительствам требовать для осуществления своих «глобальных экспериментов» неограниченной внешней экспансии, а в пределе — установления всеобщего господства над всей территорией земного шара. Тоталитарная политика пытается преобразовать человечество в безупречного и ревностного исполнителя Закона, ибо в противном случае, утверждают их идеологи, оно будет подчиняться ему пассивно и неохотно, что чревато застоєм, медленным или зигзагообразным продвижением вперед.

По мнению Ханны Арендт, пренебрежительное отношение тоталитарных режимов к *юридическому консенсусу* порождает произвол, беззаконие и страх, ибо, навязывая свою волю в обход соблюдения позитивных законов, их идеологи и вожди обещают установить справедливость на земле, но не на основе конституции, предполагающей *consensus iuris*, а на основе законов *природы* и *истории*, которые они превращают в высший сакральный идеал. В тоталитарных режимах сам термин «закон» изменяет свой смысл: он уже не регулирует то, *что* и *как* существует в реальной действительности, а, скорее, направлен на реализацию того, *чего еще нет* и что только *должно возникнуть* в результате «титанической воли» участников тоталитарного движения, строящих «светлое будущее» не спонтанно и не хаотично, а планомерно и сознательно, опираясь на незыблемые законы *природы* или *истории*, под водительством партии и ее вождей. И все это осуществляется путем мобилизации масс, подстегиваемых террором. «Если легальность, — пишет Ханна Арендт, — является сущностью антитоталитарного правительства, а нелегальность присуща тираническому режиму, то террор — это способ осуществления тоталитарного господства» [Arendt, 2007: 564].

Террор и угроза его применения — главное средство осуществления законов тоталитарного движения, а его

высшее назначение — максимальное содействие силам *природы* или *истории* свободно, с наибольшей эффективностью воплощаться в *человечестве*. А если на этом пути возникают какие-либо препятствия, то никакие ссылки на объективные причины или субъективные факторы не должны служить предлогом для отказа от быстрой и эффективной расчистки завалов, ведущей к полному торжеству этих законов, осуществляющихся железной волей класса-гегемона или высшей расы.

Истолкование тоталитарного движения как неодолимой поступи истории превращает понятия вины и невинности в простые фикции: виновный — это тот, кто осмелился встать на пути природного и исторического процесса, который уже вынес свой неумолимый приговор «низшим расам», «неприспособленным к жизни индивидуумам», «умирающим классам» или «обреченным на гибель народам». При этом между идейными вдохновителями уничтожения «низших рас» или «умирающих классов» и их физическими исполнителями существует своеобразное разделение труда, весьма удобное для смягчения возможных угрызений совести. Идейный вдохновитель обычно пытается смягчить свою вину тем, что он — не исполнитель, а палач оправдывает свои деяния тем, что он — не вдохновитель. Первый полагает, что его руки — чисты, а второй убеждает себя в том, что его совесть — спокойна. Каждый пытается обезопасить себя и приписать ответственность другому, сняв с себя вину за совершенные им преступления, как это, кстати сказать, наглядно продемонстрировало поведение многих нацистских преступников на Нюрнбергском суде.

Террор, то есть приведение в исполнение закона тоталитарного движения, чья высшая цель — не благополучие конкретных людей и не интерес отдельно взятого человека, а выделка и совершенствование всего человечества, осуществляет выбраковку нездоровых особей ради торжества человечества как тотальной целостности, жертву-

ет отдельными его представителями во имя чистоты или здоровья всего общественного организма. Могущественные силы *природы* или *истории* имеют собственные движущие силы и собственные цели, а следовательно, каждое новое рождение человека может оказаться потенциальным препятствием на пути осуществления этих мистических высших целей. По мнению Арндт, с тоталитарной точки зрения тот факт, что все люди рождаются и умирают, может расцениваться только как досадное препятствие действию высших сил. Поэтому террор в качестве слуги исторических или природных движений должен, по мнению идеологов тоталитаризма, элиминировать из этого процесса не только свободу в любом ее специфическом обличье, но и сам источник свободы, коренящийся в факте рождения человека, в его способности осуществлять что-то новое. В железных объятиях террора, разрушающего плюрализм индивидуумов и превращающего их в монолитное единство, как если бы эта целостность стала органической частью *истории* или *природы*, был найден универсальный механизм освобождения исторических или природных сил от всевозможного рода препятствий. Согласно тоталитарной логике, именно террор выполняет функцию главного «катализатора» совершенствования *природы* и поступательного развития *истории* на пути к светлому будущему; именно террор уничтожает «неприспособленные» человеческие особи и применяет методы «массовой эвтаназии» по отношению к «умирающим классам», гигантски ускоряя исторический процесс, который в противном случае, не будь этого «катализатора», осуществлялся бы со скоростью черепахи.

Если дать краткое определение «историцизма», то его основное содержание сводится к обожествлению времени; в сущности, это теодицея неумолимого марша истории по пути прогресса и идолопоклонства перед будущим. Идеология историцизма исходит из того, что история «хорошо знает», куда ей нужно идти, и располагает

всеми необходимыми гарантиями для достижения заветной цели. Конечная цель истории — это создание того, что еще не существует, но только должно возникнуть благодаря решимости широких народных масс построить светлое будущее, но построить не стихийно, а целенаправленно, опираясь на законы истории, открытые и теоретически обоснованные их «учеными пророками», ориентирующими, в свою очередь, партийный авангард, который творчески применяет эти законы на практике и тем самым значительно ускоряет неумолимую поступь истории по пути реализации идеалов светлого будущего.

Карл Поппер, посвятивший критике историцизма самую большую свою работу, полагает, что историцизм — это такая «вредная болезнь» умов, которая, заражая вирусом провиденциализма, пытается внушить свои идеи всем недовольным существующей действительностью. В своем зародыше метафизика профетизма появилась в глубокой античности в теории «избранного» народа, которая утверждает, будто Бог избрал этот народ как привилегированный инструмент осуществления своих планов и проектов на земле. Кульминацию историцизма как идейного течения Поппер видит в марксизме. С одной стороны, он высоко оценивает Маркса за его интеллектуальную честность, за здоровый реализм, за презрение к морализаторству, но с другой — считает основоположника идеи научного социализма «фальшивым оракулом» и оценивает марксизм в качестве «самой последовательной, самой разработанной и самой опасной формы историцизма» [Popper, 1992: 268].

С точки зрения Э.Ю. Соловьева, всякая историцистская доктрина содержит в себе как минимум несколько основополагающих компонентов: а) финалистский детерминизм (история неуклонно движется по пути реализации имманентно свойственной ей цели); б) идею благого светского промысла (эквивалентного божественной провиденции), согласно которому история развивается

по направлению к обществу тотального благополучия и счастья, что само по себе является величайшим благом. Историю творят люди, говорил Маркс, и в то же время история «не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последнее декретами. Но она может сократить и смягчить муки родов» [Маркс, 1957: 10]. Следовательно, надо способствовать прогрессу истории, так как в ней всегда побеждает тот, кто угадывает ее курс и, что наиболее важно, умеет «облегчить ее роды». Отсюда вытекает стремление к оправданию насилия в качестве необходимого средства подстегивания движения масс для создания необходимых условий на пути распространения универсальной справедливости.

Идеология революционного историцизма исходит из принятой на веру предпосылки, будто ее общественные проекты и идеалы обладают надвременной значимостью и, стало быть, никогда и ни при каких обстоятельствах не могут сойти с арены истории. Поэтому она требует от своих последователей искать в революционной борьбе, которая должна привести эти идеалы к полной и окончательной победе, свое высшее предназначение, рассматривая себя по обстоятельствам либо святыми мучениками, либо героическими личностями. Эта идеология претендует на профетическое обладание высшей правдой, укрепляет веру в торжество своего *священного дела* и исполнена несгибаемого убеждения в том, что и после смерти революционных борцов грядущие поколения доведут это *дело* до победоносного завершения. Однако, предостерегая против слепого доверия к победе революционных проектов, освященных «железными» законами истории, Жан-Поль Сартр писал: «Я должен ограничиться тем, что я вижу; я не могу быть уверенным в том, что мои товарищи по борьбе после моей смерти возобновят мою работу, чтобы довести ее до максимального совершенства, ибо они являются свободными людьми, а стало быть, обладают свободой решать завтра, каким будет человек» [Sartre, 2003: 48].

Идея светлого будущего соблазняет человека своими благородными идеалами, но в качестве путеводителя истории она не раз превращалась в ненасытного вампира, не могущего существовать иначе, как питаясь кровью «несознательных» граждан, которые отказывались возлагать свою жизнь на алтарь счастья будущих поколений, резонно полагая, что не существует гарантии того, что их «осчастливленые» потомки будут исповедовать те же самые идеалы, которые претворяли в жизнь их «героические» предки. Революционный догматизм ни в чем так не нуждается, как в эсхатологическом сознании в его светском варианте, которое утверждает, будто само время работает на торжество веры в светлое будущее. В этом смысле историцизм, одержимый верой в возможность построения совершенного общества, чреват утопией, которая в процессе своего воплощения в реальность, вопреки первоначальному замыслу, парадоксальным образом превращала спасателей человечества из самоотверженных служителей добра в источник неисчислимого зла. С точки зрения русского философа С.Л. Франка, «утопические движения всегда начинаются людьми самоотверженными, горящими любовью к людям, готовыми отдать свою жизнь за благо ближних; такие люди не только кажутся святыми, но в известной мере действительно причастны, хотя и в какой-то искаженной форме, святости. Постепенно, однако, и именно по мере приближения к практическому осуществлению своей заветной цели, они либо сами превращаются в людей, одержимых дьявольской силой зла, либо уступают свое место злодеям и развращенным властолюбцам, имеют их своими естественными приемниками. Таков парадоксальный роковой ход всех революций, руководимых утопическим замыслом утвердить абсолютно совершенный порядок жизни» [Франк, 1991: 380–381].

Зародившись в середине 18 столетия, идеология прогресса трансформировалась к середине 19 века в то,

что можно назвать *религией историцизма*, и «заразила» своими идеями представителей многих слоев общества на разных континентах. Но в первую очередь она стала основной теоретической приманкой для европейских интеллектуалов. Почти весь двадцатый век был периодом триумфа историцистского сознания, которое во второй половине столетия вошло в полосу медленного и мучительного кризиса, чей коллапс наступил в годы советской перестройки, ознаменовавшейся крушением социалистического строя и падением влияния марксистской идеологии. По мнению Э.Ю. Соловьева, процесс изживания историцизма сопровождается все более точными квалификациями его концептуальной несостоятельности. «Самым простым и самым внушительным результатом этой работы является точное совмещение двух разными путями добытых инвектив: 1) историцизм — это *псевдонаучное* образование; 2) историцизм — это образование *псевдорелигиозное*» [Соловьев, 2001: 35].

Разделяя сказанное, следует заметить, что критика историцизма как псевдонауки у Поппера нередко переплетается с критикой историцистских утопий, которые рассматриваются им как род псевдорелигиозных догм, характеризующихся безудержным радикализмом. В этом смысле Маркс, как и Платон, мечтал о тотальной апокалипсической трансформации общества. С точки зрения Поппера, революционный радикализм представляет собой выражение «эстетизма» как романтической мечты об идеальной красоте и моральном совершенстве, отмеченном желанием построить мир, который был бы не только лучше и разумнее нашего, но и лишен каких бы то ни было недостатков: речь идет не о перешивании одежды, не о латании подновленного «кафтана», а о совершенно неведомом чудесном одеянии, о новом, по-настоящему прекрасном, мире. Иначе говоря, политический радикализм, как правило, предстает в форме *совершенства* и предполагает счастливое будущее, ради осуществления



которого оправдываются жертвы в настоящем. В отличие от *метафизики совершенства*, задача политики, по мнению Поппера, состоит не в том, чтобы осчастливить людей будущего, (претворение в жизнь своего счастья надо оставить каждому конкретному человеку), а в искоренении условий, которые делают людей несчастными. Ведь мы не знаем точно и во всей полноте, что такое счастье, зато мы имеем весьма надежные представления о том, что такое несчастье. «Работайте ради искоренения конкретного зла, а не во имя осуществления абстрактного добра... Боритесь с нищетой прямыми средствами, например добивайтесь гарантии минимальных доходов для всех; или в борьбе против болезней и эпидемий создавайте госпитали и медицинские учебные заведения; боритесь против безграмотности и против преступности, но делайте это прямыми средствами... Не пытайтесь осуществить эти цели круглым путем, работая ради осуществления отдаленного идеала совершенного общества... Не позволяйте себе, чтобы мечты о чудесном мире отвлекали вас от насущных чаяний человека, претерпевающего страдание здесь и сейчас. Наши современники имеют право на нашу помощь; ни одно поколение не должно приноситься в жертву ради будущих поколений, ради идеала несбыточного счастья» [Popper, 1989: 431–432]. С точки зрения Поппера, привлекательность утопии возникает вследствие непонимания того, что человек, в силу своей дуалистической природы, не может построить рай на земле, и в этом непонимании коренится различие и одновременно сходство утопизма с религией, которая, в отличие от приверженцев коммунизма, переносит реализацию надежд на вечное блаженства в потусторонний мир.

Размышление о сходстве между историцистскими доктринами и религией означает, что существует не субстанциальная идентичность, а, скорее, определенная функциональная эквивалентность, которая выявляется по аналогии. Попытка провести сравнение идеологии исто-

рицизма и религии не должна игнорировать бесспорный факт наличия существенных различий между сравниваемыми феноменами. Большинство историчистских доктрин ничего общего с религиями не имеют; более того, почти все они, и прежде всего теории Фейербаха и Маркса, являются атеистическими учениями. Но тем не менее именно в этих философских системах мы находим совокупность идей, верований, ритуалов и культов, которые имеют несомненное сходство с религиозными феноменами, что и дает нам основание оценить их как определенный тип религиозности, весьма близкий к тому значению, которое придавал данному понятию Сергей Булгаков в своей статье «Карл Маркс как религиозный тип», впервые опубликованной в 1906 г. Объясняя понятие религиозности в самом широком смысле данного слова, Булгаков пишет, что «определить действительный религиозный центр человека, найти его подлинную душевную сердцевину — это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное... И особенно часто случается вновь и вновь передумывать этот вопрос в применении к столь сложному, противоречивому и в то же время значительному течению духовной жизни нового времени, как социализм... Сама историческая плоть социализма... может воодушевляться разным духом и принадлежать к царству света или сделаться добычей тьмы» [Булгаков, 1991: 137].

### **Марксизм, реальный социализм и религиозное сознание**

В начале своего интеллектуального развития молодой Маркс противопоставил свою доктрину «распятого человека» религии распятого Бога. Этот человек, возведенный капитализмом на Голгофу крайней нищеты, подверженный жестокой эксплуатации и лишенный элементарных

экономических и социальных прав, есть пролетариат. «Нетрудно полагаться на ветхозаветного бога, всемогущего, всеведущего и преблагого; нетрудно поклониться Мессии, страдающему на виселице, как последний разбойник. Соответственно нетрудно поверить в возможности научного прогресса, просвещения и объективного разума, а попробуйте-ка возложить свои исторические упования на самую просвещаемую массу, да еще на наиболее обездоленную, изнуренную и невежественную! Попробуйте в ней увидеть действительность, которая “должна стремиться к мысли”» [Соловьев, 2001: 316]. С точки зрения Маркса, великая историческая миссия пролетариата заключается в революционном восстании, целью которого являются собственная эмансипация и освобождение всего человечества от «греха» эксплуатации и отчуждения и одновременно создание всех условий по построению общества светлого будущего — коммунизма. Именно благодаря нечеловеческим условиям жизни только пролетариат, полностью исключенный из процесса утверждения собственной личности, способен реализовать себя в будущем. Пролетариат лишен всего: он не имеет ни собственности, ни морали и в этом качестве предстает как носитель тотального отрицания: от имени светлого будущего он выносит приговоры и насаждает справедливость. Уполномоченный самой историей на осуществление профетической миссии, пролетариат обладает поистине чудодейственными свойствами: борясь за собственную эмансипацию, он освобождает от несправедливости и угнетения все человечество. Его стремления и чаяния являются важнейшим стимулом прогресса истории. Самой логикой присущего ему развития пролетариат предназначен к установлению царства универсально развитого человека, которое от божьего царства отличается только тем, что оно осуществляется в реальном, а не в трансцендентном измерении. Согласно молодому Марксу, коммунизм как общество светлого будущего, знаменуя переход от животноподоб-

ной предьстории к подлинно-человеческой жизни, оправдывает все трудности и препятствия, связанные с его реальным осуществлением, поскольку коммунизм — это решение всех проблем эмансипированного человечества. «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности ... есть *действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» [Маркс, 1974: 58].

Эта формула во многом определяла и стержень советской идеологии в разрешении проблем реального социализма; эта стратегия исходила из того, что естественные законы истории, открытые Марксом и воплощаемые в жизнь коллективной волей Коммунистической партии, нерушимы и незыблемы. Кто сопротивляется прогрессивному движению истории, тот будет разгромлен; то же самое произойдет и с теми, кто не понимает имманентной логики развития истории и не обладает твердой верой в победу коммунизма. В этом смысле вера в неизбежность торжества светлого будущего имеет несомненное сходство с религиозной верой в Божественное Провидение. Но вместо того чтобы утешиться верой, использовать ее в качестве надежды, *верующие в коммунизм* невольно превращали ее в фундамент своих стратегических решений: ощущали себя «солдатами священного воинства», заведомо убежденными в том, что будущая победа гарантирована им Провидением, то бишь естественными (железными) законами истории. Таким образом, создавались предпосылки для превращения надежды на наступление лучшего будущего — в веру в коммунизм и этой веры — в фанатизм и нетерпимость к инакомыслящим. Адепты «светлого будущего» оправдывали свое насилие над теми, кто сопротивлялся его осуществлению, ссылкой на

«железные» законы общественного развития, истолкованные в качестве непреодолимого Абсолюта, подобно тому как религиозные фанатики действуют против неверных, еретиков от имени и по поручению самого Господа Бога.

Присмотримся немного внимательнее к понятиям «веры» и «верования», которые чаще всего употребляются в качестве синонимов, а отличаются только масштабом значимости объектов чаяния их субъектов. Верование — это, как правило, сфера индивидуальных решений и выборов человека. В повседневной жизни каждый человек часто задается вопросами, связанными со своим будущим. Например, стоит ли выпускнику средней школы выбрать себе профессию химика или стать врачом? Следует ли женщине выходить замуж за этого мужчину или подождать прихода «прекрасного принца»? Не слишком ли рискованно вкладывать деньги в данное предприятие? На все эти и подобные им вопросы наука не может дать ответа, а если и дает, то в лучшем случае в виде вероятных рекомендаций. Как указывает Эрик Соловьев, наука снабжает человека не только знанием, но и *осознанным незнанием* — пониманием того, что существуют неопределенные ситуации, где нет однозначных решений. Чтобы не ошибиться в выборе, человек прибегает к помощи прошлого опыта, и тем не менее весьма часто опора на опыт не освобождает от риска заблуждения, ибо настоящее находится во власти будущего, внушающего мысль о том, что виртуальность завтрашнего дня обладает гораздо большими возможностями, нежели сегодняшняя реальность, опирающаяся на «капитал» прошлого. Отсюда запрос на прорицание, апелляция к судьбе или просто надежда на счастливый случай.

Верование, как и вера, делит время (как индивидуальное, так и общественное) на две части: *раньше* и *сейчас*<sup>1</sup>: если раньше юноша не знал, в чем заключалось его при-

---

<sup>1</sup> См. об этом также: Фурман Д. Сталин и мы с точки зрения религиоведения // Понять культ личности Сталина. М. : Политиздат, 1989.

звание, то теперь он это знает; если раньше женщина не верила в возможность встретить настоящую любовь, то теперь она поверила; если раньше человек не знал, куда вложить свои сбережения, то теперь он считает, что сделал правильный выбор; если раньше Бог не озарил человека благодатью веры, то теперь священное откровение сделало человека верующим и наполнило его жизнь высоким религиозным смыслом; если раньше человечество не знало о *научных* путях достижения светлого будущего, теперь оно это знает. Прошлое без веры как «надежды поверх всякой надежды» (согласно апостолу Павлу) было смутно-тягостным и мучительно-неопределенным, но теперь, с возникновением веры, настоящее уже не кажется человеку таким безнадежным. Более того, обретение веры означает возникновение оптимизма. Под ее благотворным воздействием убежденность неопита в возможности достижения лучшего будущего крепнет. Страдания кажутся ему менее мучительными и беспросветными, если он верит в «общее великое и святое дело», которое облагораживает его жизнь. Теперь он *знает*, какие препятствия его ждут впереди, с кем ему надо бороться и по какой дороге он должен идти навстречу светлому будущему, которое может быть очень далеким. Он верит в свою миссию и не покладая рук пытается сделать все возможное, чтобы приблизить эту благородную цель, которая сулит счастье если не ему, то его благодарным потомкам.

Обретение веры делит будущее также на две части: период борьбы за приближение желанного идеала и период наступления «светлого царства», тогда как настоящее — это всегда переходное время, период борьбы и страданий, но страданий, *освященных* лучами грядущего счастья, сияние которого *освящает* благость и этой борьбы, и этих мук. Прошлое тоже делится на две фазы. Верующий в светлое будущее не может рассматривать все прошлое как абсолютное зло, ибо это означало бы, что оно неискоренимо. Согласно христианству, человек, созданный по

образу и подобию Бога, первоначально находился в земном раю, подобно тому как наступлению зла, связанного с угнетением и эксплуатацией, по мнению классиков марксизма, предшествовал так называемый первобытный коммунизм. Таким образом, возможно говорить о четырехчленном времени в структуре любой веры или верования. Вначале человечество находилось в земном раю (первобытный коммунизм), который сменяется эпохой торжества зла (грехопадение, триумф частной собственности и эксплуатации труда), позже возникает знание методов освобождения от этого зла (христианское откровение, марксизм), которое продолжает длиться весь переходный период (ожидание мессии, диктатура пролетариата и социалистическое строительство) вплоть до наступления *второго рая* (коммунизма). Согласно такой логике, если торжество «царства добра и справедливости» неизбежно, то, каким бы далеким ни было время этого триумфа, жертвы и страдания миллионов в настоящем не имеют особого значения. Как писал Альбер Камю в «Бунтующем человеке», «боль никогда не является кратковременной для того, кто не верит в грядущее. Но столетие мучений проходит быстро для того, кто утверждает, что в сто первом году наступит вождевленное царство. Ничто не имеет значение в горизонте такого пророчества. В любом случае, как только исчезнет класс буржуазии, пролетариат установит царство универсального человека... Какое значение имеет то, что осуществится оно путем диктатуры и насилия? В этом шумном Иерусалиме чудесных машин кто вспомнит о воплях человека, которому отрубили голову?» [Camus, 1989: 234].

Конечно, в отличие от религии марксизм не может ни провозгласить независимость своей доктрины от общественной практики, ни требовать от своих сторонников слепой веры. Но как псевдорелигия идеология марксизма изобретает различные иллюзии и ухищрения, чтобы избежать проверки на истинность практикой своей теории.

Под давлением фактов марксизм способен осуществить пересмотр и ревизию некоторых идей ради основополагающей истины своего теоретического кредо. Догматизм и творческое развитие — это две ипостаси реального социализма, которые находятся в постоянном разладе и делают неизбежной борьбу реформаторов против консерваторов. Вся история развития идеи социализма и сама практика социалистического движения наполнены ожесточенной борьбой и постоянными обвинениями в адрес друг друга этих противоположных направлений, что невольно наводит на мысль об аналогии развития социализма с эволюцией религии как постоянной борьбы ортодоксии с ересью.

После Октябрьской революции большевистская пропаганда создала образ Ленина как *сверхчеловека*, почти как божества. Параллельно догматизации фигуры Ленина осуществлялась сакрализация созданной им Коммунистической партии. Как для верующих самое главное — это церковь, и только через церковь Бог выступает фундаментом веры (*extra Ecclesiam nulla salus*), так и для коммуниста самое важное — это партия, и только через партию можно принимать участие в осуществлении «священной цели» — достижении светлого будущего, светского аналога религиозного бессмертия. Как отлучение от церкви означало для верующего отделение от Бога, так и исключение из партии означало для его члена отстранение от участия в строительстве коммунизма.

В 1924 г., в разгар борьбы за власть между различными враждующими фракциями большевиков, Троцкий, подчиняясь большинству, сказал: «В конце концов, партия всегда права, поскольку это единственный исторический инструмент, которым обладает рабочий класс для решения своих неотложных задач» [цит. по: Deutscher, 1986: 139]. Сталин использовал эту слепую веру в партию для укрепления своей власти, превратив ее в свою покорную служанку. В этих условиях борьба против Сталина означала



борьбу против *священной организации*, с которой коммунисты связывали все свои самые лучшие надежды. Для них партия не может переродиться или деградировать, поскольку она — носительница священных идеалов, идейный авангард трудящихся. Перед лицом высокой исторической миссии партии отклоняющиеся от ее генеральной линии должны идейно разоружиться или умереть в одиночестве. Эту фаталистическую обреченность описывает в одном из своих произведений Виктор Серж. Старый коммунист, бывший член центрального комитета Рублев, заключенный в тюрьму, зная, что скоро будет казнен, пишет в своем предсмертном письме: «Всю свою жизнь я отдал партии. Какой бы нездоровой и униженной она ни была — это наша партия, вне которой я не мыслю своего существования. Будь что будет, но я остаюсь преданным делу партии, что бы она ни сделала. Если я должен умереть, раздавленный моей партией, я даю на это свое согласие» [Serge, 2007: 217].

Существует только одна истина, которая была открыта и провозглашена Марксом, Энгельсом и Лениным, и существует только одна партия, способная воплотить эту истину в реальность и привести советский народ к коммунизму. Стремление быть наследником и истолкователем «священного писания» классиков марксизма-ленинизма означало одновременно борьбу за дисциплину и монолитное единство партии. Несколько позже, в период развенчания культа личности Сталина, его ошибкам и преступлениям была противопоставлена «истина» генеральной линии партии. Считалось, что некоторые коммунисты, даже руководители партии, могут ошибаться, но партия как таковая свободна от каких-либо заблуждений, о чем свидетельствует знаменитый лозунг: «Советские люди знают: где находится партия, там всегда гарантирован успех и победа».

Если культ Ленина складывался при его жизни во многом спонтанно, (ибо вождь Октябрьской революции был

человеком скромным и, добиваясь завоевания власти партией большевиков, отнюдь не стремился наделять себя священными атрибутами человекобога), то Сталин превратил «марксистскую церковь» — большевистскую партию — в «тело Ленина» и перенес божественные атрибуты своего предшественника на собственную личность «гениального вождя». Как никакой другой марксист, Сталин присвоил себе монополию на истину в последней инстанции и превратил социализм в тоталитарное патерналистское государство, уравнивая фактически своих сограждан с несовершеннолетними, которые сами по себе, без мудрости «великого рулевого» неспособны распознать, что есть добро или справедливость. Это недоверие к нравственной автономии граждан в определенных аспектах напоминает «святую инквизицию», учрежденную во имя «права» каждого христианина «быть спасенным от самого себя», от собственной склонности к развращенности, которая, с точки зрения инквизиторов, имманентно присуща душе каждого человека, отягченной первородным грехом. Как отмечают некоторые исследователи сталинизма, одна из тайн слепой веры в Сталина (поэтически лапидарно выраженной русским поэтом Александром Твардовским: «Мы вам так верили, товарищ Сталин, как, может быть, не верили себе») состоит в том, что сталинизм путем террора против религии и церкви искусственно создал религиозную пустоту и заместил в сознании советского человека веру в Бога мифической фигурой «великого организатора и вдохновителя всех побед советского народа».

Согласно официальной пропаганде, в стране *Великого Октября*, где созданы самые гуманные общественные отношения, в атмосфере трудового энтузиазма советский народ под мудрым руководством Коммунистической партии совершает исторические подвиги и бьет все немислимые рекорды в труде, науке, образовании, спорте. Для родившегося, чтобы «сказку сделать былью», не существует никаких препятствий ни на море, ни на суше. Закаленный

в боях и в труде, он героически покоряет природу, каждый день отодвигая границы невозможного. Ему, предвозвестнику грядущего, поэты слагают стихи, композиторы сочиняют гимны, кинематографисты создают для него фильмы, философы посвящают трактаты. Основным препятствием на пути триумфального марша в светлое будущее выступали реакционные силы пропаганды умирающего капитализма, который, как зловеющий демон, ухищрялся проникать в сознание советского человека через радио, моду, музыку и религиозную литературу, чтобы заражать его бактериями индивидуализма, космополитизма, потребительства, гедонизма и обскурантизма. В средневековой религии дьявол служил в качестве козла отпущения, на которого навешивали все мыслимые и немыслимые грехи, а в Советском Союзе сталинской эпохи эту функцию выполняли «шпионы», «саботажники» и многочисленные «враги народа».

Подобно «бесам» Достоевского, проповедники коммунистического завтра не хотели принимать исторической ответственности за негативные последствия насильственного осуществления собственных идей. Они оправдывали свои действия мессианскими целями. Но, как пронизательно заметил Юрий Карякин, «переход от идеала “всеобщего счастья” к идеалу абсолютного самоутверждения является ... неизбежной платой за прекрасноту, отвлеченность своих прежних представлений об этом “всеобщем счастье”, за утопизм, всегда ведущий к самой жестокой регламентации жизни, за мессианство, которое не случайно, а совершенно закономерно имманентно превращается в наполеонство; это не противоположности, исключаящие друг друга, а, напротив, две формы одного и того же, в сущности, сознания. Исходный пункт здесь одинаков: претензия на абсолютную истину и, стало быть, абсолютная же нетерпимость» [Карякин, 1989: 249].

Как и церковная догматика, советская идеология имела духовную опору в «священных» текстах своих пророков —

Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина. Все общественные науки были подчинены диктату идеологии, подобно тому как все формы средневекового сознания состояли на службе у религии и теологии. К числу центральных ее задач относились популяризация и интерпретация работ классиков, иногда с целью исключить всякие противоречия между их работами и постановлениями партийных съездов, указаниями Центрального комитета и докладами генеральных секретарей, и, разумеется, своевременное выявление и искоренение всякого рода «ревизионистских ересей». Как и схоластика, исторический материализм и научный коммунизм старались скрыть убого-тривиальное содержание писаний советских вождей за банальной риторикой или откровенной софистикой.

Другая аналогия между схоластикой и советской общественной наукой обнаруживается в редукции или стерилизации изучаемого круга источников. Многие великие мыслители прошлого, особенно дореволюционной России, были преданы забвению, их книги никогда не переиздавались или хранились в закрытых фондах публичных библиотек, тогда как уровень официальной мысли был довольно низким. Как констатирует Мераб Мамардашвили, сначала надо было уничтожить вершины гуманистической мысли России, чтобы в этом пустом пространстве посредственные авторы могли бы выглядеть Монбланом философской рефлексии. Их тексты не только «серые» и скучные, но и написаны на каком-то мертвом деревянном языке, который исключает всякий намек на живую и свободную мысль.

Одна из характерных черт средневекового теологического мышления — это ретроспективная экзегетика с его девизом: чем древнее текст, тем он подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее. Самая древняя мудрость сохранилась в Библии — единственном аутентичном корпусе сокровенных знаний, обладающем максимальной полнотой возможных истин, переданных человечеству

через божественное откровение. Следовательно, чтобы получить безошибочный ответ на любой вопрос, достаточно было лишь уяснить смысл библейского высказывания. Задача философа-эксегета и сводилась в основном к расшифровке священных текстов. Для подтверждения собственных идей средневековый мыслитель постоянно апеллировал к библейским авторитетам или отцам церкви. Считалось, что степень подобия смыслу высказываний древних авторов является критерием истинности той мысли, которую он старается внушить своим читателям. Свободная личностная форма объяснения проблем рассматривалась в качестве симптома отклонения от священного архетипа, а стало быть, «греховного» источника извращения истины.

Подобная подгонка субъективного творческого мышления к принципам «священных авторитетов» классиков марксизма-ленинизма была присуща и их ортодоксальным ученикам. Это отчуждение философа или экономиста от свободного и самостоятельного творчества — прямой путь к обожению Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина. Марксист-эксегет был озабочен не столько истиной собственного исследования, сколько совпадением последнего с преобладающей установкой идеологии своего времени. Впрочем, иногда случалось и так, что реконструкция идей классиков не совпадала с господствующим интерпретативным каноном, и тогда над автором нависала угроза отлучения от марксистской ортодоксии и обвинения в ревизионизме или в ренегатстве со всеми вытекающими последствиями для его репутации, благополучия и даже самой жизни.

Одна из задач марксистской эксегетики состояла в защите чистоты смысла истин, содержащихся в корпусе текстов классиков. Чтобы доказать незыблемость принципов, заложенных классиками, их эксегеты выбирали некоторые тезисы из работ Маркса и Ленина и подвергали их сопоставлению с исторической реальностью. Если факты

соответствовали выводам, то последние провозглашались неопровержимым доказательством истинности марксистского учения, а если выводы исторически не подтверждались, это отнюдь не означало их ложности. Если предвидения классиков не осуществлялись, в любом случае они трактовались в качестве истинных, но истинных для *своей* эпохи. Например, Маркс и Энгельс предсказывали победу пролетарской революции в индустриально развитых типах общества. Как известно, революция в этих странах не произошла, но для интерпретаторов марксизма этот факт еще не означал, что предсказатели ошиблись в своих прогнозах. Их идеи продолжают оставаться истинами, но истинами для домонополистической стадии развития капитализма. Таким образом, ответственность за несбывшийся прогноз переносился со священного авторитета апостолов научного социализма на саму историю, которая не воспользовалась всеми ресурсами, имевшимися в ее распоряжении, да к тому же изменила свой курс: перешла из домонополистической стадии в монополистическую.

Сегодня уже мало кто верит в пророческую силу марксизма как реально действующей теории. В лучшем случае утверждается необходимость проводить различия между *истинным* марксизмом и коммунизмом идеологизированным, вульгарным. В этих размышлениях истинный марксизм оказывается доктриной благородных намерений, тогда как его вульгаризированная версия, потерпевшая поражение в исторической практике, объявляется ложным учением. Но такое противопоставление, с моей точки зрения, не вполне корректно. Одним из центральных тезисов марксизма является учение об единстве теории и практики. Марксизм немислим вне своего воплощения в реальную практику социализма. Маркс и Ленин неоднократно утверждали, что объективное содержание любой общественной доктрины определяется не по субъективным намерениям их авторов, а по ее практической эффективности. Если встать на эту точку зрения, то

учение марксизма, несомненно, несет ответственность за те преобразования, которым оно само было подвергнуто в процессе своего воплощения в реальную жизнь. Когда некоторые исследователи стремятся резко отделить чисто теоретическое содержание марксизма от практики социалистического тоталитаризма, то они оценивают его не по критериям, имманентно ему присущим. Согласно такой логике, стоит лишь выбросить из марксизма два постулата, научный коммунизм и диктатуру пролетариата, на которых основывалась его программа практического преобразования общества, как он вновь приобретет свою свежесть и привлекательность. Эта предположение, в сущности, мало чем отличается от тезиса о том, что идея Христа является истинной, тогда как все реальное христианство, основанное на его мыслях и действиях, — это одна сплошная ложь и лицемерие. Нельзя оценивать марксизм по объективным критериям, исключив из этого учения то, что сами основатели считали его краеугольным камнем.

Идеологи научного социализма потратили немало усилий на разработку моральных аспектов облика нового человека, создав этический кодекс строителей коммунизма. В отличие от этики Канта, направленной на индивидуальное совершенствование человека, марксизм считал мораль составной частью своей идеологии, призванной описывать идеальные типологические черты человека коммунистического будущего, и рекомендовал своим адептам следовать этой модели на практике. Утверждалось, что главная цель коммунистической морали — служение интересам трудящихся, усилия которых направлены на построение общества материального благоденствия и социальной справедливости. Согласно официальному социалистическому дискурсу, основной долг каждого советского гражданина — любить свою социалистическую родину и ненавидеть ее внутренних и внешних врагов.

В отличие от кантовской морали, коммунистическая нравственность руководствовалась принципом иезуитов

(от которого на словах, впрочем, всегда открещивалась) а именно: *цель оправдывает средства*. Если категорический императив призывает каждого человека превращать максимум своей воли во всеобщий закон, то императив советской морали, в лучшем случае, требовал служить идеалам рабочего класса и его авангарду — коммунистической партии. Тем не менее социалистическая идеология всегда подчеркивала моральное превосходство сознания советских граждан, исходя из того что в бесклассовом обществе уже преобладает справедливое экономическое распределение, а в общественных отношениях господствует социалистическое соревнование и коммунистическая солидарность в противоположность безжалостной конкуренции, царящей в мире частной собственности, генерирующей импульсы эгоизма, зависти, превосходства и жестокости.

Однако формальное отсутствие частной собственности и классового антагонизма автоматически не вело к росту морального добра, альтруизма и братских уз. Согласно наблюдениям Александра Зиновьева, социалистические производственные отношения во многом определялись *законами коммунальности*, которые оказывали решающее воздействие на формирование морального климата, царившего в рабочих коллективах. «Коммунальные законы суть определенные правила поведения (действия, поступков) людей по отношению друг к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводящееся стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия. Примеры таких правил: меньше дать и больше взять, меньше риска и больше выгоды, меньше ответственности и больше почта, меньше зависимости от других, больше зависимости других от тебя. Легкость, с какой люди открывают их для себя и усваивают, поразительна. Это объясняется тем, что они естественны, отвечают исторически сложившейся



социобиологической природе человека и человеческих групп» [Зиновьев, 2003: 79].

В подтверждение справедливости данного тезиса следует также сказать, что Октябрьская революция, открыв доступ к обучению миллионам неграмотных людей, одновременно наложила вето на высшее образование детей непролетарского происхождения, создав тем самым питательную почву для возникновения полукультурного слоя, «образованщины», склонной к догматизму и начетничеству, составившей костяк административно-идеологической obsługi сталинского режима. Знаменитые зощенковские и булгаковские персонажи убеждают нас в том, что неграмотный человек менее опасен, чем полуобразованный: первый, в силу своей профессиональной непригодности, мало на что может притязать, тогда как второй должен все время ловчить и притворяться, скрывать свою профессиональную некомпетентность и неспособность самостоятельно мыслить за маской демагогии или просто руководствоваться лакейским правилом «держатъ и не пушатъ», что не мешает ему, однако, пользоваться своим положением, едва лишь откроется лазейка для извлечения собственной выгоды.

Удивительный парадокс: страна Советов семьдесят с лишним лет строила социализм, но практическое сознание его авангарда, партии коммунистов, на деле было ничуть не выше простых моральных норм рядовых советских людей, направляемых этим «путеводителем» к заоблачным вершинам светлого будущего. На начало перестройки в Советском Союзе насчитывалось более двадцать миллионов коммунистов, но сколько из них могли бы утверждать, не боясь пойти против правды, что они всегда руководствуются в своем поведении высокими принципами морали, заложенными в уставе и программе КПСС? Сколько из них могли бы открыто заявить о себе: да, я коммунист, а потому не ворую, не лгу, не завидую своим ближним, не подсиживаю своих коллег, не беру взяток,

не торгую своим служебным положением, стараюсь быть объективным, добросовестным и честным?

Этика Канта (которую Ленин безапелляционно квалифицировал как абстрактную конструкцию, оторванную от жизни) требует универсализации воли каждого человека. Канта интересует такая ситуация, в которую человек попал бы, если бы его собственная воля обратилась на него и даже против него в качестве универсальной и узаконенной. Если ты коммунист, да еще руководитель, умеешь соотносить свое действие с универсальным законом: не груби своим подчиненным, веди себя вежливо, не будь самодуром. Разве можно быть требовательным к другим и снисходительным к самому себе? Разве можно называть себя коммунистом и быть одновременно демагогом и карьеристом? Если ты хам и деспот, то как ты можешь требовать от других вежливости и терпимости? Категорический императив Канта, несомненно, имеет и глубокий дидактический смысл: он предписывает каждому человеку возводить максимум своего действия в универсальную норму и, осознав последствия такого многократно мультиплицированного эффекта, воздерживаться от поступков, которые его искушают и толкают в объятия зла. Увы, чрезмерная забота о личном благополучии, неспособность членов партии поставить себя на место другого, возвести свои личные мотивы в универсальную норму привели к тому, что этический идеал социализма утратил для миллионов трудящихся свою былую привлекательность, был растоптан, испошлен и, по сути дела, выродился в демагогическое лицемерие, во взаимоподсигивание, в крысиную борьбу за шкурный интерес, ложный престиж или в раздутое самолюбие. Да и о какой *коммунистической морали* можно говорить, если сами партийные лидеры начинали вести между собой ожесточенную борьбу не на жизнь, а на смерть всякий раз, когда открывалась возможность отеснить своих коллег и самим занять высокие посты в иерархии партии

или в аппарате государства — с тем, чтобы удержаться на них до самого последнего дыхания.

По мнению русского философа-эмигранта И.А. Ильина, идея коммунизма была навязана большевиками русскому народу как *соблазн* легкой жизни, как *паллиатив* добровольного и свободного терпения, необходимого для строительства великой страны. Вместо воли к овладению культурой и знаниями было желание получить все и сразу; «...хотелось “простоты”, “легкости”, “скорости”; хотелось не учиться, а наживать, хотелось не “устраиваться” и “обзаводиться”, а схватить и *завладеть* ... лень нашептывала, революционная демагогия взывала, правосознание было очень скудно». Замысел большевиков заключался в деморализации народа путем безответственных посулов и невыполнимых обещаний: фабрики — рабочим, земля — крестьянам, а затем, соблазнив его перспективами будущей чудесной жизни, они смогли «подорвать свободное терпение народа, превратить его в бунтующую чернь и тогда возложить на него вынужденное терпение, рабскую терпеливость без конца и меры. Этот замысел удался» [Ильин, 1993: 348].

Неэффективность советской партийно-бюрократической и экономической системы в семидесятые и восьмидесятые годы сделалась притчей во языцех, а всеохватывающий спрут коррупции — *блат* — стал синонимом «умения жить». В условиях хронического дефицита плановой социалистической экономики в силу отсутствия рыночных механизмов регулирования спроса и предложения приобретение товаров и услуг часто зависело от личных знакомств с продавцами и чиновниками, распределявшими потребительские товары. Во многих случаях блат — это фактически плохо замаскированный синоним взяточничества, злоупотребления служебным положением, неравенства, несправедливости, подмены элементарных норм нравственности утилитарным использованием полезных знакомств. Можно сказать, что блат есть повседневное

массовое извращение моральных принципов социализма, о возможности появления и расцвета которого не догадывались даже его основоположники. Склеротический режим зашел в такой глубокий тупик, что действия генерального секретаря КПСС М.С. Горбачева, взявшего курс на осуществление радикальных преобразований, были, на мой взгляд, оправданы уже тем, что зловонный запах, вызванный нравственным разложением *живого трупа* «развитого социализма», не давал никому свободно дышать. Другое дело, что наивные, хотя и благородные намерения последнего генсека КПСС и его команды замостили дорогу в ад: привели страну к распаду, а социалистический строй — к крушению. Да и был ли этот распавшийся режим действительно социалистическим с точки зрения тех критериев, которые выработали сами классики «научного коммунизма» — Маркс и Ленин? Дать однозначный ответ на этот сложный вопрос трудно даже с высоты современной эпохи.

Марксистская пропаганда настаивала на существовании двух видов человека: *хомо сапиенс* и *хомо советикус*. «Настойчивое утверждение фундаментального различия между видами *хомо* составляет важнейшую особенность советской системы. Убеждение в своем превосходстве над другими свойственно всем нациям. Только советская система претендует на выведение нового вида человека. Нацисты, делившие человечество на людей-арийцев и не-людей, базировали свои взгляды на неподвижной концепции “расы”. С точки зрения нацистов, раса была категорией вечной: можно быть арийцем или не быть им. С этого начинали большевики, с той лишь разницей, что в основу сортировки человеческого материала они брали — также неподвижный — критерий социального происхождения: рождение в пролетарской семье, от пролетарских родителей, обеспечивало привилегированное положение в послереволюционной социальной иерархии. Как “неарийцу” в нацистской Германии нельзя было избавиться от

клейма, пятнавшего его со дня рождения до смерти, а после смерти — его детей, так нельзя было уйти (можно было только сбежать, скрывая “социальное происхождение”) в советской стране “непролетарскому элементу”» [Геллер, 1994: 16]. Это утверждение Михаила Геллера, советского диссидента, в принципе, верно, но справедливости ради следует заметить, что после провозглашения сталинской конституцией курса на построение общенародного государства критерий социального происхождения значительно смягчился и строго применялся только при формировании руководящих партийных кадров, когда рождение в пролетарской семье служило мерилем отбора кандидатов на руководящие партийные должности с последующим включением их в ряды привилегированной касты партийно-хозяйственной номенклатуры.

Теоретики марксистской идеологии считали, что переход от капитализму к социализму одновременно есть переход от утилитарной буржуазной морали к коммунистической нравственности, то есть к таким условиям совместной жизни, при которых старый Адам постепенно трансформируется в *нового человека*. Согласно такой точке зрения воспитание человека будущего происходит постепенно, в процессе строительства нового общества, где формируются и крепнут черты коллективизма, патриотизма и коммунистической убежденности. Эту историческую задачу, связанную с формированием нового человека, по своей сложности и масштабу можно сопоставить, пожалуй, лишь с христианской идеей трансформации закосневшей в первородном грехе природы человека путем ее радикального преобразования Иисусом Христом, который должен осуществить это «чудо» сразу же после своего второго пришествия на Землю. Аналогичным образом осуществление «коммунистической парусии» также должно привести к тотальному преобразованию искалеченной историей природы человечества. Если вся предшествующая жизнь последнего была только «зооло-

гической» предысторией его животного существования, то подлинная история — это царство коммунизма, в котором гармонично соединятся все моральные добродетели, и прежде всего — справедливость, свобода и счастье, что положит конец злу во всех его исторических и природных проявлениях.

Согласно теории практического разума Канта, непреодолимый дуализм человека не позволяет ему раз и навсегда соединить все моральные добродетели, политическо-правовые и экономические ценности в единую гармоничную систему. Социализм, построенный на принудительном регулировании экономики, ограничении личных свобод и идеологизации всех сфер общественной жизни, был столь же односторонен, как и односторонен «свободный», никем и ничем не ограниченный капитализм с его сакрализацией всемогущего рынка и тесно связанных с ним принципов утилитаризма, выгоды и холодно-бездушного расчета, попирающих достоинство человека и низводящих его до уровня вещи, имеющей свою фиксированную цену. В этом смысле «бездуховный материализм» западных наций ничуть не лучше высоких социалистических идеалов, не подкрепленных реальной возможностью их практической реализации. Сочетание этих антитез — сложное искусство, и механическое внедрение гетерогенного принципа в гомогенную систему способно моментально взорвать ее изнутри. Убедительный тому пример — закон о кооперативах и предпринимательской индивидуальной деятельности, внедренный в экономику по инициативе Горбачева в начале перестройки и послуживший мощным детонатором, взорвавшим фундамент социалистической системы хозяйствования и общественных отношений. Если познакомиться с биографиями самых богатых постсоветских миллиардеров, сколотивших свои несметные богатства в эти смутные времена, то можно убедиться в том, что почти все они — способные, чертовски честолюбивые и прагматичные

вплоть до цинизма молодые люди, плоть от плоти советской системы — начали свой стремительный бег к головокружительному обогащению именно с кооперативов, которые затем в форме коммерческих организаций стали внедряться почти на всех государственных предприятиях и в партийно-комсомольских структурах. Из омертвело-го социалистического кокона внезапно вылетел отвратительный вурдалак сверхбогатых нуворишей, которые, опираясь на тесные связи в партийно-комсомольско-государственном аппарате и не гнушаясь «сотрудничеством» с криминалитетом, с невиданной скоростью *преобразовали* государственную собственность в капиталистическую. В годы *катастрофы* вместо преодоления исторических перекосов тоталитарного социализма произошли деградация и открытое перерождение советского общества. Страна скатывалась к хаосу и дезинтеграции, и только смена власти предотвратила угрозу утраты Российским государством своего суверенитета.

Может существовать не только вера в Бога, но и вера в человека, историю, разум и, наконец, в коммунизм. Заслуживает уважения любая вера, если она не идет во вред самому верующему и не наносит ущерба окружающим его людям. Религия ставит своей целью помочь человеку достичь небесной благодати, но она не претендует на ее осуществление в земной реальности. Если догмы религии не нуждаются в проверке на истинность, поскольку они принадлежат к трансцендентному измерению, то ожидания, порожденные строительством коммунизма, должны быть сопоставлены с реальными результатами. Небесный рай находится по ту сторону земной жизни и не имеет строгих очертаний, тогда как совершенное общество рождается здесь и сейчас, а следовательно, несет в себе «родимые пятна» несовершенства, которые не всегда можно скрыть или оправдать. Растворение коммунистического идеала в голубой дымке надежд, смягчая недовольство верующих в светлое будущее, оказалось неспособным уберечь

их от столкновения с неприглядной реальностью, тогда как трансцендентное измерение загробных обещаний позволяет им мирно сосуществовать с несовершенством земных деяний грешного человека. Анализ мессианской идеологии марксизма с ее сакрализацией идеи неодолимости исторического развития и преклонением перед идолом светлого будущего позволяет прийти к выводу о том, что утопическое величие коммунистических идеалов, натолкнувшись на антропологические границы возможностей человека, потерпело неминуемое историческое поражение.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Булгаков С. (1991). Карл Маркс как религиозный тип // Наш современник. № 11.

Геллер М.Я. (1994). Машина и винтики. Формирование советского человека. М. : МИК.

Достоевский Ф.М. (1996). Собрание сочинений : в 15 т. Т. 7. М. : Наука.

Зиновьев А.А. (2003). Коммунизм как реальность. М. : Эксмо.

Ильин И.А. (1993). Одинокий художник : Статьи, речи, лекции. М. : Искусство.

Карякин Ю.Ф. (1989). Достоевский и канун XXI века. М. : Политиздат.

Маркс К., Энгельс Ф. (1974). Сочинения. Т. 42. М. : Политиздат.

Соловьев Э.Ю. (1990). Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квинтэссенция : филос. альм. М. : Политиздат.

Соловьев Э.Ю. (1991a). Даже если бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. М. : Политиздат.

Соловьев Э.Ю. (1991b). Прошлое толкует нас. М. : Политиздат.

Соловьев Э.Ю. (2001). Секуляризация – историцизм – марксизм // Вопр. философии. № 4.

Франк С.Л. (1991). Ересь утопизма // Квинтэссенция : Филос. альм. М. : Политиздат.

Фурманов Д. (1989). Сталин и мы с точки зрения религиоведения // Понять культ личности Сталина. М. : Политиздат.

Arendt H. (2007). Orígenes del totalitarismo. Madrid : Santillana.

Camus A. (1989). El hombre rebelde. Madrid : Alianza.

Deutscher I. (1986). Trotsky: un profeta desarmado. México : Era.



- Locke J. (1970). Carta sobre la tolerancia y otros escritos. México : Grijalbo.
- Popper K. (1989). Conjeturas y refutaciones. Barcelona : Paidós.
- Sartre J.-P. (2003). El existencialismo es un humanismo. México : Quinta Sol.
- Serge V. (2007). El caso Tulayev. México : Alfaguara.

# Свидетель как обличитель варварства

## Свидетельство — выражение сопротивления геноциду

Непрерывный поток новых свидетельств, публикаций, фильмов, дебатов, посвященных урокам Холокоста и Колымы, стал гораздо интенсивней с конца 70-х гг. прошлого века на Западе и с середины 80-х гг. в России, достигнув максимальной мощи в 10-е гг. XXI столетия. Свидетельства гнусного варварства, беспощадный и справедливый суд над его идейными вдохновителями и исполнителями превратились в своеобразную «гражданскую религию» Запада, которая, высоко вознесшись над контекстом своей эпохи, приобрела, по словам папы Иоанна-Павла II, значение *новой Голгофы*. Однако подобная сакрализация жертв, погибших в камерах смерти, по мнению известного французского философа Паскаля Брукнера, чревата новыми ужасами. «Явное тому подтверждение — ассимиляция Холокоста со стороны исламских экстремистов. ... Если некоторые люди осмеливаются критиковать Моисея, Христа, Вишну, Магомета или Будду, то почему бы не подвергнуть осмеянию Дахау, Берген-Белзен или Трешлинку? Зловещая амальгама! До сих пор никому еще не приходило в голову смеяться над Варфоломеевской ночью, над преследованием протестантов во Франции по приказу Людовика XIV, над мертвыми палестинцами, погибшими во время Интифады, над геноцидом армян и жителей Руанды» [Bruckner, 2003: 97–98].

К сожалению, иногда само время становится «общником» подлецов: растворяет варварство в далекой дымке лет и пытается поставить его по ту сторону добра и зла. Но историческая память о мученичестве невинных жертв налагает на нас, их потомков, обязательства борьбы во имя идеи высшей справедливости с ложно понятыми поползновениями к снисхождению, а тем более к проявлению милосердия к палачам. Можно согласиться с французским философом в том, что следует избегать как банализации, так и «виктимизации» геноцида, но не с его утверждением, будто абсолютно непозволительно сравнивать зловещие события нацистского *Лагерь* и сталинского *Гулага* с предыдущими и последующими массовыми истреблениями, которыми изобилует история человеческой цивилизации. Большую часть своей статьи, озаглавленной «Вторая Голгофа», Брукнер посвящает недопустимости сравнения жестокости колонизации народов европейскими странами с газовыми камерами Освенцима, ибо каждое событие, с его точки зрения, должно быть рассмотрено только в контексте своей эпохи и всякое сравнение, выходящее за пределы этого контекста, чревато искажением его значения.

Согласно такой логике, нельзя говорить о *Холокосте* (в нарицательном смысле этого термина), учиненном Пол Потом в Кампучии, употреблять этот термин по отношению к геноциду армянского народа или сравнивать brutality французских солдат в эпоху колониальных войн в Алжире с газовыми камерами Дахау и Освенцима. Можно, конечно, согласиться с тем, что произвольная экстраполяция «газовых камер» на события, отстоящие от нас на «расстоянии» трех, пяти или десяти поколений, может привести к искажению их конкретного исторического смысла. Но нельзя отрицать самого факта сходства любых актов проявления геноцида, цель которых — насильственное уничтожение мирного населения, хотя способы идеологических обоснований, методы пропаганды, моти-

вы и даже коллективные эмоции, подстрекающие палачей к массовым умерщвлениям, могут, безусловно, быть несходными.

Для подтверждения несостоятельности сравнения Холокоста с колониальными завоеваниями Паскаль Брукнер пытается опереться на высказывание президента Китая во время официального приема Маргарет Тэтчер в 1985 г. в качестве премьер-министра Англии, а также на речь премьер-министра Индии Манмохана Сингха, которую он произнес по случаю присуждения ему звания почетного доктора Оксфордского университета. Председатель КНР сказал, что британская оккупация разбудила Китай от векового сна. А индийский премьер отметил, что британское владычество, хотя и нанесло определенный ущерб развитию его страны, в то же время имело и «благодетельные последствия», которые должны быть признанными. Отсюда автор извлекает вывод: «Прошлое не забыто, оно просто спокойно поставлено на свое место и ассимилировано» [Bruckner, 2003: 112]. Согласно такому подходу, экстраполировать настоящее на прошлое непозволительно, ибо это чревато гиперболизацией масштабов злодеяний и сводит на нет «благодетельное значение насилие», которое, по замечанию Карла Маркса, выполняет функцию «повивальной бабки истории». Правда, Маркс, в отличие от Брукнера, насилие понимал в основном как ответ на насилие, осуществляемое не столько путем прямого умерщвления, сколько в форме безжалостной эксплуатации или жестокого рабства. Как правильно заметил Примо Леви, автомобильная фабрика Фиат, несмотря на потогонный метод эксплуатации, — это не массовое сожжение невинных узников в Освенциме, а методы принуждения, применяемые в психиатрических клиниках по отношению к буйным пациентам, не следует отождествлять в зуботычинами и пинками «капо» при наведении палочной дисциплины. Да и сам Леви стремился извлечь из опыта своего существования на грани выживания в Освенциме

уроки для всего человечества, а не просто ограничивать этот опыт рамками нацизма. Аналогичную идею развивает и Цветан Тодоров, который подчеркивает, что он хотел бы использовать свидетельства выживших узников лагерей «в качестве инструмента для анализа настоящего, а не для того, чтобы превращать их в памятник абсолютно единичного опыта. Такой подход противостоит точке зрения, которая предоставляет привилегию анализу исторической специфики каждого частного события» [Todorov, 1993: 299].

Цель настоящего эссе — изучение массового насилия на основе свидетельств, вынесенных на суд широкой мировой общественности жертвами Холокоста и очевидцами Гулага. Я старался опираться на такие показания, которые выносят за скобки утешительные иллюзии, будто данная трагедия никогда не может повториться. С моей точки зрения, эта катастрофа может повториться уже в силу самой предрасположенности к насилию, имманентно присущей человеку как биологически незавершенному виду, но повториться, разумеется, в иных исторических обстоятельствах. Поэтому меня интересовали в первую очередь такие свидетели, как Примо Леви, Варлам Шаламов, Илие Визель и Залмен Градовский, которые в своих воспоминаниях старались избегать воодушевляющих иллюзий, образующих, по меткому выражению Александра Мелихова, «тот невидимый озоновый слой, который защищает нас от безжалостного света правды, от ужаса нашей беспомощности и эфемерности» [Мелихов, 2010]. Многочисленные попытки построить разумную цивилизацию на основе принципов гуманизма и уважения к достоинству человека были обречены на провал, в частности, и потому, что мы в недостаточной степени склонны опираться на жестокие уроки, преподносимые историей бесчеловечных событий, как будто взявшей за правило время от времени испытывать на прочность предел человечности, заложенной культурой в сознание хомо сапиенса.

Как можно передать свидетельство переживания ужаса, которое превышает возможность адекватного выражения его содержания? Как выразить то, что сопротивляется слову? Как можно вообразить мир, в котором человек превращен в недочеловека, чье тело сделалось рабом пустого желудка, непрерывно и повелительно требующего пищи, а холод, постоянные побои и непреодолимая усталость превратили его жизнь в дьявольское кошмарное наваждение; в котором время трансформировалось в сплошное монотонное настоящее, заполненное безысходным страданием, где *доплывающие доходяги* (или, на жаргоне Освенцима, *мусульмане*), искалеченные нечеловеческим обращением, заживо гнили в ожидании «спасительной смерти»? Многие миллионы людей жили и умерли в этих адских условиях, тысячи выжили, но память, парализованная ужасом пережитого, оказалась настолько травмированной, что приговорила их к вечному молчанию, и только десятки бывших узников лагерей смерти оказались способными воскресить кошмары пережитого и оставили нам подробные документальные свидетельства преступлений тоталитарных режимов против человечества. Но даже они нередко жаловались на несовершенство своей памяти, ибо воспоминание — это лишь слабый отблеск впечатлений о событиях прошлого в настоящем. И тем не менее именно память, какой бы ненадежной она ни казалась, является основанием для дачи свидетельских показаний и нравственного суда над организаторами зловещих событий минувших лет.

Свидетель-узник лагеря смерти воспринимает мир глазами жертвы. Его видение — это не взгляд объективного наблюдателя, а взор, пропущенный через выстраданные изнутри муки, что, по замечанию Теодора Адорно, напоминает агонизирующий взгляд повешенного вниз головой мученика в эпоху преследования христиан в древнем Риме. По мнению Адорно, Освенцим означает не только смерть миллионов невинных жертв, но и угрозу

уничтожения биологического и культурного богатства и разнообразия человеческого вида, ибо геноцид — это политика, одержимая поисками чистой идентичности, стерильной гомогенности бытия человека, открыто объявившая преступной аномалией его право на индивидуальность. Свидетельство — одна из побудительных причин стремления заключенного выжить в аду нечеловеческого бытия, более того, свидетельство — это и желание не погубить в себе очевидца даже тогда, когда он не мог не отдавать себе ясного отчета в неизбежности собственной гибели. Хотя, с другой стороны, согласно признанию некоторых узников, мотив сохранения жизни любой ценой мог служить и средством самооправдания выживших за счет сокращения продолжительности существования других — слабых, больных, старых и неприспособленных. Заключенные, которым удалось выжить, отнюдь не были предназначены к вечному спасению за свое терпение или альтруизм. Напротив, даже самые лучшие из них, те, кому чудом удалось выйти живыми, не могли избежать угрызения совести, вспоминая круги лагерного ада. Примо Леви пишет в этой связи: «Ты организуешь проверку своей памяти, обозреваешь шеренги воспоминаний... Нет, нет, ты не находишь открытых нарушений совести, ты не выжил за счет кражи жизни других, ты никого не ударил (но имел ли ты для этого достаточно сил?); ты не занимал никакой должности (а разве тебе ее предлагали?); ты не отнимал ни у кого куска хлеба; и тем не менее, ты не можешь не подозревать себя в этом. Речь идет только о предположении, о тени подозрения, о том, что все мы Каины по братству, что все мы (в этот раз я употребляю слово «мы» в очень широком, даже универсальном смысле) урезали существование нашего ближнего и жили за счет его бытия. Это — только предположение, но это предположение грызет; как червь-паразит, оно гнездится глубоко внутри: извне этот червь не заметен, но изнутри он точит и буравит» [Levi, 2005: 539–540].

Свидетель — это прежде всего повествователь, а повествование, в свою очередь, питается опытом переживания, которое транслируется от свидетеля к читателю: без него свидетельство рискует утратить свой смысл. С точки зрения Вальтера Бенямина, разница между свидетелем и повествователем состоит в том, что если первый ставит себе на службу опыт смерти, то второй выражает этот опыт в третьем лице. И свидетель, и повествователь, как правило, не стремятся дать исчерпывающие показания, прибегая к абстрактным объяснениям. Чаще всего они задают вопросы, а поскольку последние неохватны, то ими невозможно исчерпать смысл опыта, прежде всего опыта личного переживания, что неизбежно порождает «таинство молчания», результат разрыва между описанием и пониманием, отсылая это *молчание* как наследие будущим поколениям для его истолкования и осмысления<sup>1</sup>.

Свидетельство утрачивает свою историческую миссию, если у свидетеля нет наследников, которые могли бы сделать это свидетельство причастным собственному опыту. И это причастие есть прежде всего выражение тоски по элементарной солидарности, упрек в собственном эгоизме, навязанном немилосердным императивом выживания, угрызение совести за отказ от сострадания. Примо Леви, со свойственной ему чуткостью, замечает: «Присутствие более слабого или беззащитного, более старшего или юного товарища, надоедающего тебе просьбами о помощи,

---

<sup>1</sup> Констатируя разрыв между описанием и пониманием, Примо Леви еще глубже пытается заострить этот парадокс: «Нельзя понять всего, что произошло, да его и не следует понимать, потому что понять — это значит — почти оправдать. Ведь “понять” намерение или поведение человека — значит встать на его место, отождествить себя с ним. Но никакой нормальный человек никогда не сможет отождествить себя с Гитлером, Гиммлером, Геббельсом, Эйхманом и им подобными, коим нет числа... Если понять невозможно, то познать — необходимо, потому что случившееся может повториться, сознание вновь можно соблазнить или затемнить, даже сознание бывшего узника» [Levi, 2005: 208].



его простое сосуществование с тобой, подразумевающее невысказанную мольбу, — это постоянная черта жизни *Лагерь*. Солидарность, сочувствие, совет и даже простое человеческое соучастие были всеобщей и постоянной потребностью, но удовлетворялась она крайне редко. На это не хватало ни времени, ни условий, ни терпения, ни сил; да и тот, к кому обращались с просьбой о помощи, как правило, сам в ней нуждался» [Levi, 2005: 536]. Другая узница Освенцима, Элла Лингенс Райнер, также говорит о чудовищном искажении элементарных норм нравственности, причина которого — стремление выжить любой ценой: «Мы, заключенные лагеря, признавали только одну норму: все, что содействовало нашему выживанию, считалось хорошим, все, что ему угрожало, оценивалось как зло, которого следовало избегать» [цит. по: Todorov, 1993: 41]. Этот «императив выживания» даже после освобождения порождал стыд и еще настойчивее заставлял свидетеля взывать к справедливости. Стало быть, свидетельство — это выражение памяти о причиненной несправедливости, памяти, прошедшей через горнило безмерных страданий и хранящей в себе переживание запаха паленого человеческого мяса — останков сжигаемых в крематориях узников; свидетельство — это также выражение стремления убедить читателя утвердиться в истинности этих переживаний, хотя сам свидетель осознает невозможность это сделать, ибо, несмотря на то что читателю присуще понимание, ему недостает «эмотивного понимания», могущего возникнуть только на основе тех страданий, ужасов и надежд, которые пережил свидетель.

Без воспоминания свидетелей исторические руины Освенцима и Колымы, пепел и кости загубленных узников превратились бы в природные окаменелости. Именно память бросает вызов забвению, претворяясь в слово свидетеля. Знаменитый фильм Клода Ланцмана «Шоа» начинается с эпизода, в котором выживший узник Симон Сребник тихо идет по тропе вглубь леса, — точно та-

кого, как и всякий другой лес средней полосы Европы, и вдруг неожиданно останавливается и в тихой задумчивости шепчет: «Трудно узнать, но, мне кажется, что это было здесь». В этих словах коренится сила памяти свидетеля. Для зрителя его слова пока ничего не означают, но для свидетеля «это было здесь» — утверждение, что он нашел место расположения Лагеря. «Здесь», покрытое зеленью и укутанное мирной тишиной леса, абсолютно не похожее на то, что происходило в этом месте сорок лет тому назад, — это пространство массовых истреблений. Взор свидетеля видит и снимает покровы с того, о чем наш современник даже и не может подозревать. Только воспоминания живых могут воскресить зловещие события и поруганную справедливость, которая взывает к другим, более глубоким, размышлениям о природе человека. Густав Херлинг, заключенный сталинского Гулага, пишет о том, что человек может вести себя как человек только в человеческих условиях и поэтому было бы абсурдом сурово осуждать его за те действия, которые он совершил в нечеловеческих ситуациях, подобно тому как нелепо судить о земле с точки зрения ада. «Трудность для писателя, стремящегося объективно описать лагерь принудительного труда, состоит в том, что он вынужден спуститься в ад, где невозможно отыскать человеческий разум, который смог бы объяснить нечеловеческие поступки. И там внизу он находит лица мертвых и лица некоторых еще уцелевших своих товарищей, которые смотрят на него и шепчут посиневшими от голода и холода губами: “Расскажи о нас всю правду, поведай о том, что нас заставляли здесь делать”» [Herling, 2000: 194–195].

Правда о событиях Холокоста и Гулага предполагает ответственность свидетелей, а это в свою очередь отсылает нас не только к праву, но и к этике, политике и теологии, которые вынуждены совершать невольные экскурсы в юридическую сферу и даже за пределы действия права. С точки зрения Джорджио Агамбена, этика предполагает

встречу с ответственностью, но «ответственностью, бесконечно более всеобъемлющей, бремя которой превосходит все то, что мы можем взять на себя. Мы можем оставаться верными этой ответственности, но, признавая ее, мы, одновременно, не можем не сознавать того, что мы не в силах вынести непомерной ее тяжести» [Agamben, 2002: 20].

Открытие, которое независимо друг от друга сделали в нацистских и сталинских концлагерях Примо Леви, Варлам Шаламов, Залмен Градовский, Виктор Франкл, относится к поступкам, располагающимся на границе между жизнью и смертью и с трудом поддающимся вменению их жертвам, какой бы тяжкой ни была ответственность последних за содеянное. Речь идет о так называемой «серой зоне», где палач развращает свою жертву и превращает ее в палача, где добро и зло образуют нерасторжимую «химическую смесь», элементы которой невозможно выделить в их беспримесной чистоте. «Эта зона располагается не по *ту сторону* добра и зла, а, если так можно выразиться, по *сю сторону* и того, и другого. В противовес Ницше, Леви переносит этику с того места, где она привычно располагалась и в координатах которого мы привыкли размышлять о ней, прямо сюда. И не зная почему, но мы чувствуем, что эта посюсторонность намного важнее любой потусторонности и что недочеловек должен интересоваться нас гораздо больше сверхчеловека. Эта зловещая зона безответственности является нашим первым кругом, из которого никакая исповедь ответственности не способна нас вырвать» [Agamben, 2002: 20].

Анализ работы «Канувшие и спасенные», опубликованной Примо Леви незадолго до своей загадочной смерти (несчастный случай или самоубийство), подтверждает выводы Джорджио Агамбена, а также некоторые высказывания Варлама Шаламова, сделанные им задолго до публикации последней книги итальянского писателя. Начнем с того, что Примо Леви начинает свои размышления над

опытом свидетеля, уцелевшего в лагере смерти, с «приключения памяти». Если все палачи и сильные мира сего всегда поднимали руку на правду, чтобы оправдать свои непомерные амбиции или свою нечистую совесть, то тот, кто пережил ужасы несправедливости и оскорбления, хотя и не нуждается во лжи, нередко совершенно бессознательно фильтрует свои воспоминания: что-то безвозвратно исчезает, что-то теряет свои четкие очертания в тумане времени, а другим событиям «проклятого прошлого», как это ни парадоксально, мешает проявиться на экране сознания чувство стыда, в чем, кстати, признаются и сами чудом уцелевшие свидетели, прошедшие через все круги лагерного ада. Ведь, погрузившись в собственную память, каждый человек обязательно найдет в ней не только то, что он желал бы вновь пережить, но и то, что он навсегда бы хотел из нее вычеркнуть. Кто ворует, может сознаться не только в том, что он украл, но и в том, что он – вор. Это случается, хотя и редко. Чаще всего начинающий красть готов признать, что он украл, но редко соглашается с тем, что он — вор. Это означает, что оценка субъектом своих действий и оценка им своей личности далеко не всегда совпадают, а стало быть, вина и стыд — разные чувства. Именно поэтому стыд, по признанию Примо Леви, может стать как средством самозащиты собственного Я, так и серьезным препятствием на пути признания вины и даже способен отравить былую дружбу.

Разумеется, переживание стыда начисто отсутствует в сознании палача, в лучшем случае, под давлением неопровержимых улик и, как правило, задним числом допускающего свою вину (чаще всего перед Богом, как это сделал публично Адольф Эйхманн на суде в Иерусалиме), оправдывая себя тем, что он просто выполнял приказы, и прибегая, как всегда, к банальной софистике: если бы «этого» не сделал я, то меня бы сурово покарали, а приказ в любом случае был бы выполнен. Но стыд испытывали как случайно уцелевшие жертвы, поскольку они были бессильны

помочь своим несчастным товарищам по страданию, так и те, кто обладал правом на лишний паек в силу своей специальности: портные, повара, автомеханики, музыканты или химики, как и сам Примо Леви, который незадолго до освобождения был зачислен сотрудником лаборатории химической фабрики «ИГ Фарбениндустри», расположенной в зоне Буна Моновиц, примыкавшей к Освенциму, оттуда этот концерн черпал даровую рабочую силу.

В повести «Передышка» Леви рассказывает о своей одиссее возвращения в родной Турин после освобождения узников *Лагерь* советскими войсками. Первое впечатление от встречи с четырьмя русскими солдатами (которые въехали на конях в Освенцим и молча смотрели на горы наваленных скелетов и некоторых узников, мало отличавшихся от мертвецов) он описывает так: «Они нас не приветствовали и нам не улыбались; они выглядели подавленными, и не только из сострадания, но и от смущенной робости, которая запечатала их губы и пригвоздила их взгляды к этому скорбному зрелищу. Это был тот же самый стыд, который охватывал и нас после селекции ... стыд, неведомый немцам, но переживаемый нами за вину, причиненную другими, которая тяготела и над нами в силу самого факта нашего бытия в мире, вину за то, что, будучи навсегда заброшенными в сферу существующего порядка вещей, мы с нашей слабой и беспомощной волей были не способны противостоять этому порядку» [Levi, 2005: 531].

Однако основную массу спасенных составляли всякого рода *авторитеты*, различного рода *капо*, подручные палачей, исполнители приказов СС, не брезговавшие никакими средствами, чтобы выслужиться, высасывая последние жизненные соки из без того слабых узников, которых они калечили или убивали. Почти у всех этих *капо* и авторитетов стыд был начисто атрофирован. Рядовым же узникам сдаться на милость смерти было проще простого: достаточно было выполнять полученные сверху приказы,

поддерживать дисциплину труда и распорядок лагерной жизни. Через три-четыре месяца «добросовестные узники» теряли треть своего веса, превращаясь в *мусульман*, и заканчивали свое растительное существование в печах крематориев, куда эсэсовцы иногда, потехи ради, заталкивали их еще живыми. Все заключенные знали об этом, и инстинкт выживания бесцеремонно толкал некоторых из них в «серую зону», где человек утрачивал последние остатки морального облика и постепенно трансформировался в наглого хищника или циничного холуя.

Даже сами заключенные, не говоря уже о надсмотрщиках, сторонились *мусульман*, один взгляд на которых, по их свидетельствам, отбивал желание жить. Обреченный на одиночество, *мусульманин* утрачивал полное представление о добре и зле, справедливости и несправедливости, а тем более о собственном достоинстве; его до предела ослабленный организм был лишен какой-либо защиты от заразных заболеваний, и сам он, свесившись по ту сторону жизни, равнодушно ожидал смерти. Ощущая неизбежность скорого финала, он являл собой предел морального и физического расчеловечивания человека. Примо Леви считал *мусульманина* наиболее аутентичным свидетелем, и в этом состоял парадокс, так как *мусульманин* идеально отвечал желанию нацистов превратить лагерь в «фабрику трупов», чтобы не иметь свидетелей, ибо обреченный на смерть не мог передать печальный опыт собственных страданий другим и, будучи неизлечимо больным, был обречен на вечное молчание.

На этом основании Агамбен ставит под сомнение свидетельства очевидцев, которые, по его словам, «не гарантируют фактуальной истинности высказывания», поскольку последнее ненадежно. При этом автор не ограничивается только очевидной констатацией того, что каждое свидетельство — всегда субъективно, частично и недостаточно для выяснения всех обстоятельств, породивших чудовище лагеря смерти. Он ставит вопрос более

радикально, а именно: никакому свидетельству нельзя доверять. «В лагере, — пишет Агамбен, — одна из причин, которая могла дать импульс узнику выжить — это превратиться в свидетеля» [Agamben, 2002: 13]. Но это утверждение заключает в себе два диаметрально противоположных смысла. Оно может означать, что узник готов вынести все, чтобы дать свидетельство о собственных невыносимых страданиях или о неслыханной жестокости палачей. Существует немало случаев, признает Агамбен, когда цель — дать публичное свидетельство — придавала заключенному новые, поистине неведомые ранее силы, направленные на то, чтобы перетерпеть весь кошмар повседневной жестокости. Если бы узник не был фанатиком достижения этой цели, то, возможно, он бы не смог пережить все смертельные испытания, выпавшие на его долю. Но это же желание выжить любой ценой, превратившееся в самоцель, может вести и к искажению свидетельства ради оправдания совершенных автором низких поступков. Агамбен считает, что всякое свидетельство как стимул, направленный на стремление к выживанию, может также и оправдывать то, что не может быть оправданным, то есть он старается убедить своих читателей, что средства, который узник употребил во имя собственного спасения, всегда искажают свидетельства, ибо свидетель думает больше об оправдании своего сомнительного спасения, нежели об объективных фактах зловещих событий прошлого. Для подкрепления своего тезиса Агамбен пытается опереться на Примо Леви, которого он считает самым авторитетным свидетелем злодеяний Освенцима. Агамбен пишет: «Свидетель свидетельствует обычно в пользу истины и справедливости. Но в этом случае ценность свидетельства коренится именно в том, что в нем отсутствует то “несвидетельствуемое”, которое подрывает авторитет выжившего». И далее он ссылается на Примо Леви, который утверждает, что подлинные очевидцы, полноправные свидетели — это те, кто «коснулся самого дна», «мусуль-

мане», «потонувшие». Те, кому удалось спастись, говорят вместо них, по их поручению, иными словами, они свидетельствуют об отсутствии свидетелей. Но в свидетельстве по поручению нет никакого смысла; потонувшим нечего сказать, у них нет ни инструкций, ни памяти для передачи своих свидетельств будущему поколению. У них нет «истории», у них нет «лица», а тем более — «мысли». Отсюда Агамбен извлекает следующий вывод: «Кто берет на себя бремя свидетельствовать от их имени, тот знает, что он должен свидетельствовать о невозможности свидетельства. И это окончательно изменяет ценность свидетельства и заставляет искать его смысл в невидимом» [Agamben, 2002: 34].

С точки зрения Агамбена, инстинкт выживания искажает свидетельства, ведет к моральной низости и озлобленности, а это вынуждает отдавать предпочтение показаниям только тех узников, которые не боролись за свое существование. Но не боролись за право выжить только СС, да и они были обязаны «выполнять свой долг», состоявший в унижении, эксплуатации и уничтожении узников, чтобы осуществить «высшую миссию», возложенную на них *Окончательным решением*, и соответствовать критериям твердости и безжалостности, установленным высшим руководством Рейха. По сути дела Агамбен искажает мысль Леви, когда выводит недоверие к свидетельству выживших заключенных из невозможности для *опустившихся на дно и потонувших* (несомненно, составляющих подавляющее большинство узников) рассказать правду о пережитом. Разумеется, не все свидетельства в равной степени надежны с точки зрения критериев истины, что дает современному исследователю право на критику текстов, оставленных очевидцами. Однако, на мой взгляд, нельзя дисквалифицировать эти свидетельства, приписывая всем свидетелям намерение оправдаться только потому, что они боролись за свое выживание, и в этой борьбе за существование шансы на спасение имели только



наиболее изворотливые, циничные и морально растленные люди. Но такие, как показывает сама же историография Холокоста, как правило, воспоминаний не писали, а оставили свои свидетельства узники с обостренным чувством совести, хотя и сознававшие, что и они причастны к вине, ибо, пусть и косвенным образом, но они тоже выжили за счет гибели своих товарищей по несчастью.

В «Канувших и спасенных» Примо Леви ссылается на мифологический образ Горгоны (полуженщины, полуптицы), которая превращала в камень каждого, кто пытался взглянуть на нее. Итальянский писатель сравнивает *доходяг-мусульман* с теми, кто обернулся, чтобы бросить взгляд на эту мифическую птицу, а потом лишился рассудка, дара речи и делался ко всему безразличным, как бы превращался перед смертью в камень. Агамбен утрирует эту метафору Леви с целью обесценить значение всякого свидетельства выживших узников концлагерей. Для Агамбена всякое свидетельство — это взор, в котором *мусульманин*, свидетель и сама «Горгона» превращаются в неразличимое тождество, ибо этот взор не способен ничего увидеть, а если что-то и видит, то вольно или невольно искажает факты и значение происходящего.

Что же касается утверждения о том, будто единственным приемлемым доказательством существования газовой камеры являются умерщвленные, которые не могут давать показания потому, что причиной их смерти стала именно газовая камера, то это высказывание, смахивающее на софизм, игнорирует фундаментальный факт: существовали очевидцы массовых отравлений в газовых камерах, которые оставили нам свои письменные свидетельства, спрятав их укромных уголках возле стен крематориев; потом они сами погибли в этих же самых камерах, откуда извлекали, «обрабатывали», а затем сжигали миллионы обезображенных газом трупов. На этих свидетельствах членов *зондеркоманд* я постараюсь остановиться поподробнее в конце этого эссе.

## Существование на грани смерти

Примо Леви был противником идеализации природы человека, которая, по его мнению, ведет к упрощению мотивов поступков людей, к догматизации морали и служит причиной искажения смысла истории. Разумеется, без классификации и схематизма, имманентно присущих языку и абстрактному мышлению, невозможно обойтись в познании человеком мира; но в истории, как и в сфере нравственных отношений, однозначная дихотомия «мы — они», «друзья — враги», «добро — зло» ведет к манихейскому мышлению и деформирует реальность. Даже в спорте, констатирует итальянский писатель, обязательно должен быть победитель и побежденный, а ничья вызывает уже разочарование: ведь «наши» — это те, с кем мы идентифицируем себя, и именно поэтому они нам кажутся достойными победы.

Примо Леви считает, что клубок человеческих отношений внутри *Лагеря* был весьма не простым; его нельзя однозначно свести к двум антитетически противостоящим блокам: жертвам и палачам. «Кто сегодня читает... историю *Лагерей*, у того почти всегда проскальзывает намерение и даже потребность отделить добро от зла, развести противоположности по разным углам и четко определить свою позицию, повторив жест Иисуса Христа на Страшном суде: по эту сторону располагаются праведники, а ту — грешники. Все вновь прибывшие в Лагерь, за исключением уже умудренных опытом, надеялись на встречу с миром ужасным, но поддающимся пониманию, согласно простой модели, которую, как атавизм, каждый из них хранит в глубинах собственного сознания: “мы” — внутри, а враг — вовне, отделенный от нас четкой географической границей» [Levi, 2005: 498]. Однако вход в *Лагерь* всегда оказывался для новичка-заключенного полной неожиданностью; это пространство в действительности было не только намного более зловещим и ужасным, но со-

вершено не поддавалось никакой рациональной дешифровке и не укладывалось в рамки даже самых тревожно-пессимистических представлений: враг был повсюду и даже обитал внутри. Мы утратили свои границы, ибо оказалось, что противник существует не в единственном, а во множественном числе, а потому невозможно провести границу между своими и чужими: свои на глаза не показывались, а чужих, враждебно настроенных и агрессивных, было много, и они не очень стремились замаскировать свое желание поиздеваться над новичками. Когда заключенный вталкивался внутрь лагеря, то он надеялся на элементарную солидарность товарищей по несчастью, но они в подавляющем большинстве случаев, напротив, были готовы неожиданно ударить или оскорбить. И это происходило, вероятно, потому, полагает Примо Леви, что новичку завидовали, ибо из него еще не выветрился «запах домашнего очага» и он еще не вполне утратил облик свободного человека. «Его высмеивали и подвергали жестоким издевательствам, как это почти повсюду происходит с рекрутами или во время церемоний инициаций у примитивных народов. Нет сомнения в том, что жизнь в *Лагере* представляла собой сплошную регрессию» [Levi, 2005: 500]. Как это ни странно, подобный примитивизм создавал род порочной солидарности в среде «ветеранов» за счет унижения и издевательства над «новичками». Озлобленная толпа неудачников стремилась хоть кому-то отомстить за свои унижения, найти в презрении к вновь прибывшим своеобразную компенсацию за собственные муки и страдания, создав, хотя бы на мгновение, иллюзию утешения в том, что на свете существуют создания еще более жалкие и униженные, чем они, в силу первоначальной растерянности и полного непонимания абсурдности происходящего. Иногда за этим озлоблением скрывалось и опасение, что вновь прибывшие могут покуситься на их «привилегии», которые позволяли им рассчитывать на твердую прибавку к своему скудному пищевому рациону.

Примо Леви повествует о том, как небольшое неповиновение одному из капо во время раздачи пищи породило чувство «солидарности» среди его подручных: они схватили непокорного, окунули его голову в котел с горячим супом и держали до тех пор, пока несчастный не умер от асфиксии.

Еще более ужасную историю, непосредственным свидетелем которой он был, рассказывает пятнадцатилетний Илие Визель. Немецкие железнодорожные рабочие, увидев «живые скелеты» в поезде, стоящем на одном из полустанков на пути в Бухенвальд, начали бросать, возможно, из милосердия, а скорее всего из любопытства, хлеб в вагоны, в которых десятки голодных узников сцепились друг с другом в смертельной схватке за каждую крошку. В вагон, в котором находился Илие, внезапно упала краюха, которой удалось завладеть старому рабину и незаметно спрятать ее под своей одеждой. С трудом выбравшись на четвереньках из сцепившейся толпы, он сел в угол, быстро извлек кусочек хлеба из-за пазухи и поднес его ко рту. «Его глаза сияли; подобие улыбки, похожей скорее на гримасу, появилось на его помертвевшем лице, но тут же погасло. Внезапно промелькнула какая-то тень и, набросившись на него, стала месить его кулаками. Старик вопил: “Миер, мой маленький Миер. Ты не узнал меня? Я же твой отец ... Ты погубишь меня ... Ты убиваешь своего отца ... У меня есть хлеб и для тебя ... и для тебя”. И упал, сжимая в кулаке кусочек хлеба. Хотел поднести его ко рту, но другой бросился на него и вырвал хлеб. Старик что-то прошептал, захрипел и умер среди всеобщего равнодушия. Его сын, обшарив одежду отца, нашел краюху и начал ее пожирать. Но этот пир продолжался недолго. Увидев хлеб, двое набросились на него. Вскоре к ним присоединились и другие. А когда все разошлись, то возле меня лежали два трупа — отца и сына» [Wiesel, 1975: 99–100].

Этот порядок всеобщей вражды, это состояние войны всех против всех не только были естественным

проявлением спонтанной патологии обезумевших от голода людей, но и искусственно насаждались и поощрялись руководством СС, которое стремилось максимально атомизировать отношения между узниками, натравливая их друг на друга с тем, чтобы максимально ограничить их элементарные права и начисто вытравить последние остатки собственного достоинства. С этой целью практиковались обривание голов, публичное раздевание, татуирование личных номеров на руке, заменявших имя узника, ношение рваной одежды и неудобной обуви, в кровь обдиравшей ступни, принуждение к изнурительной, а иногда просто абсурдной работе, постоянный мордобой и медленное истощение тела рахитическим пайком. Делалось все возможное для скорейшего превращения человека в недочеловека.

«В чем же заключался “смысл” всех этих унижений, мук и беспощадной жестокости, если все заключенные заранее были приговорены к уничтожению?» — спросила много лет спустя после окончания Второй мировой войны английская журналистка Гитта Серени бывшего коменданта Треблинки Франца Штрангла, приговоренного к пожизненному заключению в тюрьме Дюссельдорфа. И он ответил: подобное бесчеловечное обращение являлось условием психологической подготовки палачей, чтобы они смогли эффективно осуществлять то, что от них ожидало и требовало высшее начальство. Эта «операция», по разъяснению Штрангла, включала в себя два момента: сначала узника низводили до скотского состояния, а потом, наблюдая его «ничтожество», освободив свое сознание от всякого проявления жалости и сочувствия, палачи обращались с ним как с «вонючим животным», «грязным быдлом», которое, по их мнению, только этого отношения и заслуживает. И хотя порой осознание узниками своей принадлежности к человеческому виду пыталось возвести барьер на пути расчеловечения, эта преграда всегда оказывалась тонкой и весьма ненадежной. Сломаться мог каждый.

Путем этого истребления человечности потомков «старого Адама» нацисты стремились выковать нового человека, прообразом которого должен служить СС, сверхчеловек, начисто лишенный совести, этой, по выражению Гитлера, химеры, изобретенной евреями. В своей назидательной речи, обращенной к новому формированию палачей, Гиммлер заявлял: «Большинство из вас должны знать, что означает 100, 500 или 1000 трупов. Преодоление всех тяжестей обстоятельств и одновременно желание оставаться людьми честными, несмотря на отдельные исключения, вызванные естественной слабостью, сделали вас твердыми. Это — страница славы нашей истории, доньше никем еще не написанная, возможно, никогда не будет превзойдена и в будущем» [цит по: Todorov, 1993: 81]. Палач утрачивал свой человеческий облик, но в силу полной атрофии совести почти никогда не мог в этом признаться; более того он, как правило, гордился тем, что сумел отделить свой «долг» добросовестно выполнять свою «работу» от своих «человеческих, слишком человеческих» чувств и эмоций. В чем заключался смысл этого «долга», наглядно продемонстрировал процесс над Эйхманном, который просто не задумывался над смыслом собственной «работы», а если иногда такая потребность и возникала, то он неизменно прибегал к поддержке демагогического дискурса своих политических наставников — «высших авторитетов» в вопросах жизни и смерти.

В «Божественной Комедии» Данте перед входом, ведущим в ад, где осужденные Богом грешники были приговорены к вечному искуплению своей неизгладимой вины, было начертано: «Оставь надежду всяк сюда входящий». Эту атмосферу безысходности существования обитателей ада хорошо передал Эмиль Чоран. «Ад есть настоящее, которое никуда не движется, это напряжение монотонности, вечность, обращенная вспять, которая ни к чему не приводит, даже к смерти. Если время, которое течет и разматывается, дает какое-то скорбное утешение на

надежду, то чего можно ожидать здесь, на самой глубине бездны, откуда и упасть-то уже невозможно и где нет даже надежды на другую пропасть? Чего следует ожидать от этого зла, которое повсюду нас подстерегает и которое только и кажется, что существует в целом свете» [Cioran, 1993: 147]. Из его описания следует, что ад — это такое «пространство», в котором время не течет, где нет ни воспоминания о прошлом, ни надежды на будущее, а есть только одна монотонная череда настоящего, заполненная невыразимыми страданиями. Именно безысходность судьбы грешников дантовского ада принципиально роднит ее с безвыходной участью обитателей гитлеровских и сталинских концентрационных лагерей.

Как свидетельствуют узники ГУЛАГа и Холокоста, на Колыме и в Освенциме не было практически никакой возможности разделить чужую радость или посочувствовать чужой беде; обе они, в сущности, были бесполезными: первая потому, что вызывала раздражение, а вторая потому, что у каждого зека и без того хватало собственных горестей. Вопреки распространенному мнению о том, что дружба как высшая форма доверия зарождается на почве вместе выстраданных страданий, Шаламов констатирует, что в условиях нечеловеческих мук настоящая дружба практически невозможна. «Если беда и нужда сплотили, родили дружбу людей — значит, эта нужда не крайняя и беда небольшая. Горе недостаточно остро и глубоко, если можно разделить его с друзьями. В настоящей нужде познается только своя собственная душевная и телесная крепость...» [Шаламов, 1991: 112]. Кроме того, заключенный должен быть крайне осмотрительным в выборе своих товарищей: вполне вероятно, что твой ближний тебя обманет или донесет на тебя властям за окуроч, из зависти или просто в силу врожденной склонности к фискальству. В своих воспоминаниях Шаламов приводит ироническую фразу, характерную для атмосферы всеобщего страха тех лет: че-

ловец разглядывает себя в зеркало при утреннем бритье и говорит: «Один из нас предатель».

Знаменитый австрийский психиатр Виктор Франкл (бывший заключенный нацистских концлагерей) считает вслед за Фридрихом Ницше: кто имеет *то*, во имя чего ему следует жить, тот способен выдержать любое *как*. С точки зрения Франкла, заключенным необходимо было выработать в себе *то*, во имя чего им стоило бы жить с тем, чтобы, укрепив свой дух, они могли бы вынести ужасное бремя своего невыносимого настоящего. «Несчастен был тот, — заключает австрийский психиатр, — кто не видел никакого смысла, не имел никакого намерения, а потому и никакой цели в том, чтобы жить. Этот был заведомо обречен» [Frankl, 1993: 147]. Шаламов не отрицает того, что многие узники имели какую-то экзистенциальную опору, которая приносила им определенное облегчение и поддерживала в их душах слабый уголек надежды. «Я знаю, — пишет Шаламов, — что у каждого человека здесь было свое самое последнее, самое важное, то, что помогало жить, цепляться за жизнь, которую так настойчиво и упорно у нас отнимали» [Шаламов, 1991: 233]. Однако на Колыме, где время уже не течет (это не значит, что оно перестало быть ненадежным и угрожающим; время остановилось потому, что оно — непредсказуемо, потому, что каждый день мог оказаться последним для обитателя мертвого дома), надежда могла превратиться в дополнительную пытку, способную усугубить и без того невыносимые страдания узника. «Надежда для арестанта — всегда кандалы. Надежда всегда несвобода. Человек, надеющийся на что-то, меняет свое поведение, чаще кривит душой, чем человек, не имеющий надежды» [Шаламов, 1991: 233].

В условиях утраты границы между жизнью и смертью уповать на будущее, лелеять надежду обмануть свою судьбу — значит, с точки зрения бывших заключенных Колымы и Освенцима, предаваться опасному искушению, способному породить лишь пустые иллюзии и тем самым



ослабить инерцию жизненного инстинкта. Ад Освенцима и Колымы не компенсировал презрение к смерти уважением к жизни. Инстинктивно узник сознавал, что он принадлежит не жизни, а смерти, а потому *сегодня* воспринималось им не как промежуточный пункт между *вчера* и *завтра*, а как нескончаемая длительность, поработаживающая его сознание необходимостью удовлетворять элементарные потребности существования и преодолевать многочисленные страдания настоящего. В сознании узника время воспринималось как бесконечно-медленное и изнурительно-монотонное *теперь*, подчиняющееся ожиданию приема пищи, сна или окончания изнурительной работы. Настоящее становилась пыткой, исполненной безысходной тоски: узник как бы заживо гнил в ущербности собственного бытия, из которого он не видел никакой надежды на выход. А если какой-нибудь новичок спрашивал ветерана: «Когда же наступит конец нескончаемым мукам?», то последний, горько улыбаясь наивному вопросу, отвечал: «Morgen früh», завтра утром. Перед инстинктивной заботой по поддержанию существования надежда на будущее утрачивала всякий смысл. Заключение гораздо больше волновало, чем будут его кормить сегодня, выпадет или не выпадет завтра снег, погонят или не погонят его на разгрузку угля.

В нормальных условиях жизни человек стремится сохранить темпоральное единство своей личности посредством ментального усилия, направленного на соединение прошлого с будущим, в горизонте которого и осуществляется подлинный смысл настоящего. В сознании же узника-доходяги это усилие исчезало, что вело к распаду единства его личности. В одном из своих рассказов Шаламов, описывает, как два заключенных ночью раскапывают могилу, чтобы снять одежду с мертвеца, а затем обменять ее на хлеб и табак. Один из «грабителей» оцарапал себе палец и какое-то время не мог остановить кровь. «Плохая свертываемость», — равнодушно сказал Глебов. «Ты

врач, что ли?” — спросил Багрецов, отсасывая кровь. Глебов молчал. Время, когда он был врачом, казалось очень далеким. Да и было ли такое время? Слишком часто тот мир за горами, за морями казался ему каким-то сном, выдумкой. Реальной была минута, час, день от подъема до отбоя — дальше он не загадывал и не находил в себе сил загадывать. Как и все... То сознание, которое еще оставалось и которое, возможно, уже не было человеческим сознанием, имело слишком мало граней, и сейчас было направлено лишь на одно — чтобы скорей убраться камнями» [Шаламов, 1991: 11].

Обычно у человека, пленника тревоги, вызванной каким-либо несчастьем, нет другого намерения, кроме как поставить перед собой скромную цель или выработать маленький довод с тем, чтобы надеяться (какой бы туманной ни была надежда) на облегчение боли или на преодоление страдания. Но для колымского или освенцимского узника чувство надежды — это род интенсивной терапии, применяемой к безнадежному больному: она способна продлить лишь его агонию, но не его жизнь. Он живет сегодня, а если повезет, то, вероятно, будет жить и завтра: заглядывать дальше — только понапрасну искушать собственную судьбу.

Но когда сила на короткий срок возвращалась в изнуренное и ослабленное тело, заключенный мог употребить ее для сведения последних счетов со своей жизнью. В рассказе «Тишина» Шаламов повествует о своем напарнике, молодом сектанте, который, чтобы подбодрить себя, распевал религиозные гимны и псалмы и тем самым невольно раздражал своих смертельно уставших товарищей. Он часто говорил, что хотел бы умереть, но вот где найти силы для приведения в исполнение приговора, вынесенного трибуналом собственного сознания? Однажды на Колыму приехал «воспитатель» из Москвы и решил провести эксперимент — хорошо накормить доходяг, чтобы они смогли выполнить производственный план. Этот

эксперимент провалился, так как одной нормальной порции было явно недостаточно, чтобы восстановить истощенные хроническим недоеданием силы узников. Но этой порции оказалось достаточно, чтобы напарник писателя поднялся и пошел за запретную зону, в туман. Раздался выстрел, потом другой... «И холодея от догадки, — пишет Шаламов, — я понял, что этот ночной обед дал силы сектанту для самоубийства. Это была та порция каши, которой недоставало моему напарнику, чтобы решиться умереть, — иногда человеку надо спешить, чтобы не потерять волю на смерть» [Шаламов, 1991: 191].

Этот рассказ помогает понять, почему в нечеловеческих условиях существования заключенные так редко прибегали к самоубийству. Размышления Примо Леви, пленника Освенцима, дополняют свидетельство узника Колымы. Во-первых, полагает Леви, самоубийство — это, как правило, не инстинктивный, а сознательный поступок, предполагающий размышление и возможность выбора, тогда как в лагере не было никаких условий для свободного выбора; узники жили подобно скоту на живодерне, обреченные на смерть и медленно убиваемые. Во-вторых, существовали более неотложные заботы, препятствовавшие сведению последних счетов с собственной жизнью. Непосильная работа, голод, холод, стремление избежать избиений не оставляли времени для размышления о самоубийстве. «Когда кто-то умирает, он думает не о собственной смерти, а о других вещах. Организм тратит все силы на то, чтобы обеспечить себя дыханием» [Levi, 2005: 535]. Узник, влачащий жалкое существование, впадает в состояние своеобразной эмоциональной летаргии. Агония и смерть его товарищей — дело настолько обычное, что он утрачивает всякое к ним сострадание. Эта эмоциональная атрофия не только влечет за собой потерю сочувствия к чужой боли, но и заглушает чувство ненависти к палачам. Истощенный до последнего предела узник делается бесчувственным даже к страданиям собственного

тела. Об этом свидетельствует опыт Варлама Шаламова: «Я дал слово, что если меня ударят, то это и будет концом моей жизни. Я ударю начальника, и меня расстреляют. Увы, я был наивным мальчиком. Когда я ослабел, ослабела и моя воля, мой рассудок. Я легко уговорил себя перетерпеть и не нашел в себе силы душевной на ответный удар, на самоубийство, на протест» [Шаламов, 1991: 194]. Существование заключенного-доходяги превращалось в печальный парадокс: обессиленный, он не мог добровольно убить себя, но и не хотел продолжать загнивать заживо, ибо голод и лишения отняли у него не только силы, но и надежду на «последнее освобождение».

Мораль — это выражение человеческого в человеке. Она проявляется не только в способности нести людям добро, но и в иррефлексивном бунте против несправедливости, — бунте, имеющем много общего с категорическим характером наших суждений, базирующихся на восприятии фактов внешней действительности. Если, например, я вижу, что этот стол круглый, меня трудно убедить признать его квадратным. Опасность, угрожающая моей жизни или благополучию, может заставить меня изменить свое суждение, но сила очевидности будет упрямо убеждать меня в истинности свидетельства, опирающегося на аподиктичность моего восприятия. Этот «прямой разум» проявляется и в сфере нравственных оценок человеческих поступков. Например, сцены немотивированного насилия или жестокого унижения порождают в нас чувство спонтанного протеста или ненависти, столь же непреложных, как и непреложность восприятия круглости стола, за которым мы сидим. Протест против насилия или издевательства иногда превышает волю и опережает рефлексию сознания оскорбляемого человека, ибо никакие доводы, диктуемые инстинктом самосохранения, не способны заглушить в нем чувство негодования или ненависти.

Но увы, этот последний бастион человеческого достоинства исчезал из сознания предельно измученного

неперерывными страданиями узника. Вспоминая о самом тяжелом периоде своей колымской жизни, Шаламов писал: «Я думал обо всем покорно, тупо. Эта нравственная и духовная тупость имела одну хорошую сторону — я не боялся смерти и спокойно думал о ней. Больше, чем мысль о смерти, меня занимала мысль об обеде, о холоде, о тяжести работы — словом, мысль о жизни. Да и мысль ли это была?» [Шаламов, 1991: 39].

Нечеловеческие условия жизни Освенцима и Колымы показали, что обессиленного и изнуренного человека можно лишить всего: заставить его существовать на грани нечеловеческих страданий и одновременно отнять у него единственную возможную свободу — покончить жизнь самоубийством. Сострадательный взор свидетеля открывает за безразличием немоты мертвых законность их желаний жить и умереть собственной смертью, а не по предписанию идейных фанатиков «расовой или классово-чистоты». Поэтому размышление о судьбе безвинно казненных невольно заставляет вспомнить слова Райнера Марии Рильке о том, что каждый человек «ищет» не смерти вообще, а своей собственной смерти. Но в лагерях массового истребления все было в точности до наоборот: если тебя принуждают уйти по приказу властей предержащих — ты должен безоговорочно ему подчиниться, а если ты хочешь умереть добровольно, то это уже знак своеволия, заявка на протест, последний бастион личной свободы; отсюда решение умереть собственной смертью, покушение на самоубийство, расценивалось как преступление. Поэтому палачи предпринимали все зависящее от них меры, направленные на предотвращение «несанкционированного суицида». Главным из них было истощение силы воли узника посредством голода и непосильной работы. Если кто-то добровольно покушался на собственную жизнь, его насильно спасали. Например, когда член зондеркоманды Филип Мюллер тайно пробрался в газовую камеру, чтобы «легко и быстро» поло-

жить конец кошмару нестерпимой жизни, то бдительные охранники обнаружили его и, осыпая градом немилосердных ударов, насильно выволокли его из помещения. «Кусок дерьма, дьявол проклятый! Запомни: это не ты, а мы решаем: будешь ты жить или умрешь!» [цит. по: Todorov, 1993: 70]. Самоубийство как вызов палачам, привыкшим считать себя «хозяевами» жизни и смерти заключенных, буквально выводило их из себя. Узнице Освенцима Маля Зинетбаум удалось совершить побег; она была схвачена, подвергнута пыткам, но не выдала своих товарищей. Как и всех пытавшихся сбежать, ее приговорили к публичному повешению. После призыва к сопротивлению и слов о неотвратимости грядущего возмездия, с которыми Маля обратилась к заключенным, ей удалось перерезать вены на запястьях рук бритвой, спрятанной в рукаве. Сотрудник СС, ответственный за выполнение приказа о казни, был взбешен и кричал, задыхаясь от ярости: «Ты хочешь стать героиней! Ты хочешь покончить с собой! Но только мы, мы должны лишить тебя жизни! Это — *наша* работа!» [цит. по: Todorov, 1993: 71].

### Жертва в роли палача

В многострадальной истории человечества массовые убийства не есть нечто из ряда вон выходящее: нередко они приводили к гибели целых народов или тотальному разрушению их культур, что, на первый взгляд, аннулирует сингулярность ГУЛАГа и Холокоста. Но, с другой стороны, как подчеркивает Зигмунт Бауман, нельзя игнорировать «избирательное сродство» между геноцидом Освенцима и Колымы и современной цивилизацией; это сродство не только не тормозило, а, напротив, содействовало развязыванию массового уничтожения так называемых неполноценных рас и эксплуататорских классов. Согласно английскому социологу, разница

между прошлыми истреблениями и современными формами геноцида эквивалентна различию между скромной ремесленной мастерской и гигантской автоматизированной фабрикой.

Неистовый гнев и разбушевавшаяся фурия ксенофобии, преобладавшие в прошлом, согласно Бауману, — это примитивный и малоэффективный инструмент массового истребления; современные тоталитарные государства взрыхлили почву для бесстрастного, тщательно взвешенного и систематически выверенного геноцида. Рациональное планирование и холодный расчет вытеснили разгул спонтанных страстей, подогревающих плохо управляемую и хаотичную энергию толпы фанатиков. «Жертвы Гитлера и Сталина не были уничтожены во имя завоевания или колонизации народов, чью территорию они оккупировали. Как правило, “враги народа” или “расово-неполноценные ублюдки” были истреблены чисто механическим способом, без нагнетания излишних эмоций или разжигания чувства ненависти. Данный «человеческий мусор» был ликвидирован только потому, что в силу идеологических причин он не вписывался в схему совершенного общества. Смерть миллионов — это не деструктивная, а конструктивная работа. Они были уничтожены ради создания более эффективного, морального и прекрасного мира; во имя идеалов коммунистического будущего или создания чистого арийского общества» [Bauman, 1998: 121].

Ханна Арендт, со своей стороны, полагает, что нацистская преступность не должна отождествляться с традиционными правонарушениями, а следовательно, радикальное зло нельзя дедуцировать из «человечески понятных мотивов». Однако то, что понятие радикального зла делает существование человека излишним, не означает, что из данного понятия можно вывести намерения и мотивы, которые с исчерпывающей полнотой могли бы объяснить природу преступлений тоталитарного режима. В эпилоге книги об Эйхманне Арендт замечает, что этот

человек, как и многие ему подобные, является новым типом преступника, *hostis humani generis*. Этот преступник «совершает свои преступления в таких обстоятельствах, которые делают для него почти невозможным узнать или почувствовать, что он причиняет зло»<sup>1</sup> [Arendt, 2004: 276]. Согласно автору «Происхождения тоталитаризма», проступок или преступление часто проистекают из нестрогой моральной рефлексии или из-за полного отсутствия таковой. Если в первом случае субъект не соблюдает логической последовательности в своих поступках и впадает в противоречие с собственным моральным дискурсом, то во втором — он просто-напросто не мыслит, а слепо следует своим желаниям или автоматически выполняет приказы вышестоящих лиц. Именно второй случай, как показывает опыт истории, чреват самыми зловещими последствиями. От моральной рефлексии, а соответственно и от суда совести, как известно, был полностью свободен нацист Адольф Эйхманн, организатор массового истребления евреев во время Второй мировой войны. С точки зрения Арендт, этот заурядный и предельно исполнительный палач-марионетка превращает зло в расхожую банальность и уже поэтому представляет большую опасность для человечества, поскольку не способен мыслить, а значит, и отвечать за свои действия, которые слепо

<sup>1</sup> В письме к Арендт Гершом Шолем, подвергнув критике содержание книги «Эйхманн в Иерусалиме», указывает на неправомерность выведения понятия банальности зла из понятия радикального зла. При этом он ссылается на «Происхождение тоталитаризма», где первое понятие отсутствует. В ответном письме Арендт замечает, что она уже решила не употреблять термин «радикальное зло». «Действительно, я теперь считаю, что зло никогда не является “радикальным”, оно является только крайним и не обладает ни глубиной, ни демоническими измерениями. Оно может аномально расти и заполнять планету подобно грибку, распространяющемуся по поверхности. Зло есть “вызов мысли”... потому что мысль пытается постичь что-то глубокое, она пытается дойти до основания, и, когда мысль исследует зло, ее постигает неудача, потому что в глубине она ничего не находит. Это и есть “банальность”» [цит. по: Bernstein, 2006: 321].



выполнял, повинуюсь приказам свыше. В этом смысле фигура Эйхманна не вписывается в категорию кровожадного антисемита, патологического садиста или дьявольского фанатика, и, вообще говоря, какие-либо глубокие идеологические доводы ему были совершенно чужды. Мотивы, которыми он руководствовался, лежат на поверхности и являются банальными, слишком банальными. Все, чего он хотел добиться, ревностно выполняя свою «работу», — это продвинуться по иерархической лестнице СС, дослужиться до очередного чина, угождать вышестоящим начальникам и показать своим коллегам по службе, что он, как и они, также способен надежно и эффективно справляться с возложенными на него «высокими обязанностями». Этот акцент на банальности мотивов поступков одного из главных палачей еврейского народа, виновного в истреблении миллионов ни в чем неповинных людей, обязывают читателей книги Ханны Арендт «Эйхманн в Иерусалиме» поставить под сомнение традиционную идею о том, будто существует соответствие между размахом преступления и глубиной нравственного падения преступника. Какими бы чудовищными, ужасными ни выглядели результаты действий Эйхманна, сам он, однако, не был чудовищем, хотя, как отмечает Арендт, ему была присущ один существенный дефект — неспособность формулировать собственные суждения. «Самый естественный и вместе с тем самый главный недостаток менталитета Эйхманна заключался в почти полной его неспособности рассматривать любой предмет с точки зрения своего собеседника. И то, что он написал в своих воспоминаниях в Аргентине и в Иерусалиме, и то, что он излагал во время допроса, и то, о чем он говорил перед трибуналом, он всегда выражал в одних и тех же терминах. Чем больше его слушаешь, тем очевиднее становится, что его неспособность говорить тесно связана с его неспособностью мыслить, и в особенности мыслить с точки зрения другого лица. С ним было невозможно наладить общение не потому, что он лгал, а

потому, что он был окружен самой надежной защитой от слов, от присутствия других и от реальности как таковой» [Arendt, 2004: 77, 79].

Эту же неспособность мыслить, которая влечет за собой неспособность брать на себя ответственность за собственные действия, Ханна Арендт видит не только в прямых исполнителях, но и в вольных или невольных сообщниках СС — лидерах еврейских общин. Среди неизданных текстов исследовательницы тоталитаризма имеется черновик ответов на вопрос одного из журналистов, который спросил ее о том, в какой момент эти лидеры могли бы призвать еврейское население к сопротивлению. Она ответила: «Никогда не существовал момент, когда лидеры общин могли бы произнести: “Перестаньте сотрудничать и боритесь”, как вы сказали. Сопротивления, которые имели место, были редкими и означали только одно: мы не хотим такой смерти, мы хотим умереть с честью. Вопрос о сотрудничестве, несомненно, — вопрос щепетильный. Безусловно, существовал момент, когда еврейские лидеры могли бы сказать: «Мы не будем больше сотрудничать и попытаемся исчезнуть». Этот момент мог бы наступить, когда нацисты просили этих лидеров, уже полностью осведомленных о том, что означает депортация, подготовить списки перемещаемых лиц. При этом нацисты указывали только количество и категории лиц, которых следовало депортировать в места смерти, но кого отправить, а кому предоставить возможность выжить, решало само еврейское начальство. Иными словами, тот, кто сотрудничал с нацизмом, в определенный момент превращался в хозяев жизни и смерти» [цит. по: Bernstein, 2008: 54].

Вопреки мнению некоторых еврейских лидеров, оправдывавших свой коллаборационизм тем, что их сотрудничество с нацистами было все же предпочтительнее, чем отдача истребления на откуп СС, Ханна Арендт считает, что было бы лучше оставить самим нацистам предприятие по организации убийства, как, например, это

сделали некоторые еврейские лидеры, которые предпочли саботаж и даже самоубийство выполнению нацистских приказов<sup>1</sup>. Для подтверждения своего мнения Арендт цитирует Р. Пендорфа, который писал: «Нет сомнения в том, что без сотрудничества с жертвами было бы почти невозможно, чтобы несколько тысяч лиц, большинство из которых работало в офисах, ликвидировали бы многие сотни тысяч людей» [цит. по: Arendt, 2004: 174].

Не только сотрудничество с жертвами, но и моральная безответственность так называемых зрителей — молчаливого большинства немецкого населения, чье снисходительное соучастие было неотъемлемой предпосылкой осуществления преступного *Окончательного решения*, отягощала трагическую участь узников Освенцима и Да-

<sup>1</sup> Отвергнув тезис Ханны Арендт о том, что если бы не сотрудничество советов еврейских общин, то количество жертв Холокоста было бы значительно меньше, Зигмунт Бауман тем не менее допускает, что сотрудничество со своими заклятыми врагами и убийцами имело определенную степень надежды, основанной на рационально понятном намерении — выжить. «Нацисты мобилизовали все свои оперативные силы, чтобы противостоять все увеличивающемуся нажиму русских и не могли позволить себе удовлетворять приказ об *Окончательном решении*, опираясь на людей в мундирах. В этом случае они согласились с необходимостью привлечь к работе евреев. Они возложили на *Judenräte* ответственность за выполнение всех задач по подготовке к уничтожению. Последний должен был представлять детальные списки жителей гетто, предназначенных к депортации. Во-первых, он должен был осуществлять селекцию, затем сопровождать людей к вагонам поезда, а в случае, если кто-то сопротивлялся или прятался, еврейская полиция должна была разыскивать упряма и принуждать его к повиновению. Нацисты же ограничивались ролью наблюдателей» [Bauman, 1998: 159, 181]. Бауман признает, что хотя у руководителей еврейских общин было очень мало возможностей для спасения, тем не менее они упорно цеплялись за рациональность своих действий, не понимая, что эта «рациональность» вписана в иррациональность *Окончательного решения*, а стало быть, отказ руководителей еврейских общин от сотрудничества с людьми Эйхманна если и не привел бы к уменьшению количества жертв Холокоста, как утверждала Хана Арендт, то, по крайней мере, освободил бы их от пособничества злейшему врагу — нацизму.

хау. «Вследствие того что все уважаемое общество, так или иначе, покорило власти Гитлера, моральные максимы, определяющие общественное поведение, и религиозные заповеди “не убий”, управляющие совестью, исчезли» [Arendt, 2004: 428]. Однако ответственность немецкого народа за геноцид, осуществляемый тоталитарным режимом, с точки зрения американской исследовательницы, не означает экстраполяции вины на всех немцев за уничтожение шести миллионов евреев. Ханна Arendt отвергает концепцию коллективной вины, ибо «на практике там, где все виновны, никто не виновен».

Более того, массовая ликвидация «недочеловеков» осуществлялась в Германии руками представителей самого «отродья человечества», членов так называемых *специальных команд*, которые формировались в основном из евреев с целью ускорения процесса уничтожения, ибо знание языков помогало оперативно переводить приказы СС узникам, направляемым в газовые камеры. Кроме того, цель формирования зондеркоманд — еще раз уязвить «неполноценную расу» абсурдностью и зловещей иронией: еврей убивает еврея. Программа ликвидации заключенных газом «циклон В» была вначале апробирована на русских военнопленных в 11-м блоке главного лагеря, а после сооружения весной 1943 г. крематориев и газовых камер в Биркенау, примыкающем к Освенциму с севера, развернулась самая крупномасштабная операция по уничтожению узников, достигшая своей кульминации весной и летом 1944 г., когда после прихода очередного эшелона проводилась быстрая селекция и примерно восемьдесят процентов прибывших, в основном женщин, детей и стариков, немедленно направлялись в камеры смерти. В этот период число членов зондеркоманд превышало девятьсот человек, и они «трудились» в две смены, обеспечивая тем самым непрерывный процесс ликвидации по типу конвейера.

Вербовка узников, предназначенных для *специальных команд*, происходила при участии опытных психологов,

которые осведомлялись у заранее намеченных кандидатов: не интересуется ли их оказание особых услуг фабрике, непосредственно подчиненной центральной администрации лагеря. При этом они намекали на возможность более гуманного обращения, на неограниченный пищевой паек и даже на доступ к спиртным напиткам. Соблазнившись столь вкрадчивыми посулами, узники вскоре выясняли, в чем состоят эти специальные *услуги*, но отступать им было уже некуда: отказ грозил немедленной ликвидацией за доступ к самой секретной «работе» лагеря. Часть людей, завербованных таким обманным путем, привыкли к этой *грязной работе*, некоторые налажали на себя руки, а большинство жили в постоянной печали, вынужденные почти ежедневно присутствовать при массовых отравлениях своих соотечественников и соотечественниц в огромных герметических камерах, а потом сжигать их трупы в печах крематориев и оказывать другую «посильную помощь», навязанную палачами: выгружать узников из эшелонов, погружать их в грузовики, доставлять в бункер, сопровождать в зал для раздевания — якобы для принятия душа в целях дезинфекции, плотно закрывать дверь душегубок, разъединять переплетенные трупы, укладывать их штабелями на транспортер для подъема и загрузки в печи крематориев, сортировать обувь, одежду, остригать женские волосы, снимать драгоценные украшения, вырывать золотые зубы, очищать от крови и слизи пол и стены камер после очередного сеанса умерщвления газом, который чудовищно уродовал и деформировал человеческие тела. Разумеется, любое неповиновение немедленно каралось смертью.

Многие члены зондеркоманд ясно отдавали себе отчет в том, что их связь с человечеством навсегда утрачена, и считали, что единственным шансом в плане моральной реабилитации могли быть только восстание и смерть с оружием в руках. Но подпольное руководство Освенцима каждый раз переносило дату операции, тогда как члены

зондеркоманд прекрасно понимали, что лично для них промедление смерти подобно, ибо периодически их уничтожали в полном составе и всякий раз это делалось совершенно неожиданно, чтобы избежать лишнего шума и в корне пресечь все возможные попытки здоровых и физически сильных узников как можно дороже продать свою жизнь. Наконец, окончательно утратив всякое терпение, 7 октября 1944 г. зондеркоманда (в рядах которого находился Залмен Градовский, автор самого подробного литературного свидетельства) взбунтовалась почти без оружия и без четко разработанного плана. СС, потерявшие только трех человек убитыми (несколько эсэсовцев были ранены), отреагировали молниеносно: в считанные часы все четыреста восставших были схвачены и уничтожены. В конце ноября этого же года были ликвидированы и остальные члены «специальных подразделений». А когда в середине января заключенные, способные держаться на ногах, получили приказ об эвакуации в Рейх, десяток уцелевших «черных воронов» (так называли членов зондеркоманд) незаметно смешались на марше с тысячами других депортируемых заключенных. В двадцатых числах января эсэсовцы взорвали все крематории и газовые камеры, превратив их в горы щебня и осколков, которые вскоре покрылись толстым слоем снега; именно эти руины и предстали перед глазами советских солдат.

С 1945 по 1980 г. были найдены восемь рукописных свитков, написанных членами зондеркоманд, в том числе три — на французском языке, один — на греческом и четыре — на идиш; среди последних фигурируют и две самые большие рукописи (спрятанные Залменом Градовским во фляжках), которые были найдены в 1945 г. и после долгих перипетий по их восстановлению и обработке сведены в одну книгу и опубликованы бывшим узником Освенцима Хаимом Воллнерманом в 1977 г. в Израиле. Поскольку эта книга давно уже превратилась в библиографическую редкость, в 2001 г., после тщательного сравнения

с оригиналом и текстовой обработки, она была переведена с идиш на итальянский, а впоследствии и на некоторые другие европейские языки.

Книга Залмена Градовского и другие свидетельства, оставленные членами зондеркоманд, проливают новый свет и существенно меняют наши прежние представления как о них самих, так и о жертвах, находившихся в *Лагере* в течение считанных часов, начиная с момента их выгрузки из вагонов только что прибывшего эшелона и кончая закрытием дверей газовых камер. Ранее большинство узников-свидетелей, включая и Примо Леви, считали членов зондеркоманд какими-то зловещими привидениями, обитавшими в зоне секретных блоков, не имевшими доступа к другим заключенным и строго охраняемыми СС. Их грязный, растрепанный и безумно-дикий вид отпетых преступников, распространявших трупное зловоние, смешанное с запахом спирта, и, по слухам, обогранных кровью мирных жертв еще до своего прибытия в Освенцим, вызывал невольное к ним отвращение, которое усиливалось тем, что, они, подобно роботам, были нечувствительны к страданиям и смерти своих соотечественников, ликвидируемых по приказу свыше. Если Примо Леви возводил *мусульман-доходяг* в ранг святых великомучеников, а членов зондеркоманд сурово осуждал за их *работу* по сжиганию трупов, то Джорджио Агамбен идет еще дальше: он приравнивает последних к самим палачам, полагая, что, в сущности, они — сообщники.

Филипп Меснар и Карло Салетти в своем предисловии к книге Градовского (у которого в день прибытия эшелона в Освенцим были сожжены жена, мать, две сестры, тесть и зять, а его, ничего не ведающего о их судьбе, зачислили во время селекции в *специальную команду*, не раскрывая содержания будущей «работы») не отрицают неизбежности ожесточения любого, даже самого твердого и уравновешенного человека, поставленного в подобные нечеловеческие условия. Тем не менее вызывают серьез-

ные сомнения поверхностные выводы многих свидетелей, приравнивавших членов зондеркоманды к «роботам смерти», нечувствительным к страданиям своих близких и как будто высеченным из монолита. Почти все они жили в отчаянии, извлекая волю к жизни из глубин своих нравственных мук. И, разумеется, возможность оставить свидетельство было для многих из них синонимом сопротивления безжалостной судьбе. Другое дело, что их внутренний мир был настолько опустошен, что они не могли дистанцироваться, с одной стороны, от сознания своей причастности к смерти невинных соотечественников, а с другой – от глубокого сострадания к убиваемым жертвам (в основном к женщинам и детям), которых они должны были безмолвно сопровождать в последний путь. И это переживание сострадания, каким бы парадоксальным оно ни казалось, препятствовало выражению мысли, для чего требовалось, пусть и минимальное, дистанцирование от аффекта и, разумеется, владение определенными литературными навыками, которыми, увы, располагали только очень немногие члены зондеркоманд, так как большинство из них были людьми малограмотными. Поэтому, как правильно подчеркивают Меснар и Салетти, об аффективном и ментальном состоянии данной категории заключенных нельзя судить на основании выполняемых ими «операций». Общность судьбы, невозможность общения с другими узниками, неминуемая обреченность на смерть и потребность свидетельствовать о нечеловеческих злодеяниях, коллективными очевидцами которых они были, порождали чувство братства, проявлявшееся, например, в заботе о создании необходимых условий для творчества Градовского: ему выделили койку у окна, куда проникал свет, снабжали его бумагой, пишущими средствами, найденными среди вещей сожженных, и информацией о планах гитлеровцев по ликвидации следов преступлений.

Настроение Градовского накануне восстания хорошо передает письмо, написанное им после завершения



работы над второй рукописью. «Мы, зондеркоманда, давно уже хотели положить конец нашей зловещей работе, которую нас обязывают выполнять под угрозой смерти. Нам хотелось бы сделать нечто *значительное*. Но персонал лагерного подполья, с одной стороны, евреи, а с другой — русские и поляки, нас удерживали всеми силами, вынуждая нас откладывать дату восстания. Но этот ДЕНЬ приближается. Я пишу эти слова в момент максимальной опасности и нервного возбуждения. Пусть будущее вынесет нам свой приговор, основываясь на этих моих записках; пусть люди увидят в них минимальное отражение того трагического мира, в котором нам суждено было жить» [Gradowski, 2008: 169].

Тот факт, что члены зондеркоманды стремились оставить для потомства свои свидетельства, которые они зарывали неподалеку от крематориев, вводит в само понятие «свидетельства» новое измерение. Эти рукописи рассказывают нам не только о кошмарах массовых убийств или о внешних условиях существования свидетелей, но и об их субъективном мире, который заставлял их, уже сделавших один шаг в небытие, думать о грядущем, цепляться за человека будущего. Сам факт существования этих текстов говорит нам о том, что свидетельства как неотъемлемый элемент культуры неотчуждаемы от бытия человечества и выходят за пределы жизни их индивидуальных представителей. Существуют авторы, чья жизнь и творчество составляют одно неразрывное целое. Градовский же, напротив, стал писателем поневоле, из страстного желания рассказать людям правду, не будучи даже уверенным, что она дойдет до них после его смерти. Поэтому можно утверждать, что не жизнь, а смерть стала стимулом его воли к свидетельству, равно как и других членов зондеркоманд, рукописи которых по чистой случайности дошли до нас.

Может показаться странным, но в тексте Градовского заключен немалый лирический потенциал: он пишет под

диктовку собственного сердца, как если бы оно было также и сердцем тех жертв, которых он сопровождал в самый последний путь. Как указывают Меснар и Салетти, «он вбирает в себя каждый фрагмент жизни, улавливает малейшую вибрацию тел, которые попадают в окрестности его взора. Отсюда — настойчивость, не лишенная очарования, в акцентировании жизненной мощи окружавших его женщин, которые для него воплощали то, что может дать, получить или взять тело, и все то, что оно могло бы предложить или сделать, если бы ему было предоставлено право на существование. Здесь свидетель опирается на семантику духовного поля, связанную с жизнью, противостоящую семантике страдания, которая ассоциируется с темой окаменения и застывших слез. Члены зондеркоманды как раз и были вписаны в этот короткий отрезок времени, отделяющего полноту жизни жертв от их гибели» [Mesnard, Saletti, 2008: XLI].

Ценность свидетельства Градовского состоит не только в описании поведения, но в чутком внимании к чувствам и мыслям насильственно умерщвляемых жертв, которые после прибытия эшелона, уставшие от тяжелого путешествия в телячьих вагонах без туалетов, отупевшие и напуганные толпой вооруженных до зубов немецких солдат с овчарками и нацеленными на них автоматами, на какое-то время застывали, как бы ошарив или, вернее, окаменев от зловещей сцены, не в силах постичь смысла происходящего. Затем после молниеносной селекции женщин и детей погружали в грузовики и увозили в бункер. Здесь я хотел бы предоставить слово самому Залмену Градовскому, привести серию цитат из последней части его потрясающего свидетельства, изложенного в книге «В сердце ада» которая, насколько мне известно, пока еще не переведена на русский язык. Тем самым мне хотелось бы раскрыть своеобразие стилистики его повествования, показать его внутренний мир, его отношение к палачам и особенно к жертвам, которых он, вместе со своими товарищами по

зондеркоманде, должен был сопровождать в газовую камеру; мне также хотелось бы показать его неподдельное восхищение мужеством своих соотечественниц из Чехословакии, их открытым презрением к палачам, обрекающим их, беззащитных и невинных, на преждевременную смерть, и его неподдельную тоску в предвосхищении неминуемости их гибели в полном расцвете молодости и жизненных сил. Фрагменты перевода, выделенные курсивом, взяты мной из испанского текста книги, изданной в Барселоне в 2008 г. [см.: Gradowski, 2008: 138–155].

*«Мы ведем своих дорогих и нежных сестер, поддерживая их под руки, ведем молча, шаг за шагом и наши сердца бьются ритмично и в унисон. Страдаем и обливаемся кровью, ибо, как и они, мы чувствуем, что каждый шаг — это еще один шаг, который отдаляет их от жизни и приближает к смерти. И прежде чем спуститься в глубину бункера, раньше чем поставить ногу на плиту могилы, они смотрят в последний раз на небо и на луну и глубокий вздох инстинктивно зарождается и в наших сердцах. При лунном свете виден блеск слез нашей сестры, ведомой на смерть, и одинокая слеза застывает в глазу сопровождающего его брата... В просторном зале для раздевания находятся шкафы для хранения одежды, и надписи на разных языках гласят, что во время душа будет произведена дезинфекция одежды. Женщины молча обмениваются взглядами с сопровождающими их мужчинами и понимают, что это не душевая, а камера смерти... Нам не хватает ни смелости, ни решимости предложить этим дорогим женщинам раздеться. Потому что их одежда, даже теперь, — это кора, щит, который оберегает их жизнь. В тот момент, когда они сбросят с себя одежду и останутся в том, в чем их мать родила, они утратят последний рубеж защиты, последнюю опору, на которой теперь зиждется их жизнь. И поэтому нам не достаёт смелости сказать им: снимите одежду как можно скорее. Пусть они побу-*

дут еще момент, еще мгновение внутри своей коры, в которую они укутывают свою жизнь. Первый вопрос, который появляется на их губах: приехали ли их родные? Они хотят знать: живы ли их мужья, отцы, братья, возлюбленные или же их тела где-то лежат недвижимыми либо уже сожжены и от них не осталось и следа... Но для чего нужна тогда жизнь и зачем за нее цепляться? “Скажи, брат”, — говорит одна из них, совершенно опустошенная, чье сознание давно уже свыклось с мыслью о том, что ей суждено навсегда покинуть этот мир. Она смело идет к нам навстречу и твердо говорит: “Скажите нам, братья, сколько времени длится умирание? Эта смерть мучительная или легкая?” Но ей нельзя задерживаться в этом месте. Воздух разрывается от криков пьяных бандитов, не желающих насытить свою жажду зрелищем моих обнаженных прекрасных сестер. Удары дубинок сыпятся на головы, плечи и другие части тела тех, кто замешкался, и последняя одежда моментально падает на пол... Теперь, совершенно голые, они выстраиваются в ряды, одни рыдают, другие стоят молча, словно окаменев. Здесь находится и голая мать, сидящая на скамейке с ребенком, прижатым к ее лону. Нежное создание, девочка, которой не исполнилось еще и пятнадцати лет. Она прижимается своей головкой к материнской груди и покрывает поцелуями все ее тело. И поток жгучих материнских слез заливает ее юную кровь. Мать оплакивает свою дочь, которую своими собственными руками скоро поведет на смерть... Мы, одетые мужчины, стоим напротив и смотрим на них окаменевшим взором. Мы не в состоянии различить: реальна ли сцена, которую мы созерцаем, или это — только лишь сон... Мы уже видим, мы уже предчувствуем их неизбежный конец. Я наблюдаю эти трепетные жизни, которые даже здесь занимают большое пространство, — жизни, которые сейчас представляют собой целые миры, и через несколько минут перед моим взором откроется другой

образ — моего товарища, везущего тачку к большой яме. Сейчас я нахожусь в окружении группы из пятнадцати женщин, и скоро их тела и их жизни превратятся в пепел, которым нагрузят тачку. От тех, кто находится здесь, не останется и следа; все они, населявшие целые города и занимавшие место в мире, вскоре будут выметены из него, вырваны с корнем, как если бы никогда, никогда и не существовали на этом свете. Наши сердца разрываются от боли. Мы чувствуем их боль как собственную, наша плоть страдает от тоски в нескольких шагах, отделяющих их жизнь от их смерти... Дверь резко открывается. Ад широко распахивается, чтобы принять в объятия свои жертвы. На небольшом квадрате, ведущем к могиле, как на военном параде, выстроились представители главного командования. Вся политическая секция сегодня пришла на праздник, в том числе и офицеры высших рангов, чьи лица мы ни разу не видели в течение шестнадцати месяцев своего пребывания здесь. Среди них находится и женщина СС, начальница женского лагеря. Она тоже пришла, чтобы посмотреть на “национальный” праздник умерщвления нашего народа... Марш, марш смерти начался... Шагают женщины с маленькими детьми, которых они несут на своих руках, а других ведут за руку. Сейчас они целуют своих детей, материнское сердце любвеобильно, и они будут целовать свое дитя в течение всего пути. Шагают, обнявшись, словно переплетенные в клубок, сестры; они хотят умереть вместе. Все смотрят с презрением на выстроившихся в ряд офицеров. Никто не хочет удостоить их своим взглядом. Никто ни о чем их не просит, никто не взывает к их состраданию. Жертвы чувствуют, они знают, что в их сердцах нет ни капли сочувствия. И они не хотят давать им удовлетворение своим попрошайничеством; просить в отчаянии о даровании кому-либо жизни. Вдруг парад голых женщин останавливается. В их рядах можно видеть девочку девяти лет,

красивую и светловолосую с заплетенными косичками, которые, как золотые ленты, обвивают ее детскую спинку. За ней идет ее мать, ступает твердо, останавливается, смотрит прямо в лица офицерам и говорит дерзко и отважно: “Убийцы, бандиты, бессовестные преступники! Да, сейчас вы убиваете женщин и невинных детей. Перекладываете свою вину за войну на нас, слабых и беззащитных. Разве я и моя дочь ответственны за развязанную вами войну? Но берегитесь, бандиты! Вы хотите скрыть за нашей кровью свое поражение на фронте. Но эту войну вы уже проиграли, вам будет вынесен приговор. Вам хорошо известно о тяжелых поражениях, которые вы ежедневно несете на восточном фронте. Помните, бандиты! Сейчас вы можете безнаказанно творить все, что вам угодно, но наступит день возмездия. Великая победоносная Россия отомстит за нас. Разрежут ваши тела, пока вы будете еще живыми. Наши братья во всем мире не успокоятся, пока не отомстят за нашу невинно пролитую кровь...” Палачи замолкли и словно окаменели. У них не хватало смелости, чтобы посмотреть друг на друга. Они слышали великую правду, которая ранит, сверлит и разрывает их звериные души. Они позволили ей говорить, хотя заранее знали, что она им скажет, но все-таки хотели услышать слова еврейской женщины на пути к смерти... В огромном бункере тысячи жертв ожидают смерти. И вдруг неожиданно, произвольно вспыхивает песня. Еще раз окаменевают лица офицерской банды. Они не могут понять; их мозги просто не способны постичь: как возможно, здесь в бункере, в сердце могилы, на краю смерти, в последнюю минуту жизни, вместо того чтобы оплакивать свою молодую жизнь, которая скоро оборвется, заставляя их слушать свои поющие голоса? Может быть и впрямь прав фюрер: все они — демоны! Как можно, чтобы с таким спокойствием, с такой отвагой и безмятежностью люди шли навстречу своей

смерти? Слова и мелодия, возникшие из гущи зажатых тел, всем хорошо известны. Эта песня как нож, как пика пронзает сердца преступников. Популярная мелодия, которую поет эта мертвая масса, известна всем: это — “Интернационал”. Поют гимн великого русского народа, “Интернационал”, прославляя его могучее и победоносное войско. Песня рассказывает, напоминает палачам наступления и победы, которые одержали не они, а Красная армия. Мелодия заставляет их переживать тревогу вопреки собственной воли... Теперь офицерская банда, представители высшей власти, чувствуют, подозревают, насколько они мелкотравчаты, малозначимы и ничтожны. Им кажется, что вибрирующие ноты — это люди, которые представляют собой два войска, столкнувшихся в смертельной схватке; одно победоносное, полное гордости и отваги, и другое, которое они представляют здесь, окаменевшее и дрожащее от страха и ужаса... Внизу, в огромном бункере, возникают новые мелодии, которые подавляют беспокойство, заглушают страх смерти, — страх, который хотел бы покорить их сердца и их дух. Теперь звучит песня про партизан... Последняя женщина втиснулась в бункер, ибо уже не было больше места, и повернули замок и наглухо задраили дверь, чтобы ни капля воздуха не смогла туда проникнуть. Жертвы оказались стиснутыми, словно в бочке, изнемогая от жары и жажды. Они чувствуют, они знают, что не пройдет много времени, одна минута или секунда — и наступит конец. Но все равно они снова начинают петь. Они хотят теперь все забыть, погрузиться, отдаться на волю волн звуков и поверх этих звуков и через высокие гармонические ноты пересечь, идя по короткой тропе, рубеж, который отделяет жизнь от смерти».

Илие Визель как-то заметил: мы открыли абсолютное зло, но не абсолютное добро. Что сделать, чтобы сказать людям, что человеку была дана, несмотря ни на что,



жажда абсолюта добра, а не только зла? Подросток Илие прошел через все муки ада лагерей смерти и, будучи человеком глубоко религиозным, неоднократно выражал свои сомнения по поводу способности Бога обуздать кровавые злодеяния человека, которого, между прочим, он сотворил по своему образу и подобию. Жажда абсолюта, о которой говорит Визель, если она ограничена пределами религиозной веры или мечтой о недостижимых земных идеалах и не противостоит желанию постепенного воплощения насущных и конкретных чаяний человека здесь и теперь, вполне законна, и никакой, даже самый закоренелый, скептицизм не способен раз и навсегда похоронить эти надежды. Но если эти мечты воплощаются в неудержимое желание уничтожить во что бы то ни стало всякое человеческое несовершенство и построить абсолютно совершенное общество, то «спасатели человечества» в попытке насильственно навязать эти идеи добра парадоксальным образом превращаются в носителей зла, которое они с такой неистовой страстностью мечтают искоренить.

Свидетельства заключенных концентрационных лагерей тоталитарных режимов — это прежде всего зов, закливание и горькая жалоба на вопиющую несправедливость жертв, лишенных без всякой вины права прожить до конца свою единственную и неповторимую жизнь. Что нужно сделать для того, чтобы избежать ужасов Освенцима и Колымы? Первое условие, на мой взгляд, заключается в том, чтобы перестать конструировать утопии. Утопический догматизм ни в чем так не нуждается, как в идее о том, что само время работает на осуществление веры в торжество совершенного человека, но работает медленно, и поэтому его надо непрерывно подстегивать, ликвидируя неполноценные расы и эксплуататорские классы.

Именно воодушевляющие утопические идеи о создании чистой арийской расы и светлого коммунистического будущего создают образ врага, уничтожение которого открывает дорогу для осуществления идеи будущего



сверхчеловека или не менее совершенного человека коммунистического общества счастья и справедливости. Этого врага стараются представить в виде сгустка метафизического зла: коварным, злобным и вонючим недочеловеком, запродавшим еще в материнском чреве свою душу дьяволу. Наконец, его заталкивают в Освенцим или посылает на Колыму и, чтобы не допустить элементарного сочувствия к его боли и страданиям, объявляют «подлым врагом народа» или «ядовитым насекомым», которого следует умертвить голодом, холодом и непосильной работой или отравить в газовой камере, превратив его в лагерную пыль.

Порядок, практикуемый в концентрационных лагерях, был абсолютным антиподом нравственных норм, основанных на велениях категорического императива, который продемонстрировал хрупкость рациональной воли перед лицом зла, укорененного в «извращенном сердце». Читатель, знакомящийся со свидетельскими показаниями выживших узников, невольно выносит впечатление о том, что силы зла перевешивают силы добра, опирающиеся на разум. И это ставит под сомнение надежду на то, что трагедия расчеловечивания никогда больше не повторится. Напротив, эти свидетельства наводят на мысль, что нечто аналогичное может случиться именно вследствие предрасположенности к насилию, органически присущей хомо сапиенсу как биологически несамодостаточному виду. Парадокс заключается в том, что катастрофа расчеловечивания может случиться не как результат угасания жизненной энергии человека, а, напротив, от переизбытка его титанических сил и способностей. Чем больше возрастает могущество человека, тем уязвимее он становится. Превратившись в заложника собственных бесчинств, он перешел в своих деяниях предписанные ему границы и покусился на глубинные основы собственного бытия, ибо он склонен обочивать достижения своего разума против самого себя,

против моральной справедливости — самого, пожалуй, человеческого начала в человеке.

Заботы о завтрашнем дне всегда ослабляют и отдаляют воспоминания о вчерашних событиях. Кажется, будто все зло, заполнявшее нашу прошлую жизнь, уже исчезло в небытии. Историки и философы объяснили и заклеямили историческое варварство, выставили его на всеобщий обозрение; обнаженное и подсушенное дымкой времени, оно уже не кажется нам таким зловещим, и мы, наивные, по заведенной привычке начинаем думать, будто будущее отнимет у зла всякое право быть. Однако не существует никакой гарантии в том, что природа человека и груз заложенных в ней склонностей не потянут его вновь в зловещую бездну геноцида. Разумеется, подобный трагический исход — одна из возможностей в свете уже выявившихся тенденций современной истории, порожденных не вполне разумными действиями ее агентов, которые именуют самих себя, будто в насмешку, *хомо сапиенсами*.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Мелихов А. (2010). Обыкновенный Холокост [Электронный ресурс] // Ин. лит. № 5. URL: <http://magazines.russ.ru/inostran /2010/5/me13-pr.html> (дата обращения: 16.02.2016).

Франк С.Л. (1991). Ересь утопизма // Квинтэссенция : Филос. альм. М. : Политиздат.

Шаламов В.Т. (1991). Колымские рассказы. М. : Современник.

Шаламов В.Т. (2002). Из воспоминаний // Шаламовский сборник. Вологда. Вып. 1.

Agamben G. (2002). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y testigo. Valencia : Pre-textos.

Antelme R. (2002). La especie humana. México : Trilce.

Arendt H. (2004). Eichmann en Jerusalén. Barcelona : Lumen.

Bauman Z. (1998). Modernidad y Holocausto. Madrid : Sequitur.

Bernstein R. (2006). El mal radical. Una ihdagación filosófica. México, Fineo.

Bernstein R. (2008). La responsabilidad, el juicio y el mal // Hannah Arendt, el legado de una mirada. Madrid : Sequitur.

- Bruckner P. (2003). Miseria de la prosperidad. Barcelona : Tusquets.
- Cioran E. (1993). Caída en el tiempo. Barcelona : Monte Ávila.
- Frankl V. (1993). El hombre en busca del sentido. Barcelona : Herder.
- Gradowski Z. (2008). En el corazón del infierno. Documento escrito por un Sonderkommando de Auschwitz 1944. Barcelona : Anthropos.
- Herling G. (2000). Un mundo aparte. Madrid : Turpial.
- Levi P. (2005). Los hundidos y los salvados // Trilogía de Auschwitz. México : Oceano.
- Lyotard J.-F. (1988). La diferencia. Barcelona : Gedisa.
- Mesnard P., Saletti C. (2008). Entre historia y literatura. Escribir la catástrofe // Z. Gradowski. En el corazón del infierno. Barcelona : Anthropos.
- Todorov T. (1993). Frente al límite. México : Siglo Veintiuno.
- Wiesel E. (1975). La Noche, El Alba, El Día. Barcelona : Muchnik.

## Послесловие

С незапамятных времен культура внушала человеку чувство уверенности и надежности, служила ему своеобразным щитом, предохранявшим его хрупкое существование от всевозможных вызовов и угроз. Смею предположить, что именно таким, вероятно, было ощущение, которое испытывал наш далекий предок перед лицом загадочной, таинственно-непостижимой и исполненной опасности природы. С развитием цивилизации чувство надежности росло, и «одомашненная природа», перестав быть прямой угрозой человека, превратилась в источник его благополучия, залог успеха и оптимистических надежд. Но все ускоряющееся развитие человечества в последние десятилетия сделало очевидным, что такое благодушное отношение к природе чревато негативными последствиями для его существования. Как это ни парадоксально, но исторический процесс вернул человека в зону неуверенности, хотя на этот раз опасность возникла из его собственных усилий, из развития той самой цивилизации, которая раньше служила источником его надежности и радужных упований на лучшее будущее. Иными словами, эта опасность проистекает не столько из тех затруднений, которые когнитивно-теоретический разум не сумел еще до сих пор разрешить, сколько из сферы действия разума практического, и прежде всего из таких его атрибутов, как могущество и власть. Обладать могуществом, иметь власть — значит уметь господствовать не

только над обществом, природой, но и над самим собой. Но ни того, ни другого, ни третьего человек не научился делать удовлетворительно. Мы считаем, что варварство как архаический пережиток истории находится уже позади, но, увы, оно вновь возникает внутри нашей цивилизации в качестве потребительско-утилитарного отношения к природе, которое, на мой взгляд, в конечном счете восходит к дуалистической природе самого человека, к тому неоспоримому факту, что человек, не будучи всецело рациональным, не способен преодолеть и свое иррациональное отношение к природе.

Население земного шара достигло огромных размеров; никогда еще раньше не существовало такого скопления людских масс. Но улучшился ли при этом генотип человека? Разрушение окружающей среды, ее интенсивное загрязнение химическими и радиоактивными отходами, разогревание планеты, стремительное таяние льдов Арктики и Антарктики, обеднение флоры и фауны, нескончаемые засухи, нехватка питьевой воды, неожиданное распространение ранее неизвестных пандемий, непрерывная гонка вооружений — все это складывается в критическую ситуацию, и создается впечатление, что человеческая жизнь страдает от тотальной незащищенности. Глобализация влечет за собой рост взаимозависимости относительно независимых секторов деятельности и обуславливает их большую уязвимость тогда, когда неблагоприятные процессы затрагивают эти секторы как элементы единой системы. Здесь мы сталкиваемся с «эффектом самоугрозы», который заставляет нас переосмысливать парадигму неограниченного развития, присущую телеологической рациональности, и основанного на ней промышленного и демографического роста. В связи с этим возникает саkraментальный вопрос: что делать? Возможно ли создать конфигурацию новых целей, ценностей и форм жизни, которые могли бы затормозить, а затем и повернуть вспять самоубийственные тенденции в развитии современного

человечества? Не будучи господином над самим собой, а значит, и над собственными общественными отношениями, человек не может обладать полнотой господства над природой, не нанося ущерба как ей, так и самому себе; он просто-напросто не готов и, по всей вероятности, не должен стремиться к головокружительному возвышению над ней. Человек — это не только высший продукт эволюции природы, но и, возможно, первый ее могильщик.

Что можно противопоставить этим реальным цивилизационным вызовам, которые ставят под угрозу существование человечества как вида? Призвал бы, например, Кант своих сторонников к мобилизации или к новой социальной революции? Определенно — нет, ибо такого рода радикализм вступил бы в явное противоречие с глубинным духом его философских принципов. В отличие от философских теорий, опиравшихся на эвдемоническую и утилитарную этику и нашедших свое логическое завершение в историцистских доктринах, которые обосновывали право на насилие и мобилизацию широких народных масс, кантовский практический разум апеллирует к силе права и мудрости морали. Немецкий мыслитель никогда не делал акцента на общественной энергии морали и не слишком надеялся на то, что однажды принципы категорического императива овладеют умами широких народных масс. Как никакой другой философ, Кант высоко ценил духовную силу (мужество и твердость) морального ригоризма, но вместе с тем он всегда подчеркивал, что самоотверженное служение долгу было, есть и будет уделом немногих. В качестве ответа на многообразные вызовы нашей эпохи Кант, вероятнее всего, предложил бы систематический повседневный труд, направленный на преодоление тех проблем, которые ставят под угрозу будущее существование нашего вида. Ведь, с его точки зрения, главными средствами распрямления «кривой тессины» являются моральный долг и угроза применения наказания, которые, в свою очередь, основываются на двух

типах принуждения — внутреннем и внешнем. Антропогенез постоянно толкал нашего эволюционирующего предка к компенсации своей телесно-биологической несамодостаточности за счет большего мозга — материального субстрата нашего разума и нашей культуры, и этот неустранимый дуализм, базирующийся на эволюционном несовершенстве, обязывает нас, его потомков, возложить на себя бремя ответственности за данный антропологический раскол. Любое возможное рациональное существо, в каком бы уголке Вселенной оно ни обитало, нуждается для своего бытия в материальном субстрате, а стало быть, оно не может быть совершенно разумным (в практическом аспекте) как чистый дух (ангел или божество), лишенный материальной оболочки. И этот тезис, вытекающий из теории категорического императива, ставит последнюю точку в утопической попытке человечества создать безупречно-совершенный общественный организм.

Культура как «вторая природа» может отодвинуть биологическую границу, заложенную «первой природой», но полностью преобразовать телесно-чувственный субстрат homo sapiens, сформированного в процессе многомиллионной естественной эволюции, культура, увы, не может. Повеления и запреты категорического императива (требующие возвысить максимум воли человека до уровня всеобщего закона и относиться ко всякому другому человеку, равно как и к самому себе, только как цели, а не как к средству) способны нейтрализовать вездесущий эгоизм и обезвредить его негативное влияние на общество и окружающую среду, но изъять раз и навсегда зло из недр человеческой природы, увы, невозможно. Никакой долг, никакая моральная самоотверженность не принудят исчезнуть несчастья и эгоизм из внутреннего мира человека и из сферы общественных отношений

Если бы прав оказался Ламарк и человек мог бы передавать по наследству приобретенный им моральный опыт, то проект построения совершенного общества, возможно,

и обрел бы свою реальную основу. Однако законы биологической эволюции превращают эту «теорию» в неосуществимую утопию. И красноречивым подтверждением данного тезиса являются практика семидесятилетнего строительства социализма в СССР и его стремительный коллапс.

И тем не менее мораль действует в человеческом мире и в определенной мере определяет наши мысли и поступки, а стало быть, «кривую тесину», из которой эволюция «вытесала» наш вид, можно и нужно стараться выпрямить в каждом новом поколении, не питая при этом каких-то иллюзий относительно возможности переделать телесного человека в бестелесного ангела.



## Библиографический список

- Адо П. Духовные упражнения и античная философия [Электронный ресурс]. URL: [http://royalib.com/book/ado\\_per/dujovnie\\_upragneniya\\_i\\_antichnaya\\_filosofiya.html](http://royalib.com/book/ado_per/dujovnie_upragneniya_i_antichnaya_filosofiya.html) (дата обращения: 16.12.2016).
- Адорно Т. (2000). Проблемы философии морали. М. : Республика.
- Булгаков С. (1991). Карл Маркс как религиозный тип // Наш современник. № 11.
- Гайденко П.П. (1970). Трагедия эстетизма. М. : Искусство.
- Гегель Г.В.Ф. (1935). Лекции по философии истории. Т. 8. М. ; Л. : Соц-экономиздат.
- Геллер М.Я. (1994). Машина и винтики. Формирование советского человека. М. : Мик.
- Гердер И.Г. (1977). Идеи к философии истории человечества. М. : Наука.
- Гулыга А.П. (1976). Кант. М. : Молодая гвардия.
- Достоевский Ф.М. (1982). Собрание сочинений : в 12 т. Т. 2. М. : Правда.
- Достоевский Ф.М. (1996). Собрание сочинений : в 15 т. Т. 7. М. : Наука.
- Зиновьев А.А. (2003). Коммунизм как реальность. М. : Эксмо.
- Ильин И.А. (1993). Одинокий художник. Статьи, речи, лекции. М. : Искусство.
- Кант И. (1965a). Сочинения : в 6 т. Т. 4, ч. 1. М. : Мысль.
- Кант И. (1965b). Сочинения : в 6 т. Т. 4, ч. 2. М. : Мысль.
- Кант И. (1966). Сочинения : в 6 т. Т. 6. М. : Мысль.
- Кант И. Религия в пределах только разума [Электронный ресурс]. URL:[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Phil/kant/re/101.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Phil/kant/re/101.php) (дата обращения: 16.02.2016).
- Карякин Ю.Ф. (1989). Достоевский и канун XXI века. М. : Политиздат.
- Кэрролл Л. Приключение Алисы в стране чудес [Электронный ресурс] / пер. Н. Демуровой. URL: <http://www.lib.ru/CARROLL/alisa.txt> (дата обращения: 09.02.2014).
- Ларошфуко Ф. (1974). Максимы. Б. Паскаль. Мысли. Ж. Лабрюйер. Характеристики. М. : Мысль.
- Мамардашвили М. (2000). Кантианские вариации. М. : Аграф.
- Мандельштам Н.Я. (1990). Воспоминания. Кн. 2. М. : Моск. раб.
- Маркс К., Энгельс Ф. (1874). Сочинения. Т. 42. М. : Политиздат.
- Маркс К., Энгельс Ф. (1960). Сочинения. Т. 23. М. : Политиздат.
- Мелихов А. (2010). Обыкновенный Холокост [Электронный ресурс] // Ин. лит. № 5. URL: <http://magazines.russ.ru/inostran/2010/5/me13-pr.html> (дата обращения: 16.02.2016).

- Пастернак Б. (1989). Доктор Живаго. М. : Худож. лит.
- Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека [Электронный ресурс] // Памятники мировой эстетической мысли. URL: <http://www.PSYLIB.org.ua/books/picodel.htm> (дата обращения: 30.10.2016).
- Померанц Г.С. (1990). История в сослагательном наклонении // Вопр. философии. № 11.
- Пришвин М.М. (1960). Незабудки. Вологда : Вологод. кн. изд-во.
- Рогинский А. (2008). Чем Сталин жив? [Электронный ресурс] // Континент. № 138. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/138/ro12.html> (дата обращения: 14.12.2015).
- Свасьян К.А. (1991). Мемориал... памяти или беспамятства // Освобождение духа. М. : Политиздат.
- Сиоран Э. (2003). Испытание существованием. М. : Республика.
- Соловьев Э.Ю. (1990). Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квитэссенция : филос. альм. М. : Политиздат.
- Соловьев Э.Ю. (1991а). Даже если бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. М. : Политиздат.
- Соловьев Э.Ю. (1991b). Прошлое толкует нас. М. : Политиздат.
- Соловьев Э.Ю. (2001). Секуляризация – историцизм – марксизм // Вопр. философии. № 4.
- Соловьев Э.Ю. (2005). Категорический императив нравственности и права [Электронный ресурс]. URL: <http://www.neotolstovcynarod.ru/soloviev-e-yu//kategoricheskij-imperativ-nravstvennosti-i-prava.htm> (дата обращения: 09.02.2014).
- Стендаль (1978). Собрание сочинений : в 12 т. Т. 7. М. : Правда.
- Толстой Л.Н. (1959). Полное собрание сочинений. Т. 26. М. : Худож. лит.
- Франк С.Л. (1991). Ересь утопизма // Квитэссенция : Филос. альм. М. : Политиздат.
- Фурманов Д. (1989). Сталин и мы с точки зрения религиоведения // Понять культ личности Сталина. М. : Политиздат.
- Хенгстенберг Г. (1995). К ревизии понятия человеческая природа // Это человек : антология. М. : Высш. шк.
- Храмчихин А. Вторая мировая: сослагательное наклонение [Электронный ресурс]. URL: <http://www.magazines.russ.ru/znamia/2005/5/hra10.htm/> (дата обращения: 09.02.2014).
- Чехов А.П. (1988). Избранные сочинения. М. : Современник.
- Шаламов В.Т. (1991). Колымские рассказы. М. : Современник.
- Шаламов В.Т. (2002). Из воспоминаний // Шаламовский сборник. Вологда. Вып. 1.
- Эпштейн М. Философия возможного [Электронный ресурс]. URL: [http://society.polbu.ru/epstein\\_possiblephilo/ch06\\_i.html](http://society.polbu.ru/epstein_possiblephilo/ch06_i.html) (дата обращения: 09.02.2014).
- Эпштейн М. Что такое виртуальная книга? [Электронный ресурс]. URL: [http://www.emory.edu/INTELNET/es\\_virtual\\_books.html](http://www.emory.edu/INTELNET/es_virtual_books.html) (дата обращения: 09.02.2014).

- Ясперс К. (1991). Смысл и назначение истории. М. : Полит. лит.
- Agamben G. (2002). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y testigo. Valencia : Pre-textos.
- Antelme R. (2002). La especie humana. México : Trilce.
- Arendt H. (1993). La condición humana. Barcelona : Paidós.
- Arendt H. (2004). Eichmann en Jerusalén. Barcelona : Lumen.
- Arendt H. (2007). Orígenes del totalitarismo. Madrid : Santillana.
- Bauman Z. (1998). Modernidad y Holocausto. Madrid : Sequitur.
- Becker E. (1992). La lucha contra el mal. México : Fondo de Cultura Económica.
- Berlin I. (1992). El fuste torcido de la humanidad. Barcelona : Peninsula.
- Berlin I. (1998). Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid : Alianza.
- Bernstein R. (2006). El mal radical. Una indagación filosófica. México : Fineo.
- Bernstein R. (2008). La responsabilidad, el juicio y el mal // Hannah Arendt, el legado de una mirada. Madrid : Sequitur.
- Bloch E. (2004). El principio esperanza. T. 1. Madrid : Trotta.
- Bourdieu P. (1999). Razones prácticas. Barcelona : Anagrama.
- Bruckner P. (2003). Miseria de la prosperidad. Barcelona : Tusquets.
- Camus A. (1989). El hombre rebelde. Madrid : Alianza.
- Canetti E. (1995). Masa y poder. Madrid : Alianza.
- Castriadis C. (1998). El mundo fragmentado. Montevideo : Altamira.
- Cioran E. (1993). Caída en el tiempo. Barcelona : Monte Ávila.
- Cortázar J. (2011). Cuentos completos. México : Santillana.
- Deuscher I. (1986). Trotsky: un profeta desarmado. México : Era.
- Diccionario del saber moderno (1976). La literatura. Bilbao : Mensajero.
- Ferguson N. (1998). Historia virtual: hacia una teoría caótica // Histotia virtual. Madrid : Taurus.
- Finlayson, C. (2010). El sueño del Neandertal. Barcelona, Bilbao : Crítica.
- Forti S. (2008). El totalitarismo: trayectoria de una idea límite. Barcelona : Herder.
- Frankl V. (1993). El hombre en busca del sentido. Barcelona : Herder.
- Frankl V. (1997). Ante el vacío existencial. Barcelona : Herder.
- Fromm E. (1997). Anatomía de la destructividad humana. México : Fondo de Cultura Económica.
- Geertz C. (1990). La interpretación de las culturas. Barcelona : Ténos.
- Gehlen A. (1987). El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo. Salamanca : Sígueme.
- Goleman D. (2000). La inteligencia emocional. Barcelona : Vergara.
- Gradowski Z. (2008). En el corazón del infierno. Documento escrito por un Sonderkommando de Auschwitz 1944. Barcelona : Anthropos.
- Gurméndez C. (1986). Tratado de pasiones. México : Fondo de Cultura Económica.
- Habermas J. (2012). Escritos sobre moralidad y etnicidad. Barcelona : Paidós.
- Heidegger M. (1988). El ser y el tiempo. México : Fondo de Cultura Económica.
- Herling G. (2000). Un mundo aparte. Madrid : Turpial.

- Hobsbawn E. (1998). Sobre la historia. Barcelona : Grijalbo Mondadori.
- Höffe O. (1986). Immanuel Kant. Barcelona : Herder.
- Jankelevitch V. (1983). La paradoja moral. Barcelona : Tusquets.
- Jankelevitch V. (2002). La muerte. Valencia : Pre-textos.
- Jankelevitch V. (2010). Curso de filosofía moral. Madrid : Sexto piso.
- Jaspers K. (1996). La filosofía. México : Fondo de Cultura Económica.
- Jonas H. (1995). El principio de responsabilidad. Barcelona : Herder.
- Kant I. (1988). Lecciones de ética. Barcelona : Crítica.
- Lain Entralgo P. (1962). La espera y la esperanza. Madrid : Revista de Occidente.
- Landmann M. (1978). Antropología filosófica. México : Utena.
- Levi P. (2005). Los hundidos y los salvados // Trilogía de Auschwitz. México : Oceano.
- Locke J. (1970). Carta sobre la tolerancia y otros escritos. México : Grijalbo.
- Luhmann N. (1996). Confianza. Santiago de Chile : Ánthropos.
- Lyotard J.-F. (1988). La diferencia. Barcelona : Gedisa.
- Maslow A. (1995). El hombre autorealizado. Barcelona : Paidós.
- McNeil D. (1999). El rostro. Barcelona : Tusquets.
- Mesnard P., Saletti C. (2008). Entre historia y literatura. Escribir la catástrofe // Gradowski, Zalmen. En el corazón del infierno. Barcelona : Anthros.
- Miller W. (1998). Anatomía del asco. Madrid : Taurus.
- Nicol E. (1992). Ensayo sobre el ensayo // José Luis Gómez Martínez. Teoría del ensayo. México : Fondo de Cultura Económica.
- Onfray M. (2009). El sueño de Eichmann. Barcelona : Gedisa.
- Ortega y Gasset J. (1962). Obras completas. T. V. Madrid : Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset J. (1986). ¿Qué es filosofía? México : Gedisa.
- Peter L.J. (1995). Las fórmulas de Peter. Barcelona : Plaza y Janés.
- Popper K. (1989). Conjeturas y refutaciones. Barcelona : Paidós.
- Popper K. (1992). La sociedad abierta y sus enemigos. Barcelona.
- Rosset C. (1994). El principio de la crueldad. Valencia : Pretextos.
- Sartre J.-P. (1987). Bosquejo de una teoría de las emociones. Madrid : Alianza.
- Sartre J.-P. (1993). El ser y la nada. Barcelona : Atalaya.
- Sartre J.-P. (2003). El existencialismo es un humanismo. México : Quinta Sol.
- Savater F. (1995). Misterios gozosos. Madrid : Espasa Calpe.
- Scheler M. (1944). El resentimiento en la moral. Buenos Aires : Rodríguez Giles.
- Serge V. (2007). El caso Tulayev. México : Alfaguara.
- Smith A. (1979). Teoría de los sentimientos morales. México : Fondo de Cultura Económica.
- Todorov T. (1993). Frente al límite. México : Siglo Veintiuno.
- Todorov T. (1995). La vida en común. Madrid : Taurus.
- Tugendhat E. (2002). Problemas. Barcelona : Herder.
- Unamuno M. (1999). Del sentimiento trágico de la vida. Barcelona : Atalaya.
- Wiesel E. (1975). La Noche, El Alba, El Día. Barcelona : Muchnik.

*Научное издание*

**Мальшев Михаил Алексеевич**

**Кентавр. Эссе о дуализме бытия человека**

Рекомендовано к изданию  
Ученым советом Института философии и права  
УрО РАН

Редактор Н.М. Юркова  
Корректоры А.И. Никонова, Е.М. Олову  
Компьютерная верстка А.Э. Якубовский  
Макет и дизайн обложки А.Э. Якубовский

Подписано в печать 25.07.2017 Формат 60х90/16  
Гарнитура Adonis. Бумага типографская. Печать  
офсетная. Усл.печ. л. 21 Тираж 200 экз. Заказ № 195

Отпечатано в типографии ООО «Периодика».  
Индекс 623751, Свердловская обл., г. Реж, ул. О. Кошевого,  
16, тел. 8-343-290-65-21