

## КОСМОС РУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ\*

### Преступное состояние мира

1) экзистенциал, описанный в ряде философских концепций как онтологическая доминанта и социально-психологическая и историческая универсалия; 2) термин апофатической философии истории, осуществляющий презумпцию негативного оправдания «изначально-злого в человеческой природе» (по названию Кантова трактата 1792 г.), в истории и Космосе, в рамках которой развиваются всякого вида дьяволодицея, манихейские картины мира, движутся образы сатанинской рати и Антихриста. Архаические коннотации термина накоплены ритуальной практикой символических убийств (наговор, проклятье, анафема), в навыках обрядовой семантики 'соития=умерщвления=рождения' (календарные обряды, свадьба, похороны, карнавал, **мистерии**) и амбивалентного контекста образов умирающих и воскресающих богов мировой мифологии и основных религий. Сохраненные в жестово-лингвистических привычках современного социального символизма, эти квази-оправдывающие ПСМ смыслы сняли дистанцию между наговором и наговóром, заговóром и заговóром и легли в основу новейшей мифологии невинности, на которой воспитано и которой утешено обыденное сознание. Попытка раннеисторических описаний разграничить нормированный мир своей культуры («Закон») и безаконный мир «варваров» («обычай») удалась лишь в меру первичного и быстро дискредитированного опыта: возобладали мифологический канон начинать историю людей как историю преступлений, войн и перманентного злодейства (Каин в Книге Бытия; ср. роль Иуды в Новом Завете и ее метафизическое и метаисторическое оправдание в статье С. Булгакова «Иуда-Искарриот – Апостол-предатель» <Путь,

1931. № 26, 27>, в прозе М. Волошина и Л. Андреева). Дуальная онтология добра и зла определила осмысление человеческого его и деяния в истории в векторе проб и ошибок, нарушений, запретов, вины, возмездия и судьбоносной кары. Для античного сознания несовершенство преступно, ибо унижает идею нормы и канона, так что миф о злодейском пуританизме Прокруста получает эстетическую санкцию, а мужественный и безнадежный спор с судьбой царя Эдипа разрешается в катарсис трагической вины. Исходная правовая парадигма Европы – грандиозный Codex Romanis – обобщила основной поведенческий репертуар «человека преступного» в рамках имперского самосознания. Для превращения ПСМ в метафизическую проблему и в мировоззренческий сюжет философии стал необходимым процесс двусторонней трансценденции событийного мира за пределы наблюдаемой каузальности в план метаисторической **тайны** – с одной стороны, и интроспекция поступка (как проступка по преимуществу) в глубину личного религиозного опыта, в пределах которого рождается новая философия вины и ответственности – с другой. Христианство выносит последние цели истории на уровень Промысла и Божьего Домостроительства, оставляя человеку Дар свободного поступания и образ ПСМ как результат ложно использованного Дара. Юридические акценты центральных терминов христианской антропологии (Завет, Грех, Страх Божий, Раскаяние, Искупление, Спасение, Жертва и др. этого ряда) описывают Богочеловеческий процесс в истории как непрерывную тяжбу человека и Бога, Бога и Противобога (Люцифер, Антихрист) за имманентно преступную человечность (= тварность, ветхость, падшесть), слишком склонную к забыванию своего исконного богоподобия (Ин. 3, 19). Именно христианство,

\* Продолжение. Начало в №№ 1'06, 1–4'07, 1–4'08, 1–4'09, 1'10.

сочетав свободу выбора с Божьим поощрением, а неотмирность этических императивов – с их вполне бытовой применимостью, завершило строительство картины мира, в которой Град Дольный суть Мировая Тюрьма, под ней расположено девятикружие застенков Ада, и лишь в Эдеме, под новыми небесами и на новой земле, сбывается шанс на спасение. Событийно-историческое оправдание этой структуры наглядно предстает в «обратной стороне титанизма» (А. Лосев) эпохи Возрождения. Расцвело древо типов авантюрного поведения, в большом и приманчивом мире оценили риск и веселое бесстрашие; инверсии подверглись социальные роли пирата и мецената, трубадура и плута, шута и короля, папы и еретика. Ускорение событийного темпа была задано ренессансным «делай, что хочешь» (лозунг Телемского аббатства, цитируемый Ф. Рабле в «Гаргантюа и Пантагрюэле», 1533–1564), в условиях войны всех против всех (см. фантасмагорическую фактуру трагедий Шекспира), когда личность открывает в себе равномощность судьбе и сознает себя творчески-энергичным подобием мировых стихий. Преступление становится автографом ренессансного человекобожеского энтузиазма, свидетельством личностной зрелости и амбивалентного универсализма. Репутация злодея и слава гуманиста смыкают сферы в единый круг самозаконного «я» («Я!» – по П. Флоренскому). Ренессанс не забывал о вертикальной шкале христианских ценностей этики и культуры, но заботливо наращивал оба ее конца: из центра держащей к Богу души росла стрела «героического энтузиазма» (Дж. Бруно), запечатлевая себя в экстагическом аффекте готики; из телесно-чревного естества человека тянулась хтоническая пуповина inferнального родства с близкой, охотно приемлемой, гостеприимно открытой веселой преисподней, которая и есть источник, субстанция и «сумма» всех мыслимых и немыслимых преступлений, идеальная модель ПСМ. Видимо, на Ренессанс пришелся и расцвет таких преступнотворческих форм, как сплетня, доносительство, шпионаж и дуэль. Тайна как гарантия частной жизни конфессионально упразднилась в борьбе протестантов с тайной исповеди; Лютер создал общины шпионов и отверг спасительный смысл добрых поступков в пользу лозунга «Sola fide!» («Только верою!»). Лишь предельное по inferнальной насыщенности ПСМ способно пояснить, почему состоялся отказ от единственно человеческого дела в истории: рукотворимого прибытка

Добра в мире (так что даже христианская апокалиптика связывает финал истории с исчерпанием преступного в бытии – см. убеждения маркионитов). Энергия, с которой Реформация избавляет человека от «рабства воли» в пользу Промысла (см. трактат М. Лютера «О рабстве воли», 1525), сравнима с желанием мыслителей Нового времени приблизить модель законопослушного гражданина к образу механической куклы («Человек–машина» Ж.О. Ламетри, 1747). Под подозрением оказалось одиночество, отождествленное со смертностью (см. робинзонады XVII–XVIII вв.), уединение, сближенное с фрондерской внеконфессиональностью. Это эпоха подготовки общеевропейских тотальных преступлений: против совести (атеизм) и общества (революции). Прогноз благонамеренного террора, массовых жертв и идеология счастья любой ценой осуществлены в усиленном производстве утопий, в эстетизации культурнического цинизма (французские и английские энциклопедисты), в создании полуподпольной мировой лжерелигии (масонство). В атмосфере авантюры и фаворитизма кодификация преступного теряет смысл: ее заменяют термины ‘удача’, ‘случай’, ‘фавор’, ‘успех’, ‘везенье’ и прочие дериваты половицы «Не пойман – не вор». Эпоха Просвещения окончательно закрепила служебную необходимость преступного в таких профессиях, как купец и ростовщик, дипломат и юрист, военный стратег и политический лидер. Ренессансный макиавеллизм вполне осуществил свою политическую рецептуру легитимного социального каннибализма именно в XVIII в. Если предшествующая эпоха еще способна была сначала придумывать мифологию новых типов преступного поведения, чтобы спровоцировать появление их подлинных и в подлинности убежденных исполнителей (такова история ведьм), то эпохе Разума достаточной оказалась чисто количественная эскалация повального плутовства, чтобы прийти к «революционной справедливости» всеобщего разбоя. Антитеза долга и страсти, излюбленная трагедией Просвещения, ставит ее героя в заведомо криминальную ситуацию. «Римский» республиканизм Великой Французской революции превратил сочинения ее историков–свидетелей в уголовные хроники. Ключевые идеологемы ПСМ («кровь», «жертва», «дело», «мечь»), насыщенные псевдогуманным контекстом «свободы, равенства и братства», активно заработали в механизмах социального самообмана. На фоне идеалов социального благоденствия маркиз де

Сад создает художественные концепции преступного Эроса. Эпоха создает новую мифологию вождизма, сатанинский культ Разума, закладывает навыки ревизии истории, утверждает знаковый и риторический антураж революционного бандитизма. В титанических попытках разложить субстанции преступной онтологии на наблюдаемые и предсказуемые в своем поведении стихии, русская мысль в лице Пушкина противопоставила ложному идеалу справедливости (бесчеловечной уравниловки) христианский принцип милости («Капитанская дочка», 1836; в «Полтаве», 1825 Петр Великий «виноватого милует»). Однако магистральная линия решения ПСМ прошла через поле множества решений: от признания войны естественным состоянием народов (де Местр, Чаадаев, Мольтке), от демонологии Зла, порождающего историческую событийность (Гоголь) к метафизике преступного сознания и психологии преступного нормотворчества (Достоевский); народническая традиция осознает ПСМ в сословных комплексах национальной вины («кающиеся дворяне»), пока не разрешается в самоубийственно-патологическую форму идеологии «карамазовского» бунта против онтологии Космоса и в теории социального террора (нечаевщина). Классическая русская литература строит тексты на детективной фабуле и уголовной интриге; сказалось сильнейшее влияние ораторской прозы, судебной-риторической практики и терминологии на реалистическое письмо и демократическую эстетику, что превратило словесность и философскую критику в художественное тюремоведение и допросную диалогичку. По Чернышевскому, писатель «выносит приговор» действительности; Золя прямо называет художника «судьей общества»; ср. у Достоевского образы узилища, изгоя, странника, эстетов-злодеев (Ставрогин) и «идеологов» садистско-мазохистского Эроса (ср. «Убийство как одно из изящных искусств» Т. де Квинси и новеллу «Девушка и смерть» в составе книги «Жизнь с идиотом» (М., 1991) Викт. Ерофеева с сюжетом эстетского умерщвления возлюбленной с помощью будущей жертвы). На термине дуэли переходит русская философия Эроса (Тютчев: «поединок роковой»; ср. концовку романа «Идиот»; позднее суицидные контексты Эроса Достоевского будут изучены в статье Л. Карсавина «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви», 1921 и в философских опытах Бердяева). Повесть героев Достоевского определена сложной диалекти-

кой внутри тетраграммы боли, страха, вины и стыда; в его творчестве созданы картины апофеоза ПСМ (последний сон Раскольникова, «Бесы», безумие Ивана Карамазова). Щедрин изучил картины социума, в которой «один негодяй подает реплику другому»; этическим интегралом сплошь преступного мира «одичалой совести» становится у него лицемерие (Кант полагал лицемерие в качестве необходимого зла и условия общественного порядка). Если анализ ПСМ в рамках авторского самосознания имел положительную компенсацию в формах исповедного пафоса (Гоголь, Герцен, Бакунин, Достоевский, Толстой), то кардинальное для XIX в. открытие чужого преступного сознания (на фоне новаторского любопытства к Другому) положило начало опытам «оправдания Добра» (только ПСМ порождает тексты с подобным названием, как у В. Соловьева). Сущее Добро, по Соловьеву, оправдано в своей свободе, если в симметрию последней предположена свобода Эроса, Зла и Смерти. Эта демонизованная аргументация окрасила русскую философию свободы (Н. Бердяев, С. Левицкий, А. Штейнберг) в карамазовские интонации. Социальный пафос русской мысли отчетливо сказался на акцентировании картин ПСМ философской критикой, эротической литературой Серебряного века, в штудиях русского характера. Православная мысль снимает с бытия статус исконного трагизма: «Все явления, какие существуют в этом мире, как мире преступления, существуют не по творческой воле Бога, а только по механическим силам физической природы» (Несмелов В. Наука о человеке: В 2 т. Казань, 1989. Т. 1. С. 157). Философы начала XX в. зафиксировали ослабленное правосознание эпохи, что отчасти объясняет популярность отрицательно прославленных гениев отщепенства и преступления (Люцифер, Сатана, Абраккас, Лилит, Антихрист, Иуда). Философская мысль реабилитирует падших духов (вопрос о воскрешении в софиологии С. Булгакова дан в духе трактовки апокатастасиса Григорием Нисским; ср. манихейство Н. Бердяева, гностические этюды А. Мейера и Л. Карсавина). Свою эстетику поступка на фоне дискуссий о ненасилии и «кошмаре злого добра» (И. Ильин, С. Гессен, П. Сорокин, С. Трубецкой), жестокости (Энгельгардт М. А. Прогресс как эволюция жестокости. СПб., 1899), на фоне уяснения открытой Достоевским диалектики святости и злодейства, греха и благодати строил М. Бахтин. Со временем в антитезу спасаю-

щей миссии диалога встанут суждения типа: «Диалог – это насилие» (*Рикер П.* Символизм Зла. В., 1969; *Батай Ж.* Литература и Зло. М., 1994); или: «Миг, когда ты пережил других. Это миг власти» (*Канетти Э.* Человек нашего столетия. М., 1990. С. 420). Ж. Маритен считает, что ситуация «человек под взглядом Другого» – это ситуация «маскарадного судилища» («Проблема человека»). Исторически совесть и ответственность рождаются с христианскими представлениями о необратимости во времени поступке. Герои Достоевский живут в мире проступков (за и на грани нормы), их память в прошлом «фиксирует только неискорененный грех, преступление, непрощенную обиду» (*Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 50 <Далее: *ПнД*>). В сплошь виновном мире «ложная психология» обвинения (Там же. С. 104–105) заменило правду диалога, что позволило Д. Лукачу определить роман как «эпопею заброшенного мира» (Вопросы философии. 1993. № 4. С. 96). Бахтин на всех уровнях (скандал, бесовство, карнавальная оргия) пытается реабилитировать мир проступков и «преступания» нормы как продукты прозаической диалектики жизни. О Макбете сказано: «надзюрисдикционный преступник»; его личное злодейство встроено в преступную онтологию жизни и в надзюрисдикционное преступление «всякой власти» (*Бахтин М. М.* Дополнения и изменения к «Рабле...» // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 138 <Далее: *Доп.*>). Бахтин широко применяет здесь психоаналитические аргументы, весьма близкие соображениям Э. Фромма о деструктивном поведении. Когда Бахтин отрицает у Достоевского катарсис и заменяет его «очищающим смыслом» «амбивалентного смеха» (*ПнД*, 1972. С. 284–285), он по сути пытается вернуть проступку статус поступка: на неправедной «безблагодатной», по его словечку) жизни лежит трагическая, а на ее инициаторах – юридическая вина. Жизнь строится из проступков преступников: «Такова жизнь. Она преступна по своей природе» (*Доп.*, 140).». Поступку, в свою очередь, придается статус проступка (ни у кого нет алиби в бытии); в метафизическом смысле «проступок» есть внутренняя форма «поступка». Эта инверсия вины/невин-

ности мистериально устроенной повседневности – где жертвы стоят жрецов – создается, чтобы замкнуть ее в рамки легитимного бандитизма: безначально-карнавального Бытия, быта и культуры. Акцент на спасение исконно преступного состояния мира способен породить этику карнавализованной ответственности. Но Бахтин, зная, что ответственность есть еще и вина, остается на этом пороге, предоставляя своему читателю понимать свободу личного выбора как поступок и проступок одновременно. Фрейдизм предшествовал и сопутствовал опыту сатанинского эпатажа в литературе натурализма, в богемной эстетике «вийоновского» типа (Бодлер; ср. Золя, который, вслед за К. Бернардом, декларирует в сборнике «Экспериментальный роман»: «Мы романисты – судебные следователи по отношению к людям и их страстям»). Репутация художника-преступника уже в Ренессансе стала обычной (Леонардо; Микельанджело, Вийон); тем отчетливее позднейшие маргиналы-оргиасты выражали прозаическую преступность социальной реальности (Есенин); идеология разрушения «старого мира» сомкнулась с большевизмом (русские футуристы) и фашизмом (Маринетти). Далеко не маргинальное существование обеспечила себе преступная философия (Ницше), преступная религиозная практика (сатанаилы, хльсты) и преступное художество (порно, поэтика жестокости в авангарде и постмодерне). Наша современность отмечена преобладанием лагерных манер общения (от детских коллективов до элитарных микросоциумов). Новая социальная стратификация, властные структуры, «тела террора» (М. Рыклин) переживают свой палингенез на путях возврата к наиболее одиозным формам криминального существования и к семиотике социального «дна». На этом фоне надежным оппонентом мировой преступной реальности и мировой преступной ментальности предстает философия диалога и самооткрытие в России и на Западе «диалогического человека». В ряду представителей философии диалога кардинальное место занял М. Бахтин, суждения которого подводят предварительный итог русскому философскому анализу мира в векторе имманентной рукотворимой преступности.

**Исследования:** Абрамович Н.Я. Философия убийства. М., 1913; Беккерия Ч.О преступлениях и наказаниях, 1764 (М., 1939); Бентам И. Теория наказаний и наград, 1811. V. 1–2; Бахтин М.М. Дополнения и изменения к «Рабле», 1944 // М. М. Бахтин. Собр. соч.: В 7 т. М., 1996. С. 80–129; Бачинин В.А. Философия права и преступления. Харьков, 1999; Гольденвейзер А.С. Преступление – как наказание и наказание как преступление. Киев, 1911; Зиммель Г. Человек как враг, 1908 // Зиммель Г. Избранное: В 2-х т. М., 1996. Т. 2. Созерцание жизни. С. 501–508; Ильин И.А. Дух преступления // Возрождение. Париж, 1926. № 248. 5 февр. С. 2–3; Коган П.С. Философия преступления и поэзия порока // Русская мысль, 1905.

Кн. 9. С. 134–152; Маклецов А.В. Проблема преступления в русской художественной литературе // Учен. зап. Русского научного ин-та в Белграде. 1931. Вып. 3. С. 121–132; Лунесв В.В. Мотивация преступного поведения. М., 1991; Михайловский Н.К. Наказание как фактор культуры // Вопросы философии и психологии, 1905. № 77. С. 250–302; Последний акт. 1) Казнь как прикладное искусство // Бездна «я» на границе страха и абсурда. СПб., 1992; Сербский В. П. Преступные и честные люди // Вопросы философии и психологии, 1896. Кн. 35. С. 660–678; Сорокин П. А. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб., 1914; Социология преступности. М., 1966; Струве П.Б. Преступление и жертва // Русская мысль, 1911. Кн.10. С. 135–144; Тард Г. Преступник и преступление. М., 1906; Чиж В.Ф. Психология злодея (граф Алексей Андреевич Аракчеев) // Вопр. филос. и псих., 1906. № 82. С. 1–59; № 83; С. 139–172; Философия преступления: Материалы конференции «Преступность: социальное-философские и философско-антропологические проблемы» (6 дек. 1996). СПб., 1997; Фромм Эрих. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994; Шлёгел К. Новый порядок и насилие // Вопросы философии, 1995. № 5.

## Путь

Мифологема движения, пространственно-временной ориентации и цели; аспект смысла жизни и вектор истории; универсалия научного и художественного познания и культурного творчества. Своим универсализмом архаическая семантика пути обязана широким смысловым связям с топологией жизненного пространства, его ценностным иерархиям и всей системе социального символизма с его образами и индексами ориентации, маркировкой выбора, моделями поведения и ритуальной практикой. Значимое наполнение в аспекте пути получают слова-сигналы: «порог», «граница», «перекресток», «центр», «край», «кайма», «рамка», «межа», «указатель» («придорожный камень», «столб», «крест», «веха»), «поворот», «мост», «застава», «круг», «кольцо», «спираль», «синусоида», «стрела», «возврат», «горизонт», «горизонталь/вертикаль», «тупик», «обочина», «поле», «тропа», «гора», «серпантин» и т.п. В хронотопе пути обобщен весь список способов преодоления и обживания пространства: от бытовых форм путешествия, приключения, странствия и курьерства до маргинальных экстремумов ухода, отшельничества, изгойничества, бегства, изгнания, эмиграции и ссылки. Великие переселения народов, маршруты географических открытий и следы первопроходцев насыщают мифологему пути энергией пассионарного энтузиазма, тоской по свободному пространству и остротой историсофского переживания Пути (ср. популярную идеологию «Русский путь») как провиденциально заданной и загаданной дороги в национальное или общечеловеческое будущее. На основе философско-исторических коннотаций пути рождается символическая телеология дороги и двоение ее образов в литературе (гоголевская бричка с Чичиковым катит по реальным ухабам российского тракта, но влекущая ее «Русь-

Тройка» одолевает иное – символическое – пространство своей исторической судьбы). Изучение тематики путеводительства (поводырь, проводник; ср. образ путеводной Звезды в рождественской фабуле Евангелия) позволило открыть необычные ракурсы пути. Так, анализ движения Данте и Вергилия по Загробью, предпринятый П. Флоренским («Мнимости в геометрии», 1922) доказал наличие в картине мира Данте черт неэвклидовой геометрии. Телеология пути (к Богу, к Истине, к Другому, к спасению, к Апокалипсису) в ее христианском изводе может быть выражена словом «Голгофа», евангельский контекст которой предполагает мировую инициацию человечности. «Кеносис», «вознесение», «предстояние горне», «теофания» несут память о Завете богообщения как бесконечном сближении твари и Творца; перекресток этой вечной Встречи – свободная воля и Божье Домостроительство, грех и искупление, страдание и Благодать (см. жанровый канон «хождения по мукам»). Геометрия прямого (праведного) пути подчеркнута кривизной бесовского вожделения (кружения кривды, блуд блуждания) и демонической путаницы (ср.: «распутник», «путанка», «Распутин», «распутица», «бес попутал»). Язык бережно хранит особую «путевую» аксиологию поступка («путное дело, но: «запутанное дело») и мысли («метод» – от лат. «meta» («поворотный пункт», «цель», «конец», «предел»). Если «путь всякой плоти» (по названию романа С. Батлера <опубл. в 1903>) лежит через соблазны мира, то П. всякого духовного «я» промыслительно корректируется властью Вышней Истины. Поэтому столь важной в речевом обиходе оказалась риторика напутствия, благословения на дорогу, убеждения в твердости выбранного маршрута, а в молитвенных формулах предстательства Богу – просьба направить «на пути Твоя» и испрашивание защиты. Дорожная магия (амулеты, обереги, обычай посидеть