

Время свободы

В системе человеческих ценностей свобода занимает особое место. Это утверждение может показаться одновременно и слишком сильным, и слишком слабым. Слишком сильным, поскольку для многих (в том числе и для многих мыслителей) это ценность, хотя и выдающаяся, но не принципиально выделяющаяся в ряду прочих фундаментальных ценностных отношений. Слишком слабым, если согласиться с чуть выше сделанным утверждением о том, что свобода — главное в жизни, а не просто рядовая ценность или даже «ценность с особенностями». Для понимания того, что здесь имеется в виду, позволю себе лишь один аргумент, из практики приговоров и исполнения наказаний. Преступление и наказание — острейшая, экстремальная ситуация в жизни. Что еще может произойти с Вами лично в плане взаимоотношений с социумом, что могло бы сравниться с превращением человека в преступника, в наказуемого? Все остальное — градации более или менее серьезных неприятностей. А далее находится некая грань, за которой количество переходит в качество и человек мгновенно превращается в меченого изгоя, в нечто анти-социальное, удаляемое из общей жизни, как когда-то удаляли прокаженных. Это предельная ситуация — а именно предельные ситуации выявляют подлинную иерархию ценностей. Общество и индивид могут думать и говорить о себе все, что угодно, пока не доходит до дела; мы можем выстраивать любые иерархии ценностей, пока жизнь течет в своем более или менее обычном русле и пока на пороге не встала настоящая Беда. Люди пьют за **здоровье**, желают друг другу **здоровья** (не надо специальной статистики, чтобы убедиться в том, что это наиболее распространенные тосты и пожелания, хотя статисти-

чески-количественное превышение этой темы над всеми другими (знать было бы интересно и замерить это не помешает). Но здоровье нас самих и наших близких по самому большому счету не зависит от нас и, главное, от наших отношений с другими людьми и обществом в целом (я, естественно, имею в виду не банальные коллизии заражения, не физиологию, а нечто социальное в собственном смысле этого слова). В социальном отношении аналог этому — преступление и все, что за этим воспоследует. Преступление — это своего рода социальное заболевание, тогда как болезнь — физиологическое преступление (от внутренней формы слова: *преступить*). Болезнь и преступление — вот два основных, наиболее критичных модуса нарушения нормального жизненного цикла.

Высшая мера наказания — смертная казнь. Так же как «высшая мера» заболевания — смерть. И здесь, в этой крайней критической точке все сходится: болезнь и наказание в своих пределах сходятся в смерти. Или наоборот: от смерти исходят две главных Беды — болезнь и преступление. Здесь же полное схождение: самое страшное преступление — убийство, причинение смерти, то есть крайней формы болезни (смерть в результате убийства как «мгновенное заболевание»).

Сразу за казнь и почти все покрывая следует то, что называется «лишением **свободы**» — на разные сроки и в разных режимах. Потом — остальное. В обществах, которые мы называем цивилизованными, смертная казнь отсутствует, точно так же, как отсутствуют другие виды наказаний, исполняющиеся непосредственно на человеке, например телесные наказания, причинение увечий, причинение «заболевания» (от слова *боль*). На этом фоне штрафы, исправительные работы или даже конфискации выглядят наказанием сравнительно мягким, почти условным.

Это не значит, что не бывает ситуаций, когда свободой жертвуют ради других ценностей, например ради другого человека, ради идеи, принципа или ради согласия с собственной совестью. Но и здесь, как оказывается, в большинстве случаев сознательно идут на риск или даже на гарантированный вариант лишения свободы... опять же во имя свободы — свободы политической, конфессиональной, национальной и т.д., вплоть до чисто-конкретной свободы от узаконенных общественных норм.

Этим особым статусом *лишения свободы* (а не чего-либо другого) человечество говорит о себе нечто фундаментальное. Из социального, пожалуй, только нищета стоит рядом («от тюрьмы и от сумы не зарекайся»), но тюрьма автоматически обрекает на нищенское существование на время заключения, а то и после него (когда «с конфис-

кацией»). Иначе говоря, общества, в которых преступников лишают свободы (а не руки, например), являются в самом фундаментальном отношении либеральными, то есть по факту признающими свободу высшей ценностью. И в этом смысле слова неявными либералами являются все члены этих обществ, считающиеся *нормальными*. Почему не все граждане такого рода государств являются либералами в политическом смысле этого слова — разговор особый. Это проблема не отношения людей к свободе, а самого либерализма, в особенности российского, не умеющего идти от сути, от того, что, действительно, берет за живое, что ценно людям, а не политизированным либералам.

Свобода не рядоположена другим жизненным ценностям, но стоит среди них несколько особняком. Своим присутствием или отсутствием она решающим образом окрашивает прочие ценности. Так *справедливость* без свободы оборачивается централизованным распределением минимума и произволом распределяющих — тех, кто в данном обществе устанавливает и реально контролирует такого рода «справедливость». Обычная человеческая *верность* без свободы более похожа на скрытую форму подчинения, на стесняющуюся себя зависимость. Несвободная *дружба* в пределе напоминает взаимоотношения подельщиков, вынужденных «дружить» общим гешефтом или преступлением, либо общей враждой. Конфигурация «*любовь* минус свобода» также вызывает подозрения в расчете, меркантилизме и т.д., вплоть до скрытых садомазохистских наклонностей. Да и в классической триаде простых человеческих страстей: *богатства, власти и славы*, каждое из них вне свободы практически обесценивается. Без свободы можно иметь средства, но нельзя их тратить. Властвовать без свободы можно, но только не распоряжаясь по своему усмотрению, а транслируя вниз чью-то чужую, не свою собственную власть. Иметь известность, не имея свободы, также можно лишь в определенном качестве.

Свобода «защита» **внутри** прочих жизненных ценностей, включена в каждую из них как встроенный регулятор. Ее нельзя арифметически отнять, не повредив остальное. Отсутствие свободы не просто вычитает нечто важное из целого общей ценностной системы, но способно извращать, перерождать оставшееся вплоть до его собственной противоположности, хотя бы эти прочие ценности по жизни и были не менее важными сами по себе¹. И наоборот, многое из того, что в первом приближении представляет ценность совершенно самостоятельную, в конечном счете может оказываться прежде всего *средством достижения свободы*. Не исключено, что именно ради свободы люди дерзают в творчестве, в познании, в техническом усилии,

в стяжании тех же богатства, власти и славы. Все это может быть *средством свободы* одновременно с точки зрения и процесса и результата, то есть освобождающим может быть в равной мере и итог и само действие, процедура. Так же не исключено, что все эти дерзания наиболее достойны в человеческом отношении именно тогда, когда они ориентированы не на искомым «материю», а на свободу в процессе, не на успокоение в достигнутом, а на саму работу, на внутреннее усилие, обеспечивающее открытость всякому другому. Одно дело освободиться от уже сделанного, слегка страдая от отсутствия (задержки) нового проекта, и наслаждаться достигнутым; другое — поддерживать в себе способность тут же идти дальше, причем так, чтобы только что сделанное не становилось в тот же самый момент фактором внутренней несвободы.

Но здесь не мешает предостеречься и от чрезмерно расширительного, отвлеченно-философического, порой почти спекулятивного понимания свободы. Так Б. Малиновский начинает с очень сильного утверждения: «Культура есть прямое и непосредственное утверждение свободы, потому что ее можно описать как искусственную среду, которая создает человеку дополнительную возможность контролировать силы природы. Она также дает возможность контролировать собственную реакцию на среду таким образом, что новый вариант приспособления — адаптации привычек и организации — становится более гибким и результативным, чем адаптация с помощью рефлексов и инстинктов»². Я уже не говорю о той тоже немало авторитетной традиции, которая трактует культуру именно как несвободу, как систему ограничений. Здесь важнее другое. Когда разговор становится слишком фундаментальным и восходит к допотопному выделению человека из природной среды и животного мира, возникает опасность сделать этот разговор мало функциональным (я понимаю, насколько вызывающе звучат эти слова именно в отношении Малиновского — основателя философского функционализма). И неисторичным. Что было бы особенно странно, поскольку сейчас уже совершенно очевидно, что история принципиально меняет акценты. У Малиновского свобода почти отождествляется с возможностью удовлетворения несоциальных желаний ценой индивидуального самоограничения и самоорганизации в общности. В общечеловеческой истории начинается, действительно, с этого. Но постепенно (и очень быстро) общности и организации — то, что можно было бы назвать *политической цивилизацией* — сами становятся факторами несвободы. В том числе ограничителями индивидуальных и коллективных возможностей. И тогда во имя свободы бороться приходится уже не с природными

силами, а как раз наоборот, с силами цивилизации, политической техники. Иногда — культуры. В этих условиях складывается совершенно другой моралитет свободы, нежели тот, который логически вытекает из пассажей Б.Малиновского, например из следующего его высказывания: «...Свобода — это всегда относительное понятие, подразумевающее равновесие и взаимодействие. Это дополнительное благо, получаемое от достигнутого общего успеха и прежде всего и главным образом это результат неизбежного подчинения правилам, нормам и ограничениям»³. Вывод логически безупречен, но он, как ни странно, также безупречно выводит на идеологии, годами, десятилетиями и веками душившие свободу во имя общего блага.

Я уже не говорю о том, что свобода это синоним человеческого достоинства. Рискуя быть разорванным на части всячески любимыми мною феминистками, должен все же сказать, что в определенном смысле слова свобода это синоним мужества. Нет ничего мужественного в безвольном подчинении, но и нет ничего мужественного в притеснениях: свободу других ограничивают от страха, от неспособности вести свое дело достойно и на равных.

Свобода, наконец — ключевое звено Западной, а если говорить более широко — христианской цивилизации⁴. Это мир, в котором культура практически тождественна свободе. Это цивилизация, сделавшая свободу не только элементом культуры, но и основополагающим институтом⁵. Восток выработал свою философию и свои практики индивидуального сознания, которые часто открывают такие горизонты медитативной свободы, которые и не снились сильно обмирщенному, втянутому в повседневность Западу. Но институциональная свобода Запада легко впускает и даже (особенно в последнее время) втягивает в себя эту философию и эти практики. Ориентация Запада идет под флагом собственно западной инициативы — вестернизация Востока осуществляется под натиском извне. Это как захват и оборона. Здесь баланс между тем, что присовокупляется, и тем, от чего приходится отказываться, несимметричен. Запад впитывает восточную культуру, ни в чем не поступаясь своими институтами. Почти ничем (по крайней мере до 11.09.2001, даты, после которой либерально-правовой тренд впервые поставил сам либерализм перед выбором между свободой и правами личности — и самосохранением, правом на выживание). Тогда как традиционный Восток (оставаясь собой) институциональную свободу христианского мира либо вовсе отторгает, либо заимствует как нечто внешнее и замещающее, как то, что заставляет многое в корне пересматривать и от многого отказываться, прежде всего в социальной и политической жизни. За-

пад, сохраняя свои идеи и институты, наполняет их новым, в том числе восточным «духом», ничем не поступаясь своей западностью, а лишь радикально обновляя ее. Восток же, заимствуя институты Запада, вынужден многое пересматривать и в своей духовной жизни, что гораздо труднее. Например, к вопросу о демократии в Японии. Иначе говоря, философский и институциональный западный либерализм включает в себя возможность ориентализации в качестве обогащающего варианта, тогда как для Востока вестернизация в чем-то обогащает, а в чем-то заставляет поступаться собственной сущностью. Ориентализация как потенциальная возможность заложена в идее любопытного и почти всеядного Запада, тогда как вестернизация Востока это скорее отступление, сдача позиций той части мира, которая менее любопытна вовне и более закрыта внутренне. Хотелось бы сформулировать это почти безоценочно, но не получается⁶.

Наконец, свобода, воплощаемая в возможности выбора, была и остается главным звеном в апогее западной цивилизации — в **капитализме** (в каких бы исторических рамках он ни рассматривался: от XV в. или от промышленных революций). «Короче говоря, — пишет Ф.Бродель, — главной привилегией капитализма ныне, как и в прошлом, остается свобода *выбора*, — свобода, которая зависит одновременно от его господствующего социального положения, от веса его капиталов, от его способности делать займы, от его информационной сети и в не меньшей степени от тех связей, которые создают между членами могущественного меньшинства, как бы оно ни было разделено игрой конкуренции, ряд правил и форм соучастия»⁷.

Реанимация капитализма в России это также в первую очередь вопрос, с одной стороны, издыхания старой несвободы, а с другой — зачатия и рождения новой свободы. Что мы сейчас и переживаем в форме агонии, усугубленной неправильными родовыми схватками.

Россия долго, едва ли не всю свою многострадальную историю, мучилась самоопределением между свободным (точнее говоря, целенаправленно и системно *освобождающимся*) Западом и Востоком, если и искавшим индивидуальную свободу, то в совершенно иных, уж точно не в социально-политических ее ипостасях. Правильнее сказать, что Россия, будучи иногда и во многом страной почти европейской, но никогда сугубо азиатской, все это время металась между Западом... и своим собственным доморощенным евразийством⁸. Она путалась не между противоборствующими слагаемыми, а между одним из слагаемых и их арифметической (и, как правило, не очень удачной) суммой.

В отличие от нынешних реаниматоров упрощенного и реакционного евразийства, его моральную проблемность в России хорошо чувствовали именно христианские мыслители. Что особенно ценно, поскольку не связано с политизированным западничеством. Владимир Соловьев писал: «Не на Западе, а в Византии первоуродный грех националистического партикуляризма и абсолютистского цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа. А ответственная преемница Византии есть русская империя. И теперь Россия есть единственная христианская страна, где национальное государство без оговорок утверждает свой исключительный абсолютизм, делая из церкви атрибут национальности и послушное орудие мирской власти, где это устранение божественного авторитета не уравнивается даже (насколько это возможно) свободой человеческого духа»⁹. С цивилизационной точки зрения Византия, собственно, и есть Евразия. И с этим нам в себе надо как-то разбираться. «Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место *общественной свободе* (курсив мой. — А.Р.)»¹⁰. Здесь нет нужды напоминать, что в данной конструкции Вселенская Церковь не тождественна РПЦ. Но есть нужда до конца промыслить, каким именно образом тонкости взаимоотношений Отца и Сына прямо, без каких-либо специально обустроенных переходов выводят на тему *общественной свободы*. Владимир Соловьев произнес эти слова в своем каноническом докладе о «русской идее» в 1888 г., в Париже. К сожалению, эти слова до сих пор не утратили своей актуальности. Россия до сих пор то по капле выдавливает из себя византизм, то выпитывает его обратно, как соль вовремя не смытого, высыхающего пота.

Отец Г.Флоровский также связывал проблему русской свободы с христианством, отличая при этом христианский Запад от Запада дохристианского. И именно здесь он видел «завязку русской трагедии культуры»: «Это христианская трагедия, не эллинская античная. Трагедия вольного греха, трагедия ослепшей свободы — не трагедия слепого рока или первобытной тьмы»¹¹. Таким образом, христианизация страны выдвигает проблему свободы во главу угла ничуть не меньше, чем это делают задачи ее «капитализации», возвращения в лоно рынка.

К концу XX в. Россия пережила огромный сдвиг в сторону свободы и Запада. (В данном случае я сознательно употребляю слово «пережила» вместо обычного для таких случаев «совершила», поскольку свобода была здесь не столько завоевана, сколько получена объек-

тивным, произвольным стечением обстоятельств и в этом смысле может рассматриваться не только или даже не столько как заслуга или награда, сколько как *судьба* или даже *наказание*).

В начале XXI в., после террористических актов в США, этот сдвиг стал просто-таки демонстративным. Деление на западную и восточную части более или менее цивилизованного мира оказалось почти вторичным. Новая ось противостояния «Север — Юг» с точки зрения обычной географии обозначена, может быть, и не очень точно, но зато вполне внятно с точки зрения радикальной переориентации прежнего «западно-восточного» противостояния. Причем на этой новой оси относительно свободному христианскому миру противостоят не мусульманство в целом и не ислам как таковой, а религиозно разгоряченные люди, направляемые прежде всего **политическими** схемами, в своей глубинной сути основанными в том числе (или даже прежде всего) **как раз на противопоставлении несвободы свободе**¹². Сплошь и рядом эти люди используются вполне инструментально. И они — наверное, не всегда осознанно — защищают идеологию и политэкономия **несвободы**, при которой целые государства могут жить в режиме тоталитарной секты, а их лидеры могут публично ставить целью жизни превращение в тоталитарную секту всего остального человечества.

В России проблема свободы всегда стояла особенно остро и с точки зрения ее внутренних развилочек. То, что с легкой руки Эриха Фромма теперь в общем виде называется *escape from freedom*¹³, у нас всегда было выражено в предельных формах, так, будто подобный взгляд на вещи возник именно на российской почве, на наших рекордах, и уже потом был распространен на другие, более благополучные в этом отношении общества.

Обострения во взаимоотношениях со свободой попеременно проявлялись у нас в социальном и в экзистенциальном плане, в сфере мучительных духовных исканий или в области реальных политических и репрессивных практик (мучительных уже не в моральном, а в физиологическом смысле этого слова). Иногда эти планы синхронизировались, попадали в резонанс, хотя лучшие слова о свободе написаны у нас как раз не «из-под глыб», а в относительно мягких, если не тепличных, условиях, что тоже по-своему показательны.

Иногда кажется, что наша страна осуждена на долгую, изощренную пытку несвободой. Точнее, на самоистязание. Пожалуй, мало где еще свободу так любят и воспевают, так умно обосновывают — и вместе с тем так мало ее имеют. Ее здесь страстно добивают-

ся — и самым позорным образом бояться. Ее завоевывают кровью и жизнями, а потом вдруг и самым позорным образом отдают задаром, еще и приплачивая.

В отношении к свободе российское общество давно и всерьез расколото; на общей территории живут две разные нации: одна вскормлена на ценностях личной независимости, другая — на прелестях рабства и коллективного патернализма¹⁴.

Каждая из этих «наций» внутри себя в своем отношении к свободе также неоднозначна. Групповые удовольствия кнута и редкое долготерпение вдруг взрываются в народе бунтами и революциями, малоосмысленными или, наоборот, осмысленными на уровне высокой теории, но оттого ничуть не менее беспощадными. Если в народе-рабе прячется народ-бунтарь, то в постоянно фрондирующей элите иногда буквально из пор сочится совсем не интеллигентное раболепие. Власть здесь могут униженно ненавидеть — и тут же являть детскую влюбчивость в каждое новое начальство. И наоборот: либеральные идеи у нас могут не мешать моральному и физическому рукоприкладству¹⁵. Лучшие умы у нас могут ради свободы нации жертвовать всем, включая свободу личную — и лучшие же, нобелевские, умы могут носить партбилеты несвободы, бывшей одной из самых страшных и затяжных в истории человечества. Наконец, все это может самым парадоксальным образом переплетаться внутри одной личности. Даже Наше Все, горевшее свободой и шутя клеймившее венценосца «плешивым щеголем», иногда впадало в эстетику почти верноподданническую, при этом как-то очень по-юнкерски демонстрируя признаки все той же *организационной обиженности*¹⁶.

Сюда можно добавить особо неровный характер нашего движения к свободе в истории. Другие страны, достигшие в итоге многовекового развития достаточного уровня либеральной цивилизованности, тоже продвигались к свободе возвратно-поступательно. Но там, тем не менее, почти везде видна полезная кумулятивность. В России же слишком часто проблески свободы сменялись такими откатами в архаичное рабство, что через некоторое время все приходилось начинать с начала. Мы не столько наращиваем свободу в истории, сколько выхватываем ее кусками, рушим до основания, а затем...

Россия находится сейчас на историческом пике своего долгого стяжания свободы. Нынешняя реальность может быть как угодно далека от наших представлений о норме, не говоря уже об идеале, но при всех самых жестких оговорках нельзя не признать: сейчас в России свободы больше, чем когда бы то ни было в прошлом.

Конечно же, здесь все очень не просто. Противоречия, о которых говорилось выше, не исчезли, наоборот, многие из них проступили как никогда отчетливо и жестко обострились. Нашу новую и небывалую доселе freedom испытывает на прочность очередной escape. Граница между лагерями свободы и несвободы осталась без какого-либо «паспортного контроля» и оказалась почти затоптанной мигрантами из лагеря в лагерь¹⁷. Вчерашние борцы с режимом вдруг перешли в апологеты «железнодорожной» власти, даже без промежуточного прогибания. И наоборот: подлинное диссидентство, со всеми его плюсами и минусами, стало характеристикой уже не отдельных выдающихся личностей, а самого социума, скорее странного, чем героического. Например, в известном смысле слова можно говорить о *диссидентстве большей части нашей экономики*¹⁸. Или административной элиты. Более того: то, что раньше изнутри раздирало крохотные островки свободы в океане почти тотального контроля, теперь бушует в теле самой государственности. Власть на местах диссидентствует в отношении к центру, низы — к верхам, аппарат — в отношении собственно политической власти. Внесистемное и антисистемное диссидентство стало системным...

И все же это свобода, какой в нашей истории доселе никогда не было и о какой в XX в., в том числе в последние десятилетия советской власти, с трудом даже мечталось. Ее можно считать вызывающе нецивилизованной, но по большому счету она ничуть не более дикая, чем наш туземный тоталитаризм или посттоталитарный «порядок», при всей его относительной комфортности для ничегонеделанья или занятий абсурдом. И уже сейчас эта свобода — со всей ее внешней дикостью — более цивилизована, чем когда бы то ни было в прошлом России, включая лучшие годы дореволюционного периода, конца позапрошлого века, когда в староимперском законодательстве и правоприменении вдруг стали проявляться пусть слабые, но изысканные течения либерального свойства. Пусть то, что есть теперь, плохо, но лучше у нас и не бывало¹⁹.

Вопрос сейчас в том, что мы будем делать с этой новой российской свободой дальше: обустривать ее или сдавать (как неоднократно делали до сих пор). Это как со щенком, который крушит квартиру и ставит дыбом паркет: его можно воспитать и получить друга, а можно привязать в лесу или усыпить. Боюсь, моральный выбор здесь примерно одного сорта.

Для того чтобы этот выбор между свободой и ее ограничениями был не просто решением совестливой эмоции, а внятными и обоснованным, он должен базироваться на столь же внятном и обоснован-