

Сила, насилие, культурная травма. Круглый стол, посвященный памяти А. П. Огурцова*

Культура как травма. По следам некоторых антропологических и юридических версий

Неретина С. С.,
д. ф. н., Институт философии РАН, Москва,
главный научный сотрудник, профессор,
главный редактор журнала Vox,
abaelardus@mail.ru

Аннотация: На основе антропологических идей К. Гирца, М. К. Петрова, Э. Вивейруша де Кастру и др. приводятся размышления о том, что значит быть человеком в момент, когда сам проект Homo sapiens подлежит глобальному пересмотру. Разрешение парадокса, что разум конечного, обреченного на смерть человека обеспечивает ему бессмертие через произведения культуры, а природа, дарующая жизнь и жизнеобеспечение, влечет к смерти, приводит к вопросу, не является ли бытие человеком в культуре отличительным признаком именно человека, который от природы обладает внутренней кодировкой, сосредоточивающей в себе признаки всего органического живого и социокультурного. Культура присутствует при начале формирования человека, входя в его состав, а разум, который определялся как одна из форм сознания, оказывается организованной системой предрасположенностей, которая находит свое выражение в неких действиях и неких вещах. Поскольку культура определяет человека изначально, то она изначально (внутренне) травмирована связью с ничто, оказывающим влияние на ее формирование. Отсюда большую важность приобретает вопрос о естественном праве человека.

Ключевые слова: культура, сила, насилие, травма, разум, социальное кодирование, Гирц, Петров, Гефтер, жизнь, смерть.

Наша мысль интенсифицируется с приходом какого-либо тревожного события, тем более во время военных испытаний, когда проблемы смерти, убийства, насилия стоят острым колом. Осознать трудно, но нельзя не ставить вопроса, ибо нельзя сделать вид, что происходит с каждым из нас. Даже если ничего лично с нами не происходит, но мы —

* Продолжаем публикацию материалов Круглого стола (кроме статей из рубрики «Ученый совет»), начатого в прошлом (41-м) выпуске статьями Неретина А. И. и Розина В. М.

философы, мы обязаны задать вопрос, почему со мной ничего не происходит, когда не в далекой южной Африке, на мысе Игольчатый, а сравнительно недалеко убивают людей. И хотя мы уповаем на эволюцию, мы, отрицанием вопрошания об этих действиях, невольно допускаем, что результатом может быть вовсе не эволюционный процесс. Когда я начала готовиться к этому круглому столу и разговаривала с возможными его участниками, один из них задал вопрос, а занимался ли Александр Павлович подобной проблематикой. Не помню, что я ответила тогда, но сейчас-то прямо отвечаю: его последняя статья о поражении философии именно об этом, об испытанной им напоследок своей жизни травме. Когда он писал, как они с Эриком Григорьевичем Юдиным старались восстановить философию, которая была их жизнью, из марксистско-ленинского пепла, он писал кровью.

В размышлении о силе, насилии и культурной травме, столь актуальном для настоящего времени, мне хотелось бы затронуть две проблемы: 1) одна из них — о природном начале культуры у *Homo sapiens*, 2) вторая — идея права, прежде всего естественного права, как регулятора общественных отношений, определяющего свободу человека.

I

Поступок или интенция? Сила поражения

На одном из семинаров, но главное — в результате чтения опубликованной в Vox'e статьи «Философия сказа и проблема переустройства человеком себя», я задала П. Д. Тищенко, автору этой статьи, вопрос о том, какой возникает парадокс при соотношении разума (мысли) и природы. Разум жаждет *обессмертить* себя (произведениями), а природа, которая считается хранилищем жизни, все обезжизнивает, торопит к смерти.

Но реально этот же парадокс — другими словами — выразил историк и философ М. Я. Гефтер в книге «Смерть — гибель — убийство», в которой он размышлял, правда, не о силе, без которой нет жизни, но о насилии и об убийстве. Его, не понаслышке знакомого с насилием (диссидент, тяжело переживавший не столько собственное положение, сколько аресты, отправку в лагеря или ссылки своих, как он говорил, «молодых друзей»), естественно поставили перед вопросом о смыслах, способах «работы» со смертью в индивидуальном бытии и вместе в истории больших длительностей, ибо в индивидуальном бытии как в капле воды проявлялась вся Жизнь, весь Универсум, Всеобщее. Как говорил Гегель, самосознание, объективируясь в языке, индивидуальное самосознание, Я-самосознание становится всеобщим самосознанием¹. Потому вопрос о всеобщем перед философом Гефтером должен был встать непременно и особым образом: «отношение к смерти, переоткрывающей жизнь, вводится в широкий контекст эволюции Гомо»². Но вот «три понятия — с м е р т ь, г и б е л ь, у б и й с т в о. Будто тождественны. Телесной развязкой — да. А переживанием, постижением... переводом в поступок?».

Гефтер уверен, что поступок обеспечит постижение. Но Петр Абеляр в свое время говорил, что поступок — не основание для совершения чего-то. «Запрет нужно понимать не на основании поступка, а на основании согласия на него», «не в поступке, а в намерении

¹ Hegels theologischen Jugendschriften. — Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907. — S. 183.

² Гефтер М. Я. Смерть — гибель — убийство. URL: <https://gefeter.ru/archive/915> (дата обращения: 23.08.2023). Все последующие цитаты отсюда.

(intentio) поступающего состоит заслуга, или подвиг»³. Приведенный им пример понравился бы Гефтеру, если бы перевод «Теологии Высшего блага» Абеяра был сделан раньше. «Было совершено Богом Отцом предание Сына, оно же совершено и Сыном, оно же совершено и тем предателем, как напоминает апостол: Как Отец предал Сына Своего, а Сын предал Сам Себя (Рим. 8, 32; Гал. 2, 20), так и Иуда предал своего Учителя. Изменник совершил то же, что и Бог»⁴.

Но для Гефтера, как и для многих других, поступок — все же и есть произведение жизни. Это не только интеллектуальная процедура (хотя и для Абеяра «не только», ибо его интенция — это напряжение всего человеческого организма). Трагическое, в расщелинах, произведение, о котором он много думал (раз задумал его написать). Поэтому лучше сказать, как сказал далее Гефтер: «Смерть “попрать” можно лишь ею же — постигнутой, введенной в жизнь как ее условие». Ибо мы это знали с момента, как она нас затронула, и вынужденно соглашались, не все и всегда согласные с этим намерением природы, а потому схватились, уповая, за разум-утешитель, нашептывающий: не все, не все пропадает, произведение бессмертно...

Но «гибель — погранична, предельна...» Она может быть нечаянной (попал под машину, стал жертвой стихии и пр.), а может быть насильственной. «От Пушкина к Пастернаку — гибель в “архетипе” русской культуры. И избегание ее также. Гибелью поправ убийство? У избегания свои полюсы мужества и трусости, эгоистичного привирания мотивов», что искривляет линию культуры, тем самым вызывая к ней еще большее недоверие, делая себя изначально культурно травмированным.

Гефтер шел напролом — к человеку, допуская, что позыв прервать себя таится в роде НОМО изначально. И не только прерваться самому по себе. «Можно представить и весь путь человека как обуздание в себе убийцы, а стало быть, и превозможание в себе жертвы». Мы, конечно, вспоминаем о правах и свободе, но на чем они покоятся? Вот на этом — жутком для многих — превозможении.

«Откуда-как пришли Словом — смыслом
смерть Жизнь
рабство Свобода
абсурд Истина.

На исходе XX века не открытие: Вселенная конечна, не беспредельна жизнь, как и одно из ее порождений — вид *Homo sapiens*. Вопрос времени. Однако, что это в сравнении с «текущими» напастями, подстерегающими людей? Добившийся потрясающих успехов в продлении сроков индивидуального существования, человек достиг еще большего в *осрочном пресечении жизни себе подобных» (курсив мой. — С. Н.)* — в убийстве. «Человек нуждается в репрессиях», — недавно сказал кто-то — кто? Называет себя философом. Репрессии, однако, особый род убийства: намеренный и во множественном числе. Ответ Гефтера на это из уже потустороннего мира: «Ведь и Гомер не только начало, но и конец, сообщавший тем, кто после, о *другом человеческом мире — о мире, который очеловечивался поражениями*», ибо вызывал реакцию — достоинства.

³ Петр Абеяра. Теологические трактаты. — М.: Голос, 2010. — С. 420, 421.

⁴ Там же. С. 421.

Что происходит, когда в естество неизбежного конца вклиниваются «гибель-убийство»? Как покушение не на жизнь, а на самоё смерть режиссировало жизнями и судьбами нескольких отечественных поколений?

Гефтер поставил существеннейшую проблему, не услышанную и не понятую. Можно ли быть побежденным еще до поражения? Одним из его любимых исторических персонажей был князь Сергей Петрович Трубецкой — вождь, не явившийся на площадь, где восстали им же поднятые полки, и — жилец д. 5 по ул. Герцена, где располагался некогда истфак МГУ. Для студентов-историков это, конечно, было событие чрезвычайное: учиться не в специально выстроенном для учебы здании, а в жилом доме, в зале которого танцевали не только члены семьи Трубецкого, но и наш преподаватель латыни Виктор Сергеевич Соколов. Гефтер пишет: «Он был сторонник старой вольности, которой чужды и шапка Мономаха, и фригийский колпак». А что же это за вольность? Вольность — это компромисс, это некий средний путь, предполагающий, чтобы «некоторые молодые люди, бывшие за Отечество и Царя своего на поле чести, хотели быть верной дружиной вождя своего и на поприще мира»⁵. Но не это привлекло Гефтера, который в политической деятельности тоже стремился к некоему компромиссу, правда, своеобразно увиденному: компромисс должен быть на его основаниях. Он хлопал дверью, если случалось иначе.

Трубецкого он выделял в первую очередь из любви к «падшим», из признания себя ответственным за случившееся 14 декабря 1825 г. и, несомненно, за то, что с него, может быть, не начинается, но ярко проявляется движение России поражениями. «Испытание на поражаемость — из тягчайших», ведущее за собой «сомнение в праве вести за собой других, еще не готовых сделать свой выбор».

Дело не в том, прав или не прав Гефтер относительно Трубецкого, дело в том, что он предложил новый анализ — движения поражениями. Именно тогда человек в жертву смерти приносит жизнь.

Мой вопрос Тищенко остается открытым.

Гефтер предлагает поставить «табу на гибели», что влечет за собой «запрет на победы». Вот что важно: он цитирует К. Ясперса, которого по истинности и заблуждениям считал близким А. Д. Сахарову. «Возможно, все рухнет... Мыслящий должен принимать во внимание такую возможность, и тогда он поймет, что такое человек и чем он может быть». Итак, не бомба сама по себе, а та искра пробуждения и воспоминания, которую «антиразум» высекает в человеке, — путь к его спасению!»

Культура — органическая часть способностей человека

Вряд ли сейчас это упование имеет силу, ибо потерпел крушение (и Гефтер об этом говорит) сам проект homo sapiens. Это, как считают иные ученые, «сжеживающийся и увядающий проект», превращающий гуманитарные науки в гумаситарные, предполагающие учет всего живого на Земле — не только человека⁶.

Понимание этого, впрочем, возникло давно, вначале робко, т. е. касалось устойчивости только человека, которого мы привыкли считать микрокосмосом. В 1975 г. была сделана попытка издать книгу М. К. Петрова «Язык, знак, культура», которая реально вышла в 1991 г. Но указать на 1975 г. важно, ибо двумя годами раньше на английском языке

⁵ Записки князя С. П. Трубецкого: издание его дочери. — СПб.: Сириус, 1906. — С. 11.

⁶ Харауэй Д. Оставаясь со смутой. Заводить сородичей в хтулуцене. — Пермь: Hyle Press, 2020. — С. 54.

появилась неведомая еще нашим философам и антропологам книга К. Гирца «Интерпретация культур» (ее переведут только в 2004 г.), где употреблялись термины, правда, несколько видоизмененные, которыми пользовался Петров: код (имелся в виду культурный код, у Петрова — социокод), кодовое имя (у Петрова — лично-именное кодирование). Гирц дал мощный толчок для мысли Петрова о делении мира человека по трем типам социального кодирования: лично-именного («охотничьи» имена, при которых имя как бы слипалось с человеком), профессионально-именного (закрепление профессий) и универсально-понятийного. Последний, *наш*, код предполагает оглядку на всеобщее, которое или переводится в частное, или выступает как частное, обладая переводом слова в дело и регулируя профессиональную деятельность.

Для Петрова социокод — это свидетельство многополярности мира. Социокоды не предполагают последовательности переходов одного в другой, хотя представители одного социокода легко могут перенимать другой, точнее — могут жить в другом социокode. Но бытие в нем еще не означает бытия человеком, поскольку именной код предполагает, что человек одновременно может быть и птицей⁷ — вот основание для вышесказанного о гумаситарности: уже в первой половине XX в. философы-антропологи заявили о единстве всего живого на Земле, хотя и не занялись еще всем этим живым. Пониманию того, что значит быть человеком, способствуют переход на точку зрения, что существует много образов жизни, и анализ «бравяды индейцев Великих равнин, мнительности индийцев, рационализма французов, анархизма берберов, оптимизма американцев»⁸. Что в этой характеристике отлично в том числе и от Петрова, для кого социокod все же — это универсалия, общее для определенной части людей.

Долгая полевая практика Гирца убедила его в том, что живое плохо поддается типизации. Его задача — добраться до сути «мимо метафизических идеальных типов... если, конечно, мы действительно хотим встретиться с человечеством лицом к лицу»⁹, причем культура, на его взгляд, присутствует при начале формирования человека, входя в его состав. «Врожденная, родовая конституция современного человека (которую в былые времена принято было именовать “человеческой природой”¹⁰) окажется одновременно и культурным, и биологическим продуктом в том плане, что [как сказал Уошборн (Washburn). — С. Н.] “правильнее, вероятно, рассматривать значительную часть нашего строения как результат культурного влияния, чем рассуждать об анатомически похожих на нас людях, медленно открывающих для себя культуру”¹¹. Выражение «некультурный человек» бессмысленно, поскольку культура — это неотъемлемая часть органических способностей человека.

Разум как система предрасположенностей

В связи с этим Гирц ставит проблему не «эволюции разума» (название гл. 3 его «Интерпретации культур»), а роли разума в создании человечества. Сама эта постановка вопроса в эпоху безраздельного господства разума, связанного с научной деятельностью человечества, достаточно провокационна, но, кажется, кроме религиозно настроенных

⁷ См.: Верстин И. С. Этнологическая концепция социальной первобытности Л. Леви-Брюля и итоги ее обсуждения // Вестник РЭУ. — 2013. № 8. — С. 56–62.

⁸ Гирц К. Интерпретация культур. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 67.

⁹ Там же.

¹⁰ Гирц, видимо, говорил это насмешливо, ибо вряд ли не знал, что и до сих пор так считают.

¹¹ Гирц К. Интерпретация культур. — С. 81.

мыслителей, это никого особенно не интересовало и не по связи с Гирцем. Эпиграфом к этой главе служат слова Г. Райла о том, что «разум — не имя некоего лица, работающего или *резвящегося (точное определение большинства работ, на него опирающихся. Ирония Гирца, как, впрочем, и Райла, иногда зашкаливает. — С. Н.)* за непроницаемой ширмой; это не название некоего места, где совершают работу или играют в игры; и это не название некоего инструмента, при помощи которого делается работа (*сама так писала. — С. Н.*), или некоего подручного средства, используемого в играх»¹². А что же это?

Разуму Гирц отводит двойственную роль. Он считает, что это «дьявольское слово» употребляли те, кому развитие «интеллектуальной истории наук о поведении» «виделось как прямолинейная проекция методов физической науки на область органического», а референтом разума «были все те методы и теории, которым не удалось возвыситься до героического идеала “объективизма”. Такие термины, как “интуиция”, “понимание”, “концептуальное мышление”, “образ”, “идея”, “чувство”, “рефлексия”, “фантазия” и т. п. были заклеены как менталистские, “т. е. испорченные субъективностью сознания”, а обращение к ним осуждено как прискорбная неудача научного духа»¹³. А я-то долго думала, почему не только не приживался термин «концепт» или принимался за понятие, а оказывается, его можно соотнести с научной неудачей ментализма... «Те же, кто считал, что переход от физического к органическому, и в особенности к человеческому, предполагает далеко идущие изменения в теоретическом подходе и исследовательской процедуре, были склонны использовать понятие “разум” как понятие предостерегающее, предназначенное скорее для того, чтобы указать на дефекты в понимании, нежели для того, чтобы их устранить...»¹⁴

На деле «понятие “разум” функционировало вообще не как научное понятие, а как риторическое средство...»¹⁵. Об этом писала Е. Г. Драгалина-Черная. Рассуждая о «единственном аргументе» Ансельма Кентерберийского, она полагала, что «возможно перформативное толкование аргумента Ансельма <...> что такая перформативность переводит логический аргумент в статус “притворного” и художественного повествования». Аргумент, таким образом, «освобождается от обязанностей выведения логических следствий»¹⁶. Я сейчас не говорю о справедливости или несправедливости этого утверждения: об этом я писала в «Вох. Философский журнал» (2008. № 4). Я сейчас об этом напоминаю в подкрепление высказывания Гирца о разуме как риторическом средстве. Не спасает этого понятия «как полезного научного» и «преобразование его в глагол или отглагольную форму: “Разум есть разумение, реакция организма в целом как неделимого единства...” Однако это “лекарственное средство” предполагает возвращение к тому, чему нас учили еще со школьной скамьи: “Существительное — это слово, называющее человека, место или вещь”, — а это во всяком случае неверно. Использование существительного в качестве диспозиционных терминов — т. е. слов, обозначающих не вещи или действия, а склонности и предрасположенности, типично и неизбежно в английском языке, как

¹² Гирц К. Интерпретация культур. — С. 69.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 69–70.

¹⁵ Там же. С. 70.

¹⁶ Драгалина-Черная Е. Г. «Слово к внешнему» или «диалог с безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» // Модели рассуждения — 1: Логика и аргументация. — Калининград: Изд-во Российского университета им. И. Канта, 2007.

естественном, так и научном»¹⁷. И в русском тоже. Избавление от этого слова означает избавление и от «веры», «силы», «культуры» и пр. От «парализующей ум метафизики» в переводе имени в глагол защиты нет. Этот термин делает лишним и «отождествление разума с поведением или “реакцией организма как целого”».

Сказано без обиняков, ибо, как считал Гирц, у этого понятия «нет точного эквивалента», и оно превратилось в ярлык. В словаре разум определяют как «одну из форм сознания», как «понимание», как «философскую категорию, выражающую высший тип мыслительной деятельности». Складывается впечатление, что о разуме, о форме сознания, да и о самом сознании все как-то известно само по себе, и что именно это известное само по себе и требует какого-то определения. Чаще всего определяется или неопределенное «то», или что разум — это «способность», например, «способность умозаключения», дающего доказательства или обоснования чего-то. Хотя даже говоря о Логосе, надо делать усилие, как из «сбора урожая» мог появиться «разум». В Средневековье *ratio* переводили и как «смысл» — такое выражение, как «верующий разум» (*ratio fidei*), вполне могло быть понято как «смысл веры», хотя «смысл» выражался и термином *sensus*, да и *sapientia* не чужда разумности. Это вообще поразительно, как человек научился абстракции. Мы привычно это произносим — «абстракция», но чтобы объяснить, как эта «вытяжка» происходит, требуется долгое и не всегда успешное усилие. Еще большего усилия требует придание «действительности сходства с разумом»¹⁸. Для последнего действительно нет «точного эквивалента». Разве что, как пишет Гирц со ссылкой на Райла, «разум — не действие и не вещь; это организованная система предрасположенностей, которая находит свое выражение в неких действиях и неких вещах»¹⁹.

В IV в. Августин в трактате «О диалектике»²⁰ писал о двух способах речевого, разумеется, разумного, высказывания, или сентенции (от *sensus* — «смысл»): *de loquendo* и *de dicendo*. Первый способ — внутреннее высказывание, еще молчаливое, еще, может быть, до конца не сформированное, второе — внешнее, произнесенное, оформленное. Это действительно «способность и склонность организма к выполнению определенных видов действий и производству определенных видов продуктов», и это значит, что, описывая предрасположенности, мы описываем только наличие способности, редукции к сущности или действию здесь нет. Августин, знающий о связи *ratio* («разум») и *res* («вещь», «дело»), в свою очередь соотнесенных с речью (*geor*, «я говорю в ответ»), пишет, что вещь — это то, что чувствуется, понимается, либо скрыто, показывая нечто уму. То есть она, эта разумная вещь или сам разум обнаруживает (показывает) только свою предрасположенность. Августин догадывался о таком состоянии разума (или знал это), но мы это знание игнорировали. Между тем, если усмотреть родство размышлений Августина и Гирца, то это: 1) отрицает любую теорию прогресса разума, 2) показывает неверность обоснования чего-либо внешним, контролируемым выражением, и доказывает, 3) что экзистенция действительно захватывает весь организм со всеми его расположениями и предрасположенностями, и что дело организма — все делать с волей, эти

¹⁷ Гирц К. Интерпретация культур. — С. 72.

¹⁸ Порус В. Н. <Конец субъекта> или пострелигиозная культура? // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. — СПб.: РХГИ, 1999. — С. 98.

¹⁹ Гирц К. Интерпретация культур. — С. 72.

²⁰ Аврелий Августин. О диалектике // Vox. Философский журнал. — 2016. № 20. — С. 25–42. Под диалектикой понимается «наука обсуждения».

предрасположенности выявляющей, и силой. Это делает понятным и объяснимым убеждение средневековых философов, теологически ориентированных, например, Петра Абеляра, что воля тогда благая, когда спаяна с силой и разумом в благоразумие. «Справедливость без благоразумия будет очень могущественна», т. е. превратится в насилие, а «благоразумие без справедливости», у которой много сил «для снискания доверия», «не будет иметь никакого авторитета»²¹. Эта воля для свершения добрых дел скрепляется настроем (*in habitu*), т. е. в этом участвует весь организм²². Это же объясняет связь всего человека со свободой, ибо действующий сообразно себе организм свободен, благ и разумен²³. Более того, общее свободное действие организма настолько свободно, что выбирает и нравственное действие. «Отец предал Сына и Сын Самого Себя, и Иуда Его, так что среди них [еретиков] считается, что то же, что и Бог, совершили дьявол либо Иуда. И хотя кажется, что они, таким образом, совершили некое благо, однако нельзя утверждать, что они действовали во благо. Или же: совершили ли они или хотели совершить то же, что желал сделать Бог? обладали ли они той же волей, исполняя это, которой обладал и Бог... Нет, конечно... *их намерения по поводу одного и того же поступка не то же, что намерение Бога*»²⁴, одни во зло, другое во благо.

Сила, насилие. Культура как родовая ошибка

Иногда только задним числом понимаешь, что интересующее сейчас некогда уже было, но в переакцентированном виде. То, что мы ищем виновника свободно действующего организма, они назвали Божьим деянием, сотворенного — созданием, совершившим первородный грех, ошибку. Гирц назвал это таким парадоксом, который тоже должен быть понят как «признак предшествующей ошибки»²⁵. Ошибка же коренилась во внезапности некоего события, и если в древности это внезапное событие привело к первородному греху, то мысль антрополога нашла ее в филогенезе приматов. «В какой-то конкретный момент в новой, не поддающейся реконструкции истории гоминидизации произошло необыкновенное, хотя с генетической или анатомической точки зрения, вероятно, совершенно незначительное, органическое изменение — предположительно, в структуре коры головного мозга, — когда животное, чьи родители не были предрасположены «общаться, учиться и учить, выводить обобщения из бесконечной вереницы дискретных чувств и установок», приобрело такую предрасположенность (*Августин считал первородный грех тоже первородным. Логика здесь та же самая. — С. Н.*), а вместе с нею обрело способность действовать в качестве принимающего и передающего агента и приступить к накоплению усвоенного — а это и есть культура»²⁶. Но ведь таковым можно считать и Адама, не рассчитавшего последствий от вкушения плода, принятого из рук Евы, а той — из других весьма ошибочных рук. Логика та же. Так считал и Петров, называя накопление усвоенного трансляцией. Становится понятным и то, почему Амвросий Медиоланский был против культуры, считая ее настоянной на обычае, в то время как «Христос всегда нов»²⁷.

²¹ Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абеляр. Тео-логические трактаты. — М.: Канон+, 2010. — С. 547.

²² Там же. С. 540.

²³ Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. — С. 543, 555.

²⁴ Там же. С. 600–601.

²⁵ Гирц К. Интерпретация культур. — С. 79.

²⁶ Там же. С. 77.

²⁷ Sancti Ambrosii Commentaria in epistolam Pauli ad Colossenses // MPL. T. XVIII. Col. 429–433.

Вот что далее пишет Гирц: «Вместе с этим животным родилась культура», которая «не просто дополняет, развивает и расширяет органические способности, логически и генетически ей предшествующие; она, по-видимому, является неотъемлемой частью самих этих способностей. Человек, лишенный культуры, оказался бы, вероятно, не внутренне одаренной... а абсолютно безмозглым и, стало быть, нежизнеспособным монстром. Подобно кочану капусты, на который он так похож, мозг *Homo sapiens*, возникший в структурном обрамлении человеческой культуры, вне ее вообще не смог бы существовать»²⁸. Более того, Гирц дает объяснение тому, как случилось, что культура выглядит отделенной от человека или им созданной. «Отрицание простой независимости друг от друга социокультурных и биологических процессов у “человека”, существовавшего до появления *Homo sapiens*, не предполагает отказа от доктрины психического единства, поскольку филогенетическая дифференциация внутри линии гоминид достигла окончательного завершения к концу плейстоцена, когда *Homo sapiens* распространились едва ли не по всему земному шару, а все другие виды *Homo*, которые могли в то время существовать, исчезли. <...> Вместе с безусловным триумфом *Homo sapiens* и прекращением оледенения связь между органическим и культурным изменениями если и не прервалась вовсе, то во всяком случае значительно ослабла»²⁹. Вот здесь-то, в расщелине органического и неорганического (такого неорганического, когда культура понимается через идеологию, и другого неорганического, когда культура понимается через религию или многое другое), и происходит, как кажется, культурная травма.

Столь важные для понимания современного состояния мира и имеющие каждое свою этимологию понятия силы, культуры, насилия, травмы выросли вместе и одновременно с живым этого мира. Разница меж ними тем не менее огромна. Если сила действительно состояние всего живого, осиливающего путь, истинного (не случайно в латыни слова *vis* («сила»), *vita* («жизнь»), *via* («путь») — однокоренные), то насилие — это не просто сила, это еще и применение силы для принуждения, а травма — разверзание, раскол внутренней и внешней силовой энергии, борьба сил.

Если праславянская *sila* (это отмечают все словари) родственна литовской *siela* («душа, дух, чувство»), одного корня с древнеисландским *seilask* («протягиваться, гнуться; стараться») и восходит к праиндоевропейскому **sey-* («направляться, доставать»), то насилие как диктат, независимо от кого и ради каких целей исходящий, более четко означает направленность силы. Вербально оно, как правило, означает выражение угрозы, приказания (в этом смысле оно используется в законодательстве), физически проявляется через телесные повреждения, политически — через властные действия. Фома Аквинский слово «тиран» производил от «силы»³⁰. Как отмечает Философский словарь (Конт-Спонвиль), «нет и не может быть абсолютного запрета на насилие над насильником, ибо этот запрет означал бы попустительство варварам и бандитам... Непротивление злу насилием... как отмечает Симона Вейль, годится только тогда, когда действительно эффективно. Это вопрос цели и средств: “...Мы восхищаемся тем, как вел себя с англичанами Ганди, но никому из нас и в голову не придет осуждать участников Сопротивления, объявивших партизанскую войну

²⁸ Гирц К. Интерпретация культур. — С. 82.

²⁹ Там же. С. 83.

³⁰ Фома Аквинский. О правлении государей. URL: <https://studfile.net/preview/8355057/> (дата обращения: 23.08.2023).

нацистам, или странам-союзницам, выступившим против вермахта. Насилие приемлемо только в тех случаях, когда его отсутствие еще хуже. Иными словами, иногда насилие имеет право на существование. Проблема в том, чтобы ограничить насилие, ввести его в строгие рамки, поставить под контроль... Мы нуждаемся в армии (для защиты от внешнего насилия), в полиции (для защиты от внутреннего насилия), в законах, судах и тюрьмах. Мы нуждаемся в том, чтобы между людьми царил хотя бы минимально возможный мир». Словарь Брокгауза и Эфрона отмечает, что насилие — «понятие дополнительное, созданное на случай неприменимости иных уголовно-юридических понятий... Судебная практика весьма широко конструирует понятие нравственного н[асилия], которое и образует сильнейшую травму». Ясперс в упомянутой книге «Куда движется ФРГ?» писал о политической травме, которая не могла затронуть и культурную, что насильственный путь — единственное, что может «помешать установлению абсолютной власти... Народ, который в таком случае не предпочтет гражданскую войну отсутствию свободы, не является свободным народом»³¹.

Что значит «быть человеком»?

После рассмотрения возможностей, при которых утверждение единства человечества становится обоснованным, мысль Петрова о трех социокодах требует пояснения. Он, напомним, полагал каждый из них самостоятельно действующим независимо друг от друга. При этом человек мог переходить, скажем, меняя местожительство, из одного социокода в другой, не теряя того, в котором рожден. Размышления Гирца иные: он сомневается в уместности такой исторической аналогии. У него не случайно нет и мысли о трех социокодах, хотя поле его деятельности сталкивало его со всеми теми кодовыми устройствами, о которых писал Петров. Но у него не было и настроя Петрова каким-то образом сохранить уникальность этой троицы. Полагая человечество единым, он видел его разнообразное вырастание, подобно тому, происходит «непрерывное постепенное вырастание современной Англии из средневековой»³². Собственно такое развитие лежит в основе его «насыщенной» антропологии. Гирц сомневался бы в том, что Петров считал трансмутацией, основанной на исторически ограниченной (2–3 поколения) глубине социокода³³. Он этим термином не пользовался. Но полагал, что культурные наросты происходят на огромной глубине, добавляя новое к старому. Об одном таком добавлении Гирц говорит «предположительно», будто некие нерасположенные к общению животные (см. выше) обрели способность к накоплению усвоенного. Но другой пример — не предположителен, его сомнение в том, что в человеке вдруг произошла трансмутация, и его перевели «из звания подполковника в звание бригадного генерала, и это повышение имело конкретную дату», все более росло по мере того, как окаменелые останки австралопитеков, обнаруженные сначала в Южной Африке, а в настоящее время во многих других местах, все более и более вписывались в общую линию развития гоминид. Эти останки, датируемые периодом верхнего плейстоцена и нижнего плейстоцена, т. е. тремя-четырьмя миллионами лет тому назад, демонстрируют поразительную мозаику примитивных и более развитых морфологических характеристик, наиболее значительные из которых — это строение таза и ноги, удивительно схожее со строением таза и ноги современного человека, и объем

³¹ Ясперс К. Куда движется ФРГ? — М.: Международные отношения, 1969. — С. 43.

³² Гирц К. Интерпретация культур. — С. 77.

³³ Петров М. К. Язык, знак, культура. — М.: URSS, 2004. — С. 101.

череп, едва ли превышающий объем черепа живущих ныне человекообразных обезьян... в настоящее время большинство ученых соглашаются... что “первыми гоминидами были обладавшие небольшим мозгом и приобретшие двуногость, протоавстралопитековые гоминоиды, а то, что мы всегда считали ‘человеком’, — лишь более поздние формы этой группы, сложившиеся в результате вторичных адаптаций (*может быть, это Петров и назвал трансмутацией?* — С. Н.), протекавших в направлении увеличения мозга и модификации скелета той же самой формы”³⁴. Эти адаптации, несущие новое на старых основаниях, можно сравнить с метаморфозами Гете, который говорит о разработке учения, называемого морфологией, которое могло бы рассматривать «формы, особенно органические», в которых, как мы очень быстро поймем, «нет ничего устойчивого, ничего покоящегося, законченного; что все, напротив, скорее зыблется в постоянном движении»³⁵.

При этом Гете формулирует парадокс: живое, правда, можно «разложить на элементы, но вновь составить его из таковых и оживить оказывается невозможным»³⁶. Это ведет и к философскому парадоксу: мы всегда говорим, что философия призывает обращаться к началам, но вернувшись к ним, т. е. к ничто, мы ничего и не обнаружим, все надо делать заново. А «другие понятия — другие кузнечики», как говорят яванцы.

И здесь для ума, пришедшего к началу, очевидна культурная травма, если принять мысль Гирца о том, что «культурные ресурсы не дополняют человеческое мышление, а являются составной его частью»³⁷. Эта травма гораздо более глубокая, чем все внешние и даже структурно организованные травмы, ибо культура формирует человека не только духовно, но и соматически, она необходима не только «для его выживания, но и для самого его существования вообще»³⁸.

Любое новое существование начинается с того, что «быть человеком» — не значит быть человеком вообще. Гирц не приемлет универсально-понятийного кодирования. Быть человеком — значит быть не разумным смертным животным, а яванцем. Яванца Гирца можно заменить на японца или сиу. Но это значит, что лично-именной код превалирует, привлекая в имена природных животных, показывая, что культура и природа образует то, что в нынешних исследованиях земных порождений называется симпоэзисом³⁹, «созданием», эволюционирующими системами, способными на непредсказуемые изменения⁴⁰. Остальные социокоды — это метаморфозы лично-именного кода. Не случайно поэтому человек и до сих пор близкого человека называет ласточкой, зайкой, рыбкой, не давая ему забыть общего происхождения. Когда Витгенштейн спрашивал: почему вы думаете, что смотрите на чернильницу, а не думаете, что чернильница смотрит на вас, он по сути приближался к этой проблеме, как и далекие средневековые люди, казнившие как человека Фалезскую свинью, его интересует акт смотрения — что я вижу, когда смотрю. В статье

³⁴ Гирц К. Интерпретация культур. — С. 77–78.

³⁵ Гете И. В. Избр. соч. по естествознанию. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. URL: https://interesi.files.wordpress.com/2011/03/goethe_trudi.pdf (дата обращения: 23.08.2023).

³⁶ Там же.

³⁷ Гирц К. Интерпретация культур. — С. 97.

³⁸ Там же.

³⁹ См. о симпоэзисе: Подорога Б. В. Перипетии симпоэзиса: размышления об одном понятии из книги Д. Харауэй «Оставаясь со смутой. Заводить сородичей в хтулудене» // Vox. Философский журнал. — 2021. № 35. — С. 151–162. URL: https://vox-journal.org/content/Vox%2035/Vox35_11_B.%20Подорога.pdf (дата обращения: 23.08.2023).

⁴⁰ Харауэй Д. Оставаясь со смутой. — С. 87.

«*Historia magistra vitae*»⁴¹ я назвала такой способ познания мира палимпсестом. Чтение проступающего сквозь белый стертый лист — это чтение внутреннего и внешнего текстов, которые никогда не совпадают друг с другом, как трансмутация не совпадает с метаморфозой. Мы изначально травмированы, работая с культурой (организованностью, биологичностью, историчностью), потому что мы работаем среди разных определений и пониманий одного и того же. Когда мы отмечали 100-летие В. С. Библера, звучали представления о культуре, к нему отношения не имеющие, но со ссылками на него и с цитатами из него — возникла тревожная щель, куда была сделана попытка затолкнуть фигуру создателя концепции диалога культур. Это происходило с помощью силы-*vis*, или, по-древнегречески — энергии, силы ума-разума — того, что в избытке: мыслить — значит превзойти ум (по Пармениду). Вопрос, что и как мы понимаем про всю многотысячелетнюю человеческую эпопею, если связываем ее типы, этапы, культуры несуществующими связями (ведь не было единой хронологии, которой сейчас опутан мир), устраивая путаницу языков, называя войну миром, национальное самосознание — нацизмом, либерализм — тоталитарной идеологией.

II

Естественное право как право всего живого

В размышления о культурной травме не мог не вторгнуться феномен права, коль скоро мы заговорили об органическом единстве человечества. Мы часто говорили, что нам нужно правовое государство, ибо оно направлено на, как говорит словарь, защиту достоинства, свободы и прав человека. Но право — это как раз то, что ограничивает свободу. Часто — в обыденном состоянии — мы не отличаем право от закона, тем более что право у нас всегда шло в связке с обязанностью (правообязанность — даже пишется слитно).

Такое положение началось с Юстиниана, когда право стало инструментом власти, а не образом жизни⁴², хотя прежде — до того, как оно было записано, — оно действительно было синонимом свободы (первый раз упомянутое слово «свобода» означало «возвращение к матери», имеющей волю распоряжаться этой самой жизнью). Золотое правило нравственности — это всего лишь правило: не делать с другими то, чего не желаешь для себя, и поступать с другими так, как хотел бы, чтобы поступали с тобой. Правило — не закон, да и законы не всегда были — действовали обычаи, передаваемые изустно. Даже в римском праве было: «*jus civile* или *jus proprium* — это позитивное право римского народа, возникающее *aut ex scripto, aut sine scripto*» («или из написанного, или из неписаного»). Собственно, «неписаное» — здесь основное, растущее неведь откуда и ставшее обычаем, самим собою действующим, которому подчиняются не задумываясь, свободно. В философии права и юриспруденции есть право, называемое естественным, *ius naturale*. Оно признает «наличие у человека ряда неотъемлемых прав, которые принадлежат ему исходя из самого факта его принадлежности к человеческому роду» (это вошло в Википедию), например, право на жизнь, любовь, свободу. Любопытно, что в латинском языке слово *libertas* от *liber* («свободный») связано не только с книгой (*liber*), но и с *liberi* («детьми»), *liberi* — это «свободнорожденные дети».

⁴¹ См.: Vox. Философский журнал. — 2021. № 35. — С. 101–110.

⁴² См.: Бибахин В. В. Введение в философию права. — М.: ИФРАН, 2005. — С. 227.

Но вот на что в свое время обратил внимание Бибихин: человеческие законы, конечно, призваны гармонизировать человечески-индивидуальное состояние с установленным законом. Не нарушаю — значит, нахожусь с ними в согласии. Однако полностью растворить себя в нормах закона, в гармонии закона как целого нельзя. От человека ожидают не просто вхождения в прекрасную сферу юстиции-справедливости, но включения в нее, растворения в ней. Независимо думающему прав, таким образом, не оставлено в принципе. У него не должно быть иной свободы, кроме той, что обеспечена законом (даже если закон изначально был разумным, он не в согласии с тем, кто родился сейчас. Между тем, он уже есть, и новорожденный по достижении правового статуса априорно должен ему подчиниться. Логика закона подразумевает совершенный замысел, но недопустимый остаток (ты же свободный, значит — иной) остается (как писал Бибихин: «хоть дойди до истерики»⁴³). Этот остаток и был основанием для любого инакомыслия, в средние века — для ересей.

Правовой навек у римлян исторически готов. Само это слово «право» от протоиталийского **iōwos*, имеет значение и века, *aevum*, как длительности и одного лишь прошлого, и жизни, возраста (*iuvenis*, юный — имеется в виду «с молодых ногтей», т. е. все с того же начала). Это, как говорил Цицерон в трактате «Об ораторе», свое родное достояние.

Я хотела бы остановиться на естественном праве, входившем в состав частного права. Распространено мнение, что Западная Европа полностью взяла на вооружение римское право⁴⁴. Это заблуждение: она взяла частное, право, куда входило право естественное, *ius naturale*. Е. В. Афонасин в том же тексте и почти рядом говорит: в Византии VII–VIII вв. «римское право продолжало существовать в теоретическом и терминологическом планах, однако изменяющиеся условия жизни и исчезновение класса профессиональных юристов привели к тому, что оригинальный смысл и особенности юридического мышления, характерные для римского права, были по большей части утрачены»⁴⁵. Поэтому как это право было воспринято в Западной Европе — вопрос специального исследования.

Когда говорят «Западная Европа», имеют в виду сложившиеся на территории Римской империи государства, еще не ставшие собственно Западной Европой. К тому же, надо рассмотреть, так ли Средневековье понимало естественное право, как оно понималось в Римской империи, так ли его понимали Петр Абеляр или Грациан — люди иной ментальности?

Вначале все же хорошо бы понять, как рождалось право, в основе которого было естественное. Оно сформировалось в так называемую эпоху царей, с VIII по IV в. до н. э., когда образовывалось территориально-политическое единство, называемое государством. Но формировалось раньше. Право как совокупность норм, регулирующих отношения между людьми, — догосударственное установление. О неписаном праве говорится и у Гомера, где

⁴³ Бибихин В. В. Введение в философию права. — С. 204. О скрытом в праве говорит и Г. Харт. См.: Харт Г. Л. А. Понятие права / Пер. с англ. Е. В. Афонасина, С. В. Моисеева. — СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2007. — С. 9–10.

⁴⁴ См., например: «Рецепцией называется открытие и пересмотр римского права — в форме *Corpus iuris civilis* — в странах западной Европы, начиная с XII в., в результате чего римское право легло в основание современных систем гражданского права» (Афонасин Е. В. Казусы римского права: учебное пособие. — Новосибирск: РИНЦ НГУ, 2014. — С. 10).

⁴⁵ Там же. С. 9.

действует истор как третейский судья, и грамматика несла на себе следы этого судебного спора, о его начале и завершении свидетельствовали прошедшие времена глаголов⁴⁶.

Законы 12 таблиц обнаруживают формирование писаного права, мы как бы при этом присутствуем, они приглашают к участию перечнем условий, при которых право действует, и подтверждают раскол внутри культуры. Они начинаются 1) с условных предложений (если то-то, то то-то — очевидное начало правовой законодательной деятельности), но главное: в них речь идет не о преступлении и наказании, а о порядке судебного процесса (кто куда приходит, кого приводит и пр.). Что судят — это как бы на втором плане, оно (предмет судебной тяжбы) лишь постепенно выходит на первый план, когда процедуры отстоялись и закон становится всеобъемлющим и вседвлюющим. Евгений Васильевич Афонасин, один из немногих философов, которые ведут семинары по римскому праву, старается построить курс именно с учетом такого всеобщего обсуждения.

Присутствие при формировании права, еще невиданного писаного права (это произошло между VII–V вв. до н. э., означает, что мы присутствуем и при формировании новой культуры, которая находилась на разломе, т. е. еще и при старой. Не случайно это было связано и с рождением философии, что выразилось, правда, значительно позже. Ульпиан в III в. писал: «Надо, чтобы те, кто берет на себя труд исполнителя права, узнали, откуда изошло имя права. Названо же оно от справедливости, ибо, как изящно определил Цельс, право есть искусство доброго и равного. Кто-то по таковой заслуге может назвать нас жрецами, ведь мы печемся (solo, «возделываю») о справедливости и признаем понятие доброго и равного, отделяя равного от неравного, различая дозволенное от недозволенного, желая сделать [людей] добро[порядочными] не только под страхом наказания, но и с помощью поощрений, содействуя, если не ошибаюсь, истинной, а не притворной философии»⁴⁷. «Содействие» здесь означает не столько базирование на этических и философских принципах, сколько их одновременную — с разных сторон — выработку.

К смыслу права относится то (Афонасин специально на это и только на это обращает внимание), что «правосудие есть неизменная и постоянная *воля предоставлять каждому его право (выделено мной. — С. Н.)*. Предписания права суть следующие: жить честно, не чинить вред другому, каждому воздавать то, что ему принадлежит. Правосудие есть познание божественных и человеческих дел, наука о справедливом и несправедливом»⁴⁸. То же по сути относится и к философии.

Как при всяком начинании, его, скажем так, разделы продумываются очень тщательно. Даются деления права: на публичное и приватное, то самое, что стало весомым правовым заделом в Западной Европе. Публичное право занято священным, приватное — естественным, правом народов и гражданским правом. Естественное право, поскольку любое право выросло из обычая и, разумеется, из авторитета, было центральным, а вот остается ли?

Но что оно такое? «Естественное право (*ius naturale*) — это то, которому природа научила все живое: ибо это право присуще не только человеческому роду, но и всем животным, которые рождаются на земле и в море, также и птицам; отсюда исходит

⁴⁶ См. об этом: Неретина С. С. Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. — М.: Голос, 2018. — С. 29–30.

⁴⁷ Дигесты Юстиниана = *Digesta Iustiniani* / Пер. с лат.; Отв. ред. Л. Л. Кофанов. — М.: Статут, 2002. URL: https://www.academia.edu/16291670/Дигесты_Юстиниана_Том_1_Книги_I_IV_2002 (дата обращения: 23.08.2023). Издание двуязычное. Я использовала латинский текст (с. 82). Перевод мой.

⁴⁸ Афонасин Е. В. Казусы римского права: учебное пособие. — Новосибирск: РИНЦ НГУ, 2014. — С. 16.

соединение мужчины и женщины, которое мы называем браком, отсюда же рождение детей, отсюда же воспитание; мы видим, что животные, даже дикие, опытни в этом праве»⁴⁹.

Именно это право сейчас стараются «оживить» представители гумаситарной науки — последователи Б. Латура, Д. Харауэй, И. Стенгерс и др. Фактически этим правом захвачен мир, словно подтверждая и мысль Гирца (менее широкую) о том, что все человеческое происходит человеком, вместе с человеком и остается с ним и после рождения, воссоздаваясь. Гвоздь рассуждения, однако, в сходстве естественного права и права народов: общим у того и другого являются именно и только человеческие права. Но это сходство породило, поначалу казалось бы, некое различие, дифференцию, которую можно толковать и толковали в духе старой родо-видовой сетки. На деле здесь — надлом, расщелина, травма, разделившая живое. Столкновение айсберга естественного права с попыткой его усечения мы «видим» воочию уже из будущего, когда о нем остались, а где-то и не осталось, воспоминания. В тот переломный момент «*jus civile* или *jus proprium* — позитивное право римского народа» пытается вобрать его в себя, как получится — *aut ex scripto, aut sine scripto*. Тогдашние, еще молодые юристы понимали, насколько оно важно.

Естественный закон как принадлежность государя

Неписаное право образуется вместе с жизнью народа и превращается или должно превратиться из неписаного обычая, самим собою действующего, которому подчиняются не задумываясь, свободно, в обычай, возникший в результате знания писаного права. Прочее живое в расчет не принималось. Свобода сама по себе — бездонное и бесосновное состояние, она и есть начало. Единственное основание свободы — тот краткий миг бытия, где еще ничего нет. Это действительно краткий миг, но он есть. В начале, когда ничего нет, нельзя не быть свободным, но цель свободы сама по себе давит ее, цель сама собой ограничивает свободу, которая, напомню, как термин впервые появилась у шумеров и предположительно означала «возвращение к матери»⁵⁰, что само по себе симптоматично — полная свобода в космосе ее лона. Цель в данном случае не оправдала средства: она принесла забвение прочего живого, оставив маску *animal* в виде разумного смертного. Неразумное — что с ним делать? Иногда, если оно совершало действия, свойственные человеку, его казнили, как ту Фалезскую свинью в 1386 г., что отгрызла руку и обглодала лицо ребенку, а чаще видели в них тягловых скотов или диких зверей. Оторванное от живого мира естественное право (т. е. свободно действующее, на основании договоренности, даже не договоров, а товарищеского соседского соглашения и долга, понятого как внутренний толчок выполнить нечто необходимо, добровольно и свободно, *debeo = dehibeo = dehabeo*) уже в законах 12 таблиц наткнулось на государственную власть, потребовавшую подчинения. (Солон ради такого подчинения уехал из Афин: закон нельзя было отменить в отсутствие законодателя, а за много лет он превращался в обычай. А 12 таблиц создавались

⁴⁹ Цит. по: Афонасин Е. В. Казусы римского права. — С. 17.

⁵⁰ Ама-ги — шумерское слово (*ama-gi*, также *ama-ar-gi*), обозначающее освобождение рабов. В буквальном переводе оно означает «возвращение к матери», поскольку бывшие рабы «вернулись к своим матерям» (то есть освободились). Предположительно, это первое письменное выражение понятия свободы. Клинописное написание *ama-gi* было принято в качестве символа несколькими либертарно-ориентированными группами. Журнал крупнейшей либертарной студенческой группы в Англии, Общества Хайека в Лондонской школе экономики, называется «Ама-ги» (англ. *Ama-gi*). Символ используется как логотип Политическим Институтом Свободы. См.: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Ама-ги> (дата обращения: 24.08.2023).

по примеру Солона...) Этот момент требует усиления: где государственная власть, там несвобода, там явление институированной силы (не случайно законы Гая называются Институциями). А позже императора, начиная с Юстиниана I, называли «единственным живым правом»⁵¹. Заставляет считаться с правом — его изначальное обозначение: воля предоставлять каждому его право жить честно, не чинить вред другому, каждому воздавать то, что ему принадлежит.

Любопытно, что есть выражение «сила власти», хотя в известном смысле это тавтология, но не говорят «сила свободы», хотя иные словари считают именно «власть» синонимом «свободы». Конечно, *ius*-право связано со справедливостью, но это еще и «суп», «похлебка», что тоже связано, оказывается, с правом. Есть выражение «*ius Verrinum*» — «Веррессова законность», и в то же время «суп из свинины» (Гай Веррес — римский юрист, казнен за многочисленные злоупотребления во время наместничества в Сицилии, слово же *verres* означает «кабан»). Сила свободы — это скорее **сила сопротивления**. И эта двойственность свободы и сопротивления заложена в краткой формуле Римской республики: *Senatus Populusque Romanus*, где народ — не аморфная масса, а народ-воин. «Мир — то начало, на которое направлен взгляд римлян. Множество в нем, *pluralitas* — от индоевропейского *pl-pl*, толпа, отсюда и *plebs*, и *populus* как возможность, как сила-*vis* или — что то же — муж-*vir* для его (вы)явления»⁵².

Концепция естественного права разводит понятия «право» и «закон». Согласно этой концепции, каждый индивид обладает высшими, постоянно действующими правами, олицетворяющими разумность, справедливость, объективный порядок ценностей или даже мудрость самого Бога. Все они не зависят от норм и принципов, установленных государством, и действуют напрямую. Для законодателя естественное право — это ориентир, к которому необходимо стремиться. Изначально неписаное естественное право знал *rex* — знающий дело (слово обычно переводят как «царь», «король», хотя оно однокоренное с *res* — «вещь, дело» и *rego* — «говорю, отвечаю»). Им пользовались — по природе, *и эту природу каждый знал*. Когда оно стало писанным, оно стало не знаемым и используемым в силу привычки, а включенным в норму закона, т. е. естественным оно осталось в силу памяти.

Бибихин считает, что защита права, его отстаивание выводит в область законодательства, которое всегда условно и — как всякая мораль — ситуационно. С этим можно согласиться, если считать, что это ситуационно. Но в таком случае можно ситуационно же считать, и что цель права *не* производит свободы, и ее (цель) можно считать точкой отсчета несвободы, не случайно законами Солона были недовольны все, и именно потому, что их цель была не освободить (нечто), а это нечто усилить. У Бибихина выражения «свобода > право» и «право > свобода» обратимы. На мой взгляд, нет: свобода действительно ведет к праву, результатом которого будет закон, но право, результируемое законом, не свобода.

Введение естественного права в приватное — это римское то ли достижение, то ли упущение, ибо это — расщепление между свободой и принуждением, чем является закон. Приватное право в целом — в ущерб публичному — и было усвоено в Западной Европе, перекраивающей его. И для осмысления этого права важны, конечно, и 12 таблиц, а затем их перелопачивание Гаем и Ульпианом, в основном Ульпианом.

⁵¹ Афонсин Е. В. Казусы римского права. — С. 11.

⁵² См. об этом: Неретина С. С., Огурцов А. П. Концепты политической культуры. — М.: ИФРАН, 2011. — С. 90.

Эней Домиций Ульпиан (170–228) здесь, конечно, главное действующее лицо, ибо именно ему принадлежит и правовая экзегеза в целом (выше цитировалось его понимание права), и определение власти принцепса исключительно как повелительной власти. Принцепс — единственное существо, которое осталось в положении естественного права. Россия естественного права не знала или не учитывала при составлении судебныхников, но законодатели, изучавшие, разумеется, римское право (в основном «Дигесты» Юстиниана, VI в.), прочли, что принцепс осуществляет повелительную власть, не будучи подчиненным закону. Это стало главным. *И в этом — возможное объяснение поддержки правителя большинством народа (меньшинство относится к тем независимо думающим, не обеспеченным законом), он (народ) как бы присоединяется к естественному праву через правителя, становясь как бы свободным.* Потому со стороны власти идет сопротивление любым освободительным правам, а законодательство устрожается. Принцепс — божественное существо, не близкое богу, а сам бог на земле. В XII в., когда на римское право обратили особое внимание, он возник как правитель с двойственной плотью: как тот, кому власть дарована Богом, и как первый среди равных «своих».

Поглощение естественного права позитивным

Эту двойственность подметил Абеляр, который устами Философа в Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином высказался так: «Сами законы, которые вы называете божественными — а именно Ветхий и Новый заветы, — некоторые выдают за естественные предначертания, которые вы называете моральными, например, любить Бога и ближнего, не прелюбодействовать, не красть, не совершать человекоубийства, а другие относят как бы к позитивному праву — то, что некоторыми приспособлено к требованию момента, например, обрезание у иудеев, крещение у вас и многие другие заветы, которые вы называете фигуральными. Римские папы или синодальные соборы ежедневно принимают новые декреты или дают индульгенции некоторым распоряжениям, с тем чтобы прежде дозволявшееся вы решили бы сделать уже непозволительным, либо наоборот, как если бы Бог дал дозволение, чтобы по их воле или решениям они делали так, чтобы стало благом или злом то, что прежде таковым не было. И их авторитет мог нанести ущерб нашему закону»⁵³. Правда, если Юстиниан I (Институции 1:2.1) различает *ius civile*, систему права отдельно взятого государства, и *ius naturale*, общее для всех людей, то у Абеяра *ius civile* преобразилось в *ius positivum*, принятое право, ибо прав в средние века было много: городские статуты, общинное право, феодальные права, королевское. Естественное право (Абеляр определяет его как усилие размышления, внутреннего обдумывания, ибо «это сам разум, который естественно присущ всем и в силу этого пребывает у всех, чтобы почитать Бога, любить родителей, наказывать злодеев, и соблюдение его необходимо всем, так как никакой заслуги без него недостаточно»⁵⁴). Естественное право оказалось тем оселком, который вызвал желание установить представительное правление, смысл которого — в перераспределении прав и в напоминании о праве народа на восстание в случае, если

⁵³ Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. — С. 565–566.

⁵⁴ Там же. С. 564.

естественные права в данном государстве попираются⁵⁵. Никколо Макиавелли в *Il principe*, неверно переводимом как «Государь», хотя перевод очевиден — «Принцепс», да и сама книга первоначально называлась «О принципатах», показал самим названием путь к такому праву — через принципат. Вовсе не случайно его интересовало время Октавиана Августа, который, став «первым среди равных», проложил путь к абсолютной личной власти через использование изначально республиканских институтов⁵⁶. Макиавелли предложил «путь наоборот»: принцепс — по своей роли проводника — может проложить дорогу не только от республики к империи или затем к абсолютистской монархии, а от монархии-тирании к республике, вводя промежуточные ступени, вроде выборов монарха — не наследственного принца, а правителя — знатока дела.

Здесь, очевидно, выражен разлом внутри социума (не говорю культуры, ибо этот термин после Амвросия Медиоланского, напомним, в средние века не употреблялся как выразитель языческой традиции) и внутри организующего социум права как такового; разлом, отделяющий свободу от несвободы и показывающий иерархию свобод. Но само основание свободы в народном естественном праве не оспаривалось и помнилось.

Как писал в своей магистерской диссертации В. В. Жулев, «свобода, равенство и братство — основные принципы революции 1789 г. — были хорошо известны средневековым крестьянам и горожанам Западной Европы. Крестьяне Нормандии, например, уже в 997 г. утверждали, что они ничем не отличаются от своих господ, а потому равны им и свободны. Все исследованные источники говорят о том, что принципы представительного правления, избирание публичных должностей, коллегиальное управление, принятие законов и обычаев согласно собственной воле, отстаивание общего блага — всё это было тем, за что боролись горожане и довольно часто крестьяне»⁵⁷, не знавшие писаных законов и, соответственно, не знавшие, что естественным правом пользуется только светский правитель.

Напомним, что речь шла о католическом мире. В православном мире в «Дигестах» Юстиниана (533 г.) основные правовые категории формулировались в терминах гражданского и канонического права. К тому же, как утверждают, «в отличие от западных стран, в Византии было очень мало книг, посвященных обычному праву»⁵⁸, но о том, что всеми этими правами пользуется базилевс, знали все. Это показывает, что к праву, особенно

⁵⁵ «Представляется, однако, что против жестокости тирана будет иметь успех действие каких-либо людей не по своему почину, а по решению общества. Во-первых, если право какого-либо множества простирается на то, чтобы выдвигать для себя царя, то не будет несправедливо, если выдвинутый этим множеством царь будет низвергнут, или его власть будет ограничена, если он тиранически злоупотребляет царской властью. Не следует считать, что такое множество несправедливо, даже если оно прежде возвысило его над собой навечно; ведь он сам заслужил это, ведя себя нечестно в управлении множеством, поэтому договор с ним подданными не соблюдается» (Фома Аквинский. О правлении государей. URL: <https://studfile.net/preview/8355057/> (дата обращения: 23.08.2023)).

⁵⁶ Афонасин приводит в «Казусах римского права» (с. 8) его высказывание о себе, воистину казуистичное: «После этого (восстановления государства) я превзошел всех остальных личным авторитетом, однако получил не большей власти, нежели мои коллеги по магистратуре».

⁵⁷ Жулев В. В. Формирование концепции светской политической власти в интеллектуальной среде позднего средневековья. М., РГГУ, 2022. — С. 63. Жулев также отмечает, что «исследователи фиксируют с XII в. рост числа крестьянских восстаний, имевших политические требования. Уикхем К. Средневековая Европа: От падения Рима до Реформации / Пер. с англ. М. Десятовой. — М.: Альпина нон-фикшн, 2019. — С. 390–391». См. также: Жулев В. В. Свобода, равенство и братство средневековых крестьян // Vox. Философский журнал. — 2022. № 37. — С. 63–72.

⁵⁸ Афонасин Е. В. Казусы римского права. — С.10.

наследникам Третьего Рима, надо относиться с особой осторожностью, к чему мы вообще-то сызмальства приучены, ибо оно может отворачиваться от гражданина. Например, естественное право, прилепившееся только к первому лицу государства, к которому жаждет прилепиться не знающее, но желающее такой свободы большинство людей, создавая напряженность в собственной среде. Надо помнить к тому же, что «императоры никогда не называли себя царями и не претендовали на наследственную власть. Не в последнюю очередь в этом проявлялась нелюбовь римлян к древним изгнанным “царям”»⁵⁹. Стремление к высшему, к земному известному высшему должностному лицу, как к свету, — это своего рода светский «теозис». Так что «правовое государство» может стать и игриво-маскарадным. К идее деструкции, скорее всего, надо отнести не только как к теоретической, здесь дело не в перестройке, а в расчистке оснований при виде разверзающейся пропасти.

В книге Е. В. Афонасина и А. Б. Дидикина (содружество философа и юриста) «Философия права» (это тоже учебное пособие, очень серьезное учебное пособие, в котором рассматриваются современные *малоизученные* философско-правовые концепции)⁶⁰, помимо «истоков и базовых проблем современной философии права», рассматриваются «формирование аналитической традиции в философии права», «”чистая теория права” (нормативизм) Г. Кельзена», «правовой неопозитивизм Г. Харта», «философия естественного права в XX веке», «философия права Р. Дворкина и современный конституционализм», а также «правовой реализм». Разумеется, нас здесь интересует тема естественного права в XX в., которое по-разному толкуется в аналитической и континентальной философиях. В последней это прежде всего моральная и ценностная основа жизнедеятельности человека, выводимая или из божественного порядка, или саморазвития абсолютного духа, априорных нормативных идей, экзистенции, языка и пр.⁶¹ В аналитической философии во второй половине XX в. ведущим становится «возникновение новых форм правового натурализма» как «реакция на теоретические и методологические установки юридического неопозитивизма» (Харт и его последователи)⁶². Это противостояние поставило вопрос о разграничении стандартов поведения: для позитивизма важны социальные факты как условие правоприменения, а в натурализме («концептуальном натурализме») — моральное содержание нормативного поведения. Главное, однако, в том, что естественное право (по крайней мере, в одной из концепций — Л. Фуллера) «становится внутренним элементом позитивной правовой системы, оно характеризует разумность в правовом порядке и внешне проявляется в правовых принципах и процедурах»⁶³.

Неясно только, почему «становится»? Эта неясность как раз и обнаруживает человеческую забывчивость. Здесь бы и работать неупомянутому Средневековью, ибо именно в Средневековье (Петр Абеляр) естественное право определяется как «то, что нужно исполнять через труд», т. е. через усилие размышления, внутреннего обдумывания, ибо «это сам разум, который естественно присущ всем и в силу этого пребывает у всех, чтобы почитать Бога, любить родителей, наказывать злодеев, и соблюдение его необходимо всем,

⁵⁹ Афонасин Е. В. Казусы римского права. — С. 8.

⁶⁰ Афонасин Е. В., Дидикин А. Б. Философия права. Учебное пособие. — Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2006. — С. 4.

⁶¹ См.: Там же. С. 32.

⁶² Там же. С. 33.

⁶³ Афонасин Е. В., Дидикин А. Б. Философия права. — С. 36.

так как никакой заслуги без него недостаточно»⁶⁴. Представлять естественное право как «совокупность основных практических принципов, которые определяют основные формы человеческого процветания в качестве благ, полученных и реализованных», более того, перечислять эти основные блага, на достижение которых направляется человек (Дж. Финнис)⁶⁵, это значит мимикрировать под естественное право, которое (на самом — забытом — деле) уже есть именно как право каждого живого, данного ему при рождении. Собственно, в этом и фишка: есть право и право, одно уже есть (иначе оно не называлось бы естественным, прирожденным), а другое — позитивное — создается. И поскольку семь благ, перечисленных Финнисом, самоочевидны (жизнь, знание, игра, эстетический опыт, социальность, практическая рациональность и религия, человек), то это требует не инструментов для обеспечения ими людей, а их уже использования. Это решается не теоретически и даже не практически, это должно уже быть. Здесь и возникают ножницы между теорией и, условно говоря, бытием. И опять же, именно на эти ножницы обратил внимание Абельяр: «Когда нужно с кем-то жить, мы обязаны придерживаться для себя как тех установлений, о которых мы сказали, так и естественного права»⁶⁶. Но уже и магистр Петр сомневается. Он задает себе вопрос: в принципе, достаточен ли естественный закон для спасения людей без внешних воздействий⁶⁷. Это значит, что, хотя он и иже с ним и были знакомы с римским правом, правда, со времени Ульпиана измененным несколько раз, естественного права именно как *естественного*, по которому живо все живое, уже не существовало.

Не слишком ясно, почему к теоретикам естественного права авторы книги причислили Дж. Ролза, которого называют современным Кантом на основании того, что, как и Кант, он опирается на разум, не любит утилитаризм и возродил в теории права концепцию категорического императива, разве что на основании идеи общественного договора. Правда, это не соседская обусловленность жизни, становящаяся обычаем, а опутывание себя обязательствами, принятыми на основании разума для построения некоей идеальной жизни. Из всего сказанного о Ролзе мне лично импонирует одно: «Нельзя быть одновременно нравственным человеком и законопослушным гражданином несправедливого государства»⁶⁸.

Концепция естественного права, реально — человеческой свободы на собственную жизнь и смерть, на любовь — исчезла даже вербально. Человек оказался окутан разнообразием позитивных прав, разобраться в которых можно только с помощью посредника-юриста, ибо сколько ни рассуждай Ролз о праве народов как совокупности отдельных людей, как приоритетном праве вместо прав наций или государств, сколько ни толкуй о справедливости как честности, сколько ни пиши портрет политика, смотрящего в будущее, не подверженного влияниям текущего момента, это означает — предаться утопическому мышлению. Разум — один у всех, но не на всех, он разный у каждого, и он вряд ли создаст один на всех общественный идеал, даже если отгородится от сопутствующих ему жизненных обстоятельств «занавесом неведения».

⁶⁴ Петр Абельяр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. — С. 564.

⁶⁵ Афонасин Е. В., Дидикин А. Б. Философия права. — С. 37.

⁶⁶ Петр Абельяр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. — С. 564.

⁶⁷ Там же. С. 501.

⁶⁸ Афонасин Е. В., Дидикин А. Б. Философия права. — С. 40.

Очевидно, что какой-то прочной теории естественного права нет, хотя ею озабочены многие философы и правоведы. И определения, столь точного и прозрачного, как в период формирования права и собирания его в кодексы, когда юристы обращались к нему как к неписаному закону природы, тоже нет. Зато понятен оживившийся интерес к идее Дж. Остина (1790–1859), получившей именование императивного или повелительного, командного права. Впервые на русский язык переведена его книга «Определение области юриспруденции. Часть 1. О пользе юриспруденции» (СПб.: Алетейя, 2022). Появилось несколько статей и даже защищена диссертация на соискание степени кандидата юридических наук⁶⁹. Право, по Остину, это сумма приказов, Афонасин и Дидикин сказали даже «принудительных приказов», поскольку такие повеления (commands) предполагают «возможность “произвести взыскание” или осуществить иное наказание в случае неисполнения» его приказа⁷⁰. Целью Остина было создание науки о том, «что есть право (опирающееся на право, каким оно обязательно является, а не на право, каким оно должно быть)»⁷¹. Юриспруденция оказывается наукой о праве позитивном. Причем таком праве, какое суверен устанавливает для подданных. Поневоле вспомнишь К. Леви-Стросса, который в «Мифологиках» описывал туземную антропологию в категориях органических потоков и материальных кодировок так, что наша антропология, по словам Э. Вивейруша де Кастру, выглядит «унылой юриспруденцией или теологией (вспомним о правах и обязанностях, правилах и принципах, категориях и «юридических лицах»)»⁷². Поэтому по-прежнему является насущной идея Леви-Стросса о неприрученной мысли, о возможности другого направления мысли, которое пока нами невысказано. Вопрос, поставленный Гирцем в 1970-е гг., о том, что такое человек, подвергший сомнению универсальный ответ на него вроде «разумного смертного живого существа», который Петров включил в универсально-понятийный (европейский) код, антропологами XXI столетия ставится с новой силой. «Отклонить вопрос «что такое (собственно) Человек?» — вовсе не то же самое, что утверждать, будто «Человек» не имеет сущности, что его существование предшествует его сущности, что бытие Человека — это свобода и недетерминированность. Стоит заметить, что вопрос «что такое Человек?» по более чем очевидным историческим причинам стал вопросом, на который невозможно ответить без притворства, то есть, иными словами, не повторяя постоянно, что собственное свойство Человека — не иметь ничего собственного»⁷³. Так что вопрос о естественном праве остается открытым.

⁶⁹ См., например: Кропанев В. Г. Концепция суверена в правовой парадигме Дж. Остина // Теория права и межгосударственных отношений. — 2021. Т. 2. № 7. — С. 209–216; *его же*. Определение суверена: сравнительный анализ концепций Дж. Остина и К. Шмитта // *Advances in Law Studies*. — 2021. Т. 9. № 4. — С. 6–10; Корженяк А. М., Михайлов А. М. Критика Уильямом Джетро Брауном теории права Джона Остина как этап развития юридического позитивизма // Пробелы в российском законодательстве. — 2021. Т. 14. № 6. — С. 60–65.

Иванов А. Е. Правовая теория Джона Остина. Позитивная мораль: естественный продукт человеческой жизни: автореф. дис. канд. юрид. наук. — М.: 2023.

⁷⁰ Афонасин Е. В., Дидикин А. Б. Философия права. — С. 11.

⁷¹ Корженяк А. М., Зройчикова А. П. К первой публикации классического труда Джона Остина «Определение области юриспруденции»: вступительная статья переводчиков. URL: <https://www.litres.ru/book/dzhon-ostin/opredelenie-oblasti-urisprudencii-chast-1-o-polze-izucheniya-u-68731005/chitat-onlayn/> (дата обращения: 23.08.2023).

⁷² Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ad Marginem Пресс, 2017. — С. 39.

⁷³ Там же. С. 20.

Литература

1. Аврелий Августин. О диалектике // Вох. Философский журнал. — 2016. № 20. — С. 25–42. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox20/Vox20-AugustinA.pdf> (дата обращения: 23.08.2023).
2. Афонасин Е. В. Казусы римского права: учебное пособие. — Новосибирск: РИНЦ НГУ, 2014. — 216 с.
3. Афонасин Е. В., Дидикин А. Б. Философия права. Учебное пособие. — Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2006. — 92 с.
4. Бибахин В. В. Введение в философию права. — М.: ИФРАН, 2005. — 345 с.
5. Верстин И. С. Этнологическая концепция социальной первобытности Л. Леви-Брюля и итоги ее обсуждения // Вестник РЭУ. — 2013. № 8. — С. 56–62.
6. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ad Marginem Пресс, 2017. — 200 с.
7. Гете И. В. Избранные сочинения по естествознанию. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — 553 с. URL: https://interesi.files.wordpress.com/2011/03/goethe_trudi.pdf (дата обращения: 23.08.2023).
8. Гефтер М. Я. Смерть — гибель — убийство. URL: <https://gefter.ru/archive/915> (дата обращения: 23.08.2023).
9. Гирц К. Интерпретация культур. — М.: РОССПЭН, 2004. — 560 с.
10. Дигесты Юстиниана = Digesta Iustiniani / Перев. с лат.; Отв. ред. Л. Л. Кофанов. — М.: Статут, 2002. — 584 с. URL: https://www.academia.edu/16291670/Дигесты_Юстиниана_Том_1_Книги_I_IV_2002 (дата обращения: 23.08.2023).
11. Драглина-Черная. Е. Г. «Слово к внешнему» или «диалог с безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» // Модели рассуждения — 1: Логика и аргументация. — Калининград: Изд-во Российского университета им. И. Канта, 2007.
12. Жулев В. В. Свобода, равенство и братство средневековых крестьян // Вох. Философский журнал. — 2022. № 37. — С. 63–72. URL: https://vox-journal.org/content/Vox%2037/Vox37_8_Жулев.pdf (дата обращения: 23.08.2023).
13. Записки князя С. П. Трубецкого: издание его дочери. — СПб.: Сириус, 1906. — 210 с.
14. Иванов А. Е. Правовая теория Джона Остина. Позитивная мораль: естественный продукт человеческой жизни: автореф. дис. канд. юрид. наук. — М.: 2023. — 39 с.
15. Корженяк А. М., Зройчикова А. П. К первой публикации классического труда Джона Остина «Определение области юриспруденции»: вступительная статья переводчиков. URL: <https://www.litres.ru/book/dzhon-ostin/opredelenie-oblasti-urisprudencii-chast-1-o-polze-izucheniya-u-68731005/chitat-onlayn/> (дата обращения: 23.08.2023).
16. Корженяк А. М., Михайлов А. М. Критика Уильямом Джетро Брауном теории права Джона Остина как этап развития юридического позитивизма // Пробелы в российском законодательстве. — 2021. Т. 14. № 6. — С. 60–65.

17. Кропанев В. Г. Концепция суверена в правовой парадигме Дж. Остина // Теория права и межгосударственных отношений. — 2021. Т. 2. № 7. — С. 209–216.
18. Кропанев В. Г. Определение суверена: сравнительный анализ концепций Дж. Остина и К. Шмитта // *Advances in Law Studies*. — 2021. Т. 9. № 4. — С. 6–10.
19. Неретина С. С. Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. — М.: Голос, 2018. — 512 с.
20. Неретина С. С., Огурцов А. П. Концепты политической культуры. — М.: ИФРАН, 2011. — 280 с.
21. Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абеляр. Тео-логические трактаты. — М.: Канон+, 2010. — С. 484–606.
22. Петр Абеляр. Тео-логические трактаты. — М.: Голос, 2010. — 640 с.
23. Петров М. К. Язык, знак, культура. — М.: URSS, 2004. — 328 с.
24. Подорога Б. В. Перипетии симпозиуса: размышления об одном понятии из книги Д. Харауэй «Оставаясь со смутой. Заводить сородичей в хтулуцене» // *Vox. Философский журнал*. — 2021. № 35. — С. 151–162. URL: https://vox-journal.org/content/Vox%2035/Vox35_11_Б.%20Подорога.pdf (дата обращения: 23.08.2023).
25. Порус В. Н. <Конец субъекта> или пострелигиозная культура? // *Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления*. — СПб.: РХГИ, 1999. — С. 93–113.
26. *Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления*. — СПб.: РХГИ, 1999. — 402 с.
27. Уикхем К. Средневековая Европа: От падения Рима до Реформации / Перев. с англ. М. Десятовой. — М.: Альпина нон-фикшн, 2019. — 536 с.
28. Фома Аквинский. О правлении государей. URL: <https://studfile.net/preview/8355057/> (дата обращения: 23.08.2023).
29. Харауэй Д. Оставаясь со смутой. Заводить сородичей в хтулуцене. — Пермь: Hyle Press, 2020. — 340 с.
30. Харт Г. Л. А. Понятие права / Перев. с англ. Е. В. Афонасина, С. В. Моисеева. — СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2007. — 302 с.
31. Ясперс К. Куда движется ФРГ? — М.: Международные отношения, 1969. — 224 с.
32. *Hegels theologischen Jugendschriften*. — Tübingen: J.C. B. Mohr, 1907. — 405 S.
33. *Sancti Ambrosii Commentaria in epistolam Pauli ad Colossenses* // MPL. Т. XVIII.

References

1. Afonasin E. V. *Kasusy rimskogo prava: uchebnoye posobie* [Cases of Roman law: Study Guide]. Novosibirsk: Novosibirskij gosudarstvennyi universitet, 2014. 216 p. (In Russian.)
2. Afonasin E. V., Didikin A. B. *Filosofia prava. Uchebnoye posobie* [Philosophy of Law, Study Guide]. Novosibirsk: Novosibirskij gosudarstvennyj universitet, 2006. 92 p. (In Russian.)

3. Aurelius Augustinus. *O dialektike* [De dialectica], trans. by S. S. Neretina. Vox. Philosophical journal, 2016, no. 20, pp. 25–42. URL: [<https://vox-journal.org/content/Vox20/Vox20-AugustinA.pdf>, accessed on 23.08.2023]. (In Russian.)
4. Bibikhin V. V. *Vvedenie v filosofiyu prava* [Introduction to the Philosophy of Law]. Moscow: IFRAN, 2005. 345 p. (In Russian.)
5. *Digesty Justiniana* [Digesta Justiniani], trans. from Latin, ed. by L. L. Kofanov. Moscow: Statut, 2002. 584 p. URL: [https://www.academia.edu/16291670/Дигесты_Юстиниана_Том_1_Книги_I_IV_2002, accessed on 23.08.2023]. (In Russian.)
6. Dragalina-Chernaya. E. G. “«Slovo k vnemlyushchemu» ili «dialog s bezumcem»? Logika i ritorika «Proslogiona»” [“A word to the one who listens” or “dialogue with a madman”? Logic and rhetoric of "Proslogion"], in: *Modeli rassuzhdeniya — 1: Logika i argumentaciya* [Models of Reasoning — 1: Logic and Argumentation]. Kaliningrad: Izd-vo Rossijskogo universiteta im. I. Kanta, 2007. (In Russian.)
7. Geertz K. *Interpretatsiya kultur* [The interpretation of cultures]. Moscow: ROSSPEN, 2004. 560 p. (In Russian.)
8. Gefter M. Ja. *Smert' — gibel' — ubijstvo* [Death — doom — murder]. URL: [<https://gefter.ru/archive/915>, accessed on 23.08.2023]. (In Russian.)
9. Goethe J. W. *Izbrannye sochineniya po estestvoznaniyu* [Selected writings in natural science]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1957. 553 p. URL: [https://interesi.files.wordpress.com/2011/03/goethe_trudi.pdf, accessed on 23.08.2023]. (In Russian.)
10. Haraway D. *Ostavayas' so smutoi. Zavodit' sorodichei v khtulutsene* [Staying in the Trouble. Making Kin in the Chthulucene]. Perm: Hyle Press, 2020. 340 p. (In Russian.)
11. Hart H. L. A. *Poniatie prava* [The Concept of Law], trans. from English by E. V. Afonasin, S. V. Moiseev. St. Petersburg: Izdatel'stvo sankt-peterburgskogo universiteta, 2007. 302 p. (In Russian.)
12. Hegels theologischen Jugendschriften. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1907. 405 S. (In German.)
13. Ivanov A. E. *Pravovaya teoriya Dzhona Ostina. Pozitivnaya moral': estestvennyy product chelovecheskoy zhizni* [John Austin's legal theory. Positive Morality: A Natural Product of Human Life]. Avtoreferat na soiskanie stepeni kandidata juridicheskikh nauk. Moscow, 2023. 39 p. (In Russian.)
14. Jaspers K. *Kuda dvizhetsia FRG?* [Where is Germany headed?]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1969. 224 p. (In Russian.)
15. Korzhenyak A. M., Mikhailov A. M. *Kritika Uil'yamom Dzhetro Braunom teorii prava Dzhona Ostina kak etap razvitiya iuridicheskogo pozitivizma* [William Jethro Brown's criticism of John Austin's theory of law as a stage in the development of legal positivism]. Gaps in Russian legislation, 2021, vol. 14, no. 6, pp. 60–65. (In Russian.)
16. Korzhenyak A. M., Zrojchikova A. P. *K pervoy publikatsii klassicheskogo truda Dzhona Ostina «Opredelenie oblasti jurisprudentsii»: vstupitel'naya stat'ya perevodchikov* [To the first publication of John Austin's classic work "Defining the Field of Jurisprudence": an introductory article by translators]. URL: [<https://www.litres.ru/book/dzhon-ostin/opredelenie->

[oblasti-urisprudencii-chast-1-o-polze-izucheniya-u-68731005/chitat-onlayn/](#), accessed on 23.08.2023]. (In Russian.)

17. Kropanev V. G. *Kontseptsiya suverena v pravovoy paradigme J. Ostina* [The Concept of the Sovereign in the Legal Paradigm of J. Austin]. Theory of law and interstate relations, 2021, vol. 2, no. 7, pp. 209–216. (In Russian.)

18. Kropanev V. G. *Opredelenie suverena: sravnitel'nyi analiz kontseptsij Dzh. Ostina i K. Shmitta* [Definition of the sovereign: comparative analysis of the concepts of J. Austin and K. Schmitt]. Advances in Law Studies, 2021, vol. 9, no. 4, pp. 6–10. (In Russian.)

19. Neretina S. S. *Pausa sozertsaniya. Istoriya: arkhaisty i novatory* [Pause of contemplation. History: archaists and innovators]. Moscow: Golos, 2018. 512 p. (In Russian.)

20. Neretina S. S., Ogurtsov A. P. *Kontsepty politicheskoy kul'tury* [Concepts of political culture]. Moscow: IFRAN, 2011. 280 p. (In Russian.)

21. Petrov M. K. *Iazyk, znak, kultura* [Language, Sign, Culture]. Moscow: URSS, 2004. 328 p. (In Russian.)

22. Petrus Abaelardus. “Dialog mezhdru Filosofom, Iudeem i Hristianinom” [Dialogue between Philosopher, Jew and Christian], in: Petrus Abaelardus, *Teo-logicheskie traktaty* [Theological treatises]. Moscow: Kanon+, 2010, pp. 484–606. (In Russian.)

23. Petrus Abaelardus. *Teologicheskie tractaty* [Theological treatises]. Moscow: Golos, 2010. 640 p. (In Russian.)

24. Podoroga B. V. *Peripetii sympoezisa: razmyshleniya ob odnom ponyatii iz knigi D.Kharauei “Staying in the Trouble. Making Kin in the Chthulucene”* [Twists and turns of sympoiesis: reflections on the one notion from Donna Haraway’s book "Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene"]. Vox. Philosophical journal, 2021, no. 35, pp. 151–162. URL: [https://vox-journal.org/content/Vox%2035/Vox35_11_B.%20Подорога.pdf], accessed on 23.08.2023]. (In Russian.)

25. Porus V. N. “<Konets sub”iekta> ili postreligioznaya kultura” [End of the subject or post-religious culture?], in: *Razum I ekzistentsiya. Analiz nauchnykh i vnenauchnykh form myshleniya* [Reason and existence: Analysis of scientific and non-scientific forms of thinking]. St. Petersburg: RKhGI, 1999, pp. 93–113. (In Russian.)

26. *Razum I ekzistentsiya. Analiz nauchnykh i vnenauchnykh form myshleniya* [Reason and Existence: Analysis of scientific and non-scientific forms of thinking]. St. Petersburg: RKhGI, 1999. 402 p. (In Russian.)

27. Sancti Ambrosii Commentaria in epistolam Pauli ad Colossenses // MPL. T. XVIII. (In Latin.)

28. Thomas Aquinas. *O pravlenii gosudarei* [De regimine principum ad regem Cypri]. URL: [<https://studfile.net/preview/8355057/>], accessed on 23.08.2023]. (In Russian.)

29. Verstin I. S. *Etnologicheskaya kontseptsiya sotsial'noy pervobytnosti L. Levi-Brul'a i itogi ejo obsuzhdeniya* [Ethnological concept of social primitiveness by L. Lévy-Bruhl and the results of its discussion]. Vestnik PEU, 2013, no. 8, pp. 56–62. (In Russian.)

30. Viveirush de Castru E. *Kannibal'skiye metafiziki. Rubezhi poststrukturnoy antropologii* [Cannibal Metaphysics. For a post-structural Anthropology]. Moscow: Ad Marginem Press, 2017. 200 p. (In Russian.)

31. Wickham K. *Srednevekovaya Evropa: ot padeniya Rima do Reformatsii* [Medieval Europe: from the Fall of Rome to the Reformation], trans. from English by M. Desyatova. Moscow: Al'pina non-fiction, 2019. 653 p. (In Russian.)
32. *Zapiski knyazya S. P. Trubetskogo: izdanie ego docheri* [Notes by Prince S. P. Trubetskoy: his daughter's edition]. St. Petersburg: Sirius, 1906. 210 p. (In Russian.)
33. Zhulev V. V. *Svoboda, ravenstvo i bratstvo srednevekovykh krestiyan* [Liberty, equality and fraternity of medieval peasants]. *Vox. Philosophical journal*, 2022, no. 37, pp. 63–72. URL: [https://vox-journal.org/content/Vox%2037/Vox37_8_Жулев.pdf, accessed on 23.08.2023]. (In Russian.)

Culture as a trauma. Following in the footsteps of some anthropological and legal versions

Neretina S. S.,

DPhi, Institute of Philosophy of Russian Academy of Science,
Chief Scientific Researcher, Professor, Chief editor of journal “Vox”,
abaelardus@mail.ru

Abstract: Based on the anthropological idea of K. Geertz, M. K. Petrov, E. V. de Castro, the work reflects on what it means to be a man at a time when the Homo sapiens project itself is subject to global revision. The resolution of the paradox that the mind of a finite, doomed to death person provides him with immortality through the works of culture, and nature, which gives life and life support, leads to death, leads to the question of whether being a person in culture is a distinctive feature of a person who naturally possesses internal coding, concentrating in itself the signs of everything organic, living and socio-cultural. Culture is present at the beginning of the formation of a person, entering into its composition, and the mind, which was defined as one of the forms of consciousness, turns out to be an organized system of predispositions, which finds its expression in certain actions and certain things. Since culture defines a person from the very beginning, it is initially (internally) traumatized by the connection with nothing that influences its formation. Hence, the question of the natural right of man becomes of great importance.

Keywords: culture, power, surgeon, trauma, mind, social coding, Geertz, Petrov, Gefer, life, death.