

Дмитрий Герасимов

Непостижимое

К христианским истокам

Дмитрий Герасимов

**Непостижимое.
К христианским истокам**

«Издательские решения»

Герасимов Д.

Непостижимое. К христианским истокам / Д. Герасимов —
«Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-831724-8

Сборник философских статей, посвященных исследованию роли
Непостижимого в познании — от Сократа до христианской гносеологии.

ISBN 978-5-44-831724-8

© Герасимов Д.
© Издательские решения

Содержание

Несостоявшаяся дискуссия	6
Разум и непостижимое	9
Конец ознакомительного фрагмента.	14

Непостижимое К христианским истокам

Дмитрий Герасимов

© Дмитрий Герасимов, 2019

ISBN 978-5-4483-1724-8

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Несостоявшаяся дискуссия (Против А. Эйнштейна и Р. Тагора)

Популярная в школьных кругах беседа А. Эйнштейна с Р. Тагором («О природе реальности»)¹, посвященная вопросу о том, существуют ли истины независимо от человеческого разума (обладают ли они статусом объективности) или нет, представляет несомненный интерес, поскольку, выходя за рамки теории познания, затрагивает общие мировоззренческие вопросы.

Однако уже при первом приближении к тексту беседы выясняется немаловажная деталь, способная в дальнейшем пролить свет на все ее содержание: а именно, что, по существу, о философской дискуссии в собственном смысле слова в данном случае говорить не приходится. Есть только две позиции, которые последовательно излагаются (причем с явным перевесом в сторону Р. Тагора), без какого-либо разбора альтернативных точек зрения, что наводит на мысль о *догматическом* изложении отстаиваемых позиций. А значит, и предполагаемые решения – исход данной беседы, тоже оказываются заранее предreshенными. Таких решений собственно два (по числу представленных позиций), и их А. Эйнштейн удачно формулирует уже в самом начале беседы: «Существуют две различные концепции относительно природы Вселенной: 1. Мир как единое целое, зависящее от человека, и 2. мир как реальность, независимая от человеческого разума». Соответственно первая концепция отстаивается Р. Тагором, вторая – А. Эйнштейном.

Тем не менее, не собираясь связывать себя предложенной альтернативой как исчерпывающей возможные решения, зададимся критическим вопросом, насколько вообще предложенные концепции противоречат друг другу, формируя два универсума возможных представлений о реальности, и не получится ли в итоге, что общего и схожего у них окажется даже больше, чем различного и взаимоисключающего, поскольку уже сама форма утверждений (или выражений), в которых высказываются обе концепции, недвусмысленно указывает на их принципиальное родство, подталкивая к утверждению *одной единственной* точки зрения?

Ведь и в первом и во втором случае субъектом выражения является «мир», тогда как «человек» (разум, сознание) исполняет в нем функцию предикации. И в том и в другом случае именно «мир» выступает в качестве некой абсолютной исходной данности и достоверности, в отношении которой «привязывается» наша познавательная способность (в духе «интенциональности» сознания). И у А. Эйнштейна и у Р. Тагора познавательная ситуация представлена таким образом, как если бы человек (субъект) выглядывал из своей скорлупы на непоколебимую тотальность мира, включающую в себя в том числе и самого познающего. Иными словами, обе концепции неявно исходят из предположения *онтологической зависимости* человека от мира, вообще предикативности человеческого бытия. И тем самым в них с самого начала имплицитно задается гносеологический объективизм. В силу невыявленности онтологических (метафизических) предпосылок обе концепции могут быть охарактеризованы как *наивный реализм*. Но если для ученого (А. Эйнштейна) наивный реализм вполне естественен и не требует специального обсуждения, то с Р. Тагором дело обстоит несколько сложнее.

В чем выражается «наивность» Р. Тагора? Прежде всего в том, что он, как и А. Эйнштейн, полагает мир «постижимым до конца» (потенциально), т.е. отстаивает рационалистический принцип тождества мышления и бытия (или в терминах индийской философии – тождество Атмана-Брахмана), пусть и в иной трактовке самого познания. В связи с этим он, как и А. Эйнштейн, никак не «вычленяет» реальности субъекта из объективной реальности мира.

¹ Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. IV. М.: Наука, 1967. С. 130—133.

И, кажется, совсем не допускает, что условием познания является субъект как *особое бытие*, независимое от существования мира. Для него субъект, по сути, есть такой же объект в ряду других объектов, ибо на вопрос А. Эйнштейна: «Вы верите в бога, изолированного от мира?», он отвечает: «Не изолированного» (таким образом, отстаивая пантеизм, вообще *монистический имманентизм*). А если «бог» не изолирован от мира, то тем более и человек, разум, сознание.

Вследствие же гносеологической утраты субъекта Р. Тагор, как и А. Эйнштейн, утрачивает, наконец, и самого человека как уникальное бытие (это вообще один из самых заметных признаков гносеологического объективизма, начиная с Парменида и Платона): ценность (как и значимость) конкретной человеческой личности целиком определяется ее соотносительностью с неким «универсальным человеком», т.е. абстрактно-всеобщим разумом (а равно включенной в него или подчиненной ему чувственностью), действующим *независимо* от каждого конкретного человека. В этой связи Р. Тагор даже прямо подражает А. Эйнштейну, для которого *объективирующую* функцию абстрактно-всеобщего разума (по сути, кантовского «трансцендентального субъекта») исполняют сами истины, *независимые* от человека, т.е. истины, принадлежащие «объективной реальности мира»; Р. Тагор говорит: «В науке мы подчиняемся дисциплине, отбрасываем все ограничения, налагаемые нашим личным разумом, и таким образом приходим к постижению истины, воплощенной в разуме Универсального Человека» (с большой буквы, в то время как «бог» – с маленькой, что, несомненно, соотносится с определенным типом религиозности у Р. Тагора).

Основываясь на вышеизложенных соображениях, необходимо специально отметить, что Р. Тагор в данном диалоге некорректно использует понятие человеческой *личности* для обоснования своих воззрений. Личность как понятие, по крайней мере, в рамках европейской традиции, есть прежде всего категория *нравственная*. Нравственность же предполагает самобытность человека, его независимость от мира, поэтому и говорить о личности в рамках концепции Р. Тагора нельзя. Можно говорить о родовом индивиде или уникальном субъекте. То же в отношении концепции А. Эйнштейна. В итоге, «утрата человека» (через утрату или нравственную непроявленность личности) прямо приводит к аморализму. Последний с наибольшей силой представлен в «философском индивидуализме» А. Эйнштейна и Р. Тагора. Не случайно беседа завершается утверждением Р. Тагора, которое может быть высечено на «скрижалях» нравственно безразличного «реализма»: «Моя религия заключается в познании Вечного Человека, Универсального человеческого духа, *в моем собственном существе* (курсив мой. – Д.Г.)».

Получается истина *во мне*... Правда, на поверку оказывается, что и меня, моего «Я» тоже *нет*, ибо, соединяясь с «универсальным человеком», я «погружаюсь в бесконечность», имперсоналистически растворяясь в «другом» (так иррационализм раскрывает себя в качестве оборотной стороны рационализма) ... Что закономерно, ведь помыслить *один* субъект значит превратить его в объект...

В целом, опираясь на традиционную индийскую философию можно заключить, что наилучшим обоснованием тагоровских тезисов могло бы служить древнее брахманистское учение о Пуруше – первочеловеке, прародителе всех существующих миров, ибо и в самом деле кто еще мог бы быть «вечным человеком» Р. Тагора, как только не тот самый Пуруша (или его символический аналог) – персонифицированный образ вселенной, вобравший в себя «объективный и субъективный аспекты реальности»? Ясно, что появление этого антропоморфного героя древних жреческих песен нарушает оптимистический взгляд на Р. Тагора как правоверного кантианца... Тем не менее, ведическая «архаика» Р. Тагора удивительным образом коррелирует с «наивным реализмом» А. Эйнштейна.

Что же до «противоречия» двух концепций относительно статуса наших истин, то нетрудно убедиться, что, будучи по существу выражением одной гносеологической (и онтологической) установки, они потому и не вступают в серьезное противоречие друг с другом.

В самом деле, разве А. Эйнштейн не согласился бы с тезисом Р. Тагора о том, что «наш мир относителен, его реальность зависит от нашего сознания» (подразумевая при этом относительность наших знаний о мире, в которых этот мир дан)? И разве, напротив, не согласился бы Р. Тагор с «противоположным» тезисом А. Эйнштейна о том, что «истина справедлива независимо от человечества» (подразумевая при этом абсолютную истину – Брахму)? Очевидно, что противоречие здесь скорее терминологическое или возникающее в силу неправильной постановки проблемы. Примечательно, что оба оппонента в конечном счете склоняются к признанию, что их позиции определяются только фактом *веры*, т.е. не рациональным мировоззрением, что служит лишним подтверждением неосознанности метафизических оснований представленных «концепций», а следовательно, и невозможности философского обсуждения интересующих проблем в рамках данного обсуждения.

Очевидно, что для того, чтобы философская дискуссия все же состоялась, прославленным оппонентам не достаёт предварительного ответа на более фундаментальный вопрос – вопрос *о зависимости* самого человека (его познавательных способностей) *от мира*, ибо от признания (или непризнания) особого статуса человеческой реальности (как «субъективности») зависит в конечном счете и решение вопроса о «природе реальности». Поскольку наши оппоненты даже не пытаются двинуться в этом направлении (для них данной проблемы, по-видимому, не существует, хотя *implicite* она определяет их позиции), постольку в рамках данной беседы не существует и собственно философского «предмета» для обсуждения.

1998

Разум и непостижимое *О демонах правосознания*²

Благодаря разуму сохраняется человеческое присутствие в мире, однако разумом не исчерпывается человеческое бытие, границы которого шире границ мышления, разума и самого мира. Если разум есть *бытие-в-мире*, и мир есть мышление, выражающее собой необходимость, которая есть необходимость мира и бытия, то уже одним этим они предполагают противоположное им непознаваемое, выходящее далеко за пределы мира, но вместе с тем совпадающее с бытием человека. Сама *познавательная способность разума обусловлена исходной функцией онтологического опосредования человеческого бытия-в-мире, обладающего фундаментальной неопределенностью и непостижимостью в качестве специфической особенности собственно человеческого* (в отличие от нечеловеческого). Последнее и есть то, что есть *нравственное*, определяющее достоинство человека *как духа, не сводимого к бытию в мире*. Нравственное (как духовное) потому есть нравственное, что оно, будучи человеческим, *не сводимо к бытию-в-мире и не исчерпывается мышлением*. Полная познаваемость (рационализация) человеческого бытия означала бы устранение нравственного.

При этом нерационализируемое присутствие человека в мире непосредственно выражается в чувственности, в которой только и посредством которой несводимый к миру дух обнаруживает себя в мире как несовпадающее с разумом, но одновременно пребывающее в мире. Именно чувственность являет в себе *противоречивое соотношение бытия-в-мире и человеческой несводимости к миру*, в самой себе устанавливая связь между ними, одновременно показывая и снимая это противоречие. Не случайно, один из самых глубоких русских мыслителей В. С. Соловьев подчеркивал определяющее значение для нравственной сферы чувств, выделяя в качестве первоначальных и основных (исчерпывающих собой всю область возможных нравственных отношений) три чувства – *стыда, жалости и благоговения*³, устранение которых означало бы и устранение нравственности (как духовного и несводимого к бытию-в-мире).

Однако *нравственное* (как духовное), будучи несводимым к разуму и мышлению как бытию-в-мире, является одновременно охраняемым разумом чувственным присутствием человека в мире – без бытия-в-мире (и самого мира) не может быть установлено нравственного к ним отношения [несовпадения]. Поскольку собственные границы разума определяются его отношением к миру – природному и социальному, постольку необходимость мира выражается разумом в форме *законов* – природных и социальных (при всем различии между ними), которые очерчивают горизонт познаваемости и рациональности мира, перейти за который разум не в состоянии, не разрушив себя и не перестав быть разумом, в то время как имманентная для разума непостижимость человеческого бытия и вытекающая из него нравственная несводимость к миру оказываются необходимым следствием установления границ познания.

На этом противоречии построено фундаментальное различие живой (связанной с чувственностью) нравственности (как морали) и всякого отвлеченного, основанного на разуме законодательства (как права), между которыми обнаруживается вечное несовпадение и вечная, неустранимая взаимообусловленность. Форма права точно так же зависит от морали, как содержание последней от действующего права. Разумность права в этом смысле определяется непостижимостью морали. И чем более мораль не сводима к мышлению, тем более рационально

² Исходное название статьи – «Последнее прибежище для разума. О демонах правосознания».

³ Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 130.

право. В свою очередь, рациональное развитие права «утончает» нравственные представления, делая их все более нерационализируемыми с точки зрения необходимости бытия-в-мире.

Будучи несводимым к бытию-в-мире, нравственное открывается разуму как потаенная глубина (инверсия) самого разума, его непостижимость в себе и для себя, как *предельная* онтологическая характеристика человеческого (способность противостоять целому миру и утверждать в нем *истинную*, а именно — *непостижимую*, человечность). Разрушение живой (чувственной и укоренной в духе) нравственности означает растворение человеческого, поглощение его необходимостью мира – природной, или рациональной, или «божественной необходимостью», если допустить, подобно С. Кьеркегору в христианской традиции, что этическая (т.е. нравственная, непостижимая или «сверхразумная») проблема может быть снята в религиозном отношении⁴. Иначе говоря, свою главную функцию – функцию сохранения человеческого *бытия-в-мире*, разум в полной мере способен исполнить тоже лишь на нравственной (духовной) основе – в ясном сознании собственных границ, будучи поставленным пред действительностью непостижимого.

*Лишь сознавая свою ограниченность миром (которую он сам же порождает в необходимости), разум способен дать простор нравственному чувству, и только действительность (или непосредственность) нравственного чувства открывает перед ним его собственные границы, в которых осуществляется познание*⁵, тем самым делая возможной рациональную деятельность как таковую (включая мышление в понятиях, познание всеобщих закономерностей) – рациональность состоит не в том, чтобы отрицать (или исключать) непознаваемое, а в том, чтобы, обнаруживая его и зная о нем, осуществлять познание в границах мышления (сохраняя логику последнего). На этом противоречивом соотношении живой (непостижимой) нравственности, ограничивающей бытие в деятельности мышления, и универсальной (относимой ко всему) рациональности, порождаемой нравственным чувством духовной несводимости к бытию, построено зыбкое равновесие человеческого присутствия в мире, образующее духовную субстанцию как личной, так и общественной жизни, являясь ее внутренним стержнем и одновременно – движущей силой.

Во всяком случае именно такое понимание соотношения разума и непостижимого (нравственно духовного) очень характерно для русской философской традиции, тесно связанной с христианством, и в частности, для такого видного ее представителя, как П. И. Новгородцев, чьи работы по философии права свидетельствуют, с одной стороны, о понимании коренного различия нравственной деятельности и отвлеченного законотворчества, а с другой – о стремлении найти реальную форму их практического взаимодействия в общественной жизни. Не случайно П. И. Новгородцев полагал, что «правовое государство», с нравственной точки зрения, есть лучшая форма государства⁶, и что, однако, она как таковая может быть осуществлена лишь при поднятии нравственного и религиозного уровня народа⁷ на том именно основании, что демократия в этом смысле *ничем не отличается* от других форм государства⁸. Иначе говоря, нет отвлеченного права без живой нравственности, как нет морали без права, и нет разума без непостижимого, как нет сердца без разума.

⁴ См.: Кьеркегор С. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио. М.: Республика, 1993. Позиция Кьеркегора выражает мощную тенденцию возвращения к Ветхому Завету (Закону Моисея) внутри христианства и в целом очень характерна для протестантской теологии, духовно подготовившей переход к Новому времени.

⁵ Эта идея впервые прослеживается у Сократа в его методе, построенном вокруг тезиса «я знаю, что ничего не знаю», затем только у И. Канта, хотя и в рационалистически искаженном виде.

⁶ Мысль, которой П. И. Новгородцев остается верен на протяжении всей своей духовной эволюции. См., к примеру, Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 544—545.

⁷ Там же. С. 548—549.

⁸ Там же. С. 557.

Исторически, вопреки утвердившемуся в Новое время справедливому представлению о прямой зависимости нравственного прогресса человечества от развития форм государственной жизни, именно Новое время (с XV в. – начала формирования рыночных отношений) являет собой удивительную метаморфозу, совершившуюся в нравственно-правовом сознании человечества, когда появляется сам термин «правовое сознание» со своим особым, специфическим смыслом, и который в действительности означает не вытекающее из права *торжество нравственности* (со спонтанностью ее чувственно-жизненных проявлений, не сводимых к бытию-в-мире как необходимости), а, напротив, ее *полное и окончательное замещение* рационально незыблемым законом и правом в качестве последней онтологической реальности человеческого. В новой духовной ситуации перевернутого (обращенного на себя) мышления закон – теоретически и практически – становится не просто чертой, за которую разум не в состоянии переступить, не разрушив себя, но и последней реальностью, в принципе не допускающей непознаваемого, что уже в XX веке очень хорошо выразил Л. Витгенштейн в известном афоризме «О чем невозможно говорить, о том следует молчать»⁹. В итоге, сведенное к бытию-в-мире человеческое бытие оказалось ограниченным правом вне всякого отношения к морали и нравственности.

При этом, закон как *единственное начало* человеческой жизни, как правило, продуцировался и утверждался по преимуществу той частью общества, которая собственной жизнью воспроизводила состояние постоянного конфликта с законом (когда «человек человеку волк», по словам Т. Гоббса), ибо сила и власть формального принципа законности тем более значимы и велики, чем более презираемо конкретное («человеческое, слишком человеческое») содержание законов. В отсутствие *внерациональных, не сводимых к мышлению* регулятивов, право, основанное на законе, становится мировоззренчески всеобъемлющим, стремясь в пределе «талмудически» охватить единой регламентацией все тончайшие перипетии и нюансы человеческого бытия. Нравственность, напротив, утрачивает самостоятельное значение (прежде охраняемое божественной, т.е. внерациональной, духовной санкцией) и в лучшем случае просто отождествляется с правом, что превосходно продемонстрировал К. Гельвеций – один из наиболее ярких представителей новоевропейской ментальности, считавший, что «честности по отношению ко всему миру не существует»¹⁰, но всем в духовной жизни управляет «закон интереса», наподобие того, как физический мир подчинен закону движения¹¹, а потому и «*наука о нравственности есть не что иное, как наука о законодательстве* (курсив мой. — Д.Г.)»¹², т.е. нечто, функционально родственное «закону Моисея». Иначе говоря, право само становится моралью, но моралью *не отделимой от закона* – в силу самой природы мышления (как бытия-в-мире). При этом захватывая все новые области человеческой жизни и распространяясь на сферу морали, право не рационализируется, а напротив, иррационализируется, в своих собственных основаниях отрываясь от мышления (отказываясь их исследовать), в итоге приобретая религиозные черты священности, становясь своеобразной «законнической» религией.

Столь радикальный умственный и нравственный переворот, приведший в результате к фактическому отождествлению границ человеческого бытия с границами рациональности и как следствие – к упразднению определяющей значимости нравственной проблематики (требующей соответствующей проявленности и напряжения человеческого духа), совершился на основе рецепции и синтеза двух дохристианских мировоззренческих традиций, начиная с XVI в. составивших единый фундамент правовой цивилизации: во-первых, *римского права*

⁹ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 73.

¹⁰ Гельвеций. Соч. в 2-х т. Т. I. М.: Мысль, 1974. С. 319.

¹¹ Там же. С. 186.

¹² Там же. С. 271—272.

в противовес ранее утвердившемуся благодаря христианству «божественному праву», а также народным правовым обычаям в судах – в сфере государственной жизни и, во-вторых, ветхозаветной *этики закона*¹³ (нормативной этики) в противовес «безумию» Нагорной проповеди в моральной сфере. Что касается первого фактора – правового, то *секуляризация политики* (отделение религии от политической идеологии) как феномен европейской культуры стала возможна благодаря *отделению политики от нравственности* (и этики). Ярким выразителем этого процесса в эпоху Возрождения стал Н. Макиавелли. Его «Государь», несомненно, создавался в противовес средневековой концепции «богоугодного властелина», столь характерной как для западной, так и для восточной – византийской, русской – культуры, со всей определенностью утверждавшей приоритет нравственных целей в политике. Иными словами, аморализм (точнее, безразличие к морали и нравственности) в политической жизни с необходимостью должен был привести и в результате привел к утрате ею религиозной перспективы. И наоборот, борьба с религией в политике почти всегда приводила к отказу от этики и морали (как нерационального и неэффективного в сфере власти и управления), вплоть до полного снятия ответственности с системы правосудия за несовершенство общества¹⁴ и утверждения необходимости *формального соблюдения правовых процедур, независимо от их исхода*¹⁵.

Возрастающее значение второго (морального) фактора с полной ясностью определилось уже в эпоху реформации, затем в эпоху просвещения и, в частности, у И. Канта (подведшего своеобразный итог этому движению), который, с одной стороны, как и Гельвеций, допускал аналогию между правовым отношением человеческих поступков и механическим отношением движущих сил¹⁶, а с другой стороны, усматривал нравственную *автономию воли*, одновременно полагая принципы необходимости мира в форме рациональных законов (или «долженствования»)¹⁷ в основание человеческого бытия, устанавливая тем самым все бесконечное богатство внутренней жизни человека в прямом смысле слова *вне закона*, поскольку оно не может быть до конца рационализировано¹⁸ (и, прежде всего – те эмоции и страсти человеческие, которые со своей стороны так высоко оценивал Гельвеций). В XX в. непознаваемость и рациональная неопределенность, являющиеся условием нравственного достоинства человеческого бытия-в-мире, уже прямо относятся к нечистой, негативной сфере «бессознательного», подлежащей необходимым манипуляциям со стороны психиатров и психоаналитиков, взявших на себя терапевтическую функцию религии¹⁹.

Выражаемая через нравственное отталкивание воли *нравственная несовместимость живого чувства добра и формально-правового устройства жизни* в полной мере уясняется в условиях окончательного торжества основного принципа правосознания – принципа «верховенства закона», когда уже не отвлеченный по своей сути закон для реализации в действительности нуждается в какой-либо нравственной мотивации и оправдании, а наоборот, нравственно добрым признается лишь соответствующее установленному законом и тем самым

¹³ Декалог и по форме и по содержанию структурно вписан в обширную систему законодательных учреждений Моисея.

¹⁴ См.: Фуллер Л. Мораль права. М.: Ирисэн, 2007.

¹⁵ См.: Вебер М. Хозяйство и общество. М.: Изд-во ГУ-ВШЭ, 2010.

¹⁶ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соб. соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965.

¹⁷ По Канту, «долг есть необходимость совершения поступка *из уважения к закону* (курсив мой. — Д.Г.)» (Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соб. соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 236).

¹⁸ По Канту, вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части: будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы. См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соб. соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965.

¹⁹ Наряду с психоанализом З. Фрейда, «вытеснившим» или «сублимировавшим» вместе с религиозным чувством связанную с ним нравственность, «компенсируя» рациональными схемами полное отсутствие живого чувства, симптоматично появление многочисленных так называемых иррациональных, деструктивных идеологий и культов, вся деятельность которых сводится, по существу, к созданию и поддержанию рациональных кодов и программ, «зомбирующих» социальное поведение человека.

отвечающее предварительным (априорным) условиям рациональности мира и необходимости бытия-в-мире. Если *нравственный конфликт личности и правового государства* (как один из аспектов общей онтологической проблемы «утраты человека») до сих пор не был до конца выявлен и ясно обозначен как имеющий место быть, то это свидетельствует лишь об известной слабости правовой системы. По мере же укрепления последней следует ожидать появления массы новых «лишних людей», не могущих быть востребованными именно в своей чувственности (как человечности) и потому становящимися настоящими изгоями современного общества, полностью лишенного морального измерения. В самом деле, только в обществе, в котором еще отсутствуют, или уже вытравлены нравственные основы жизни и живое чувство Бога, только в таком обществе и может утвердиться «развитое» (т.е. «чистое», морально безразличное) правосознание. И наоборот, нравственность и религия оказываются востребованными обществом, в котором любые законы сами по себе не обладают высшей юридической силой, а рассматриваются лишь в качестве одного из инструментов политической власти для осуществления правящей воли.

Не индивидуализм и эгоизм, о которых говорили старшие славянофилы и которые все же предполагают некоторую нравственную основу личности («заботу о самости»), соответствующую социальную атмосферу, а последовательный и принципиальный *аморализм*, полная свобода от моральных принципов, вытекающая из органической (бытийной) неспособности к нравственной оценке, подменяемой опирающимся на аналитическую деятельность мышления формальным «различением добра и зла», т.е. некоторого рода *чувственно-нравственный индифферентизм*²⁰ – вот действительная духовная основа правового государства. И это есть несомненный *демон правосознания* (рок, судьба, сила, довлеющая над ним), первый из тех, что неотступно следуют за ним на протяжении всей его истории. Нравственный индифферентизм, опирающийся исключительно на *рациональное* (понятийное, логически-дуалистическое) различение добра и зла, когда в итоге наивысшим проявлением добра оказывается его терпимость-равнодушие к действительному (чувственно воспринимаемому) злу, и когда утилитаризм и прагматизм по своему значению *совпадают*

²⁰ Об имморализме, в точном смысле слова, можно говорить лишь изнутри самого имморализма. В нравственном космосе всякий имморализм уже по одному этому является аморализмом.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.