

ФЕНОМЕН ПАРРЕСИИ В ЗАПАДНОЙ И РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

В. Н. Первушина

Государственный университет правосудия, Центральный филиал

Н. М. Морозова

Воронежский институт МВД России

Поступила в редакцию 2 сентября 2024 г.

Аннотация: рассматривается понятие «парресия», его значение и понимание в западной и русской культуре, отмечается тождественность их осмысления в условиях становления монархического государства. Феномен юродства анализируется как форма парресии в русской культуре, связанная с ориентацией на высшую мораль, попыткой утвердить гуманизм в греховном мире. Обращаясь к морали будущего, юродивые выполняли латентные функции изменения ценностных установок, являлись носителями «института протеста» и тем самым вовлекались во властный дискурс.

Ключевые слова: парресия, демократия, олигархия, народ, этика заботы о себе, моральный субъект, власть-знание, юродство, русская литература.

Abstract: it is deals with the concept of «parrhesia», its meaning and understanding in In Western and Russian culture, the identity of their comprehension is noted in the conditions of the formation of a monarchical state. The phenomenon of foolishness is analyzed as a form of parrhesia in Russian culture, associated with an orientation towards higher morality, an attempt to establish humanism in a sinful world. Turning to the morality of the future, the fools performed latent functions of changing value attitudes, were carriers of the «institute of protest» and thereby became involved in the power discourse.

Key words: parrhesia, democracy, oligarchy, people, ethics of self-care, the moral subject power-knowledge, foolishness, russian literature.

В отечественной научной литературе, как и зарубежной, существует огромное количество исследований по проблеме демократии, ее моделям, условиям, основаниям существования и т. п. [1–4]. Кроме того, обозначаются различные методологические подходы и уровни исследования демократии: политико-институциональный, характеризующий политический режим в целом; процессуально-процедурный, описывающий жизнедеятельность какой-либо общности как на общегосударственном, так и на локальном уровнях, в том числе политических партий; культурологический, связывающий демократию с культурой общества, основанной на принципах автономии индивида, терпимости и гражданской ответственности; аксиологический, указывающий на определенную политическую и социальную ценность, неразрывно связанную с принципом свободы, правами человека и созданием максимальных условий для саморазвития личности [5, с. 3–4]. На наш взгляд, последние характеристики демократии, во всяком случае их содержание, являются спорными. Их никак нельзя отнести ни к античной демократии, ни к европейской демократии Нового времени. Меняется само понятие

«права человека». Если берем в качестве основополагающего «автономию индивида», необходимо признать отсутствие демократии на Востоке, где по-прежнему (Китай, например) преобладает приоритет целого (общество, государство) над частью (индивидом). С точки зрения культурологического подхода следует рассматривать демократию в связке с властью (П. Миллюков не случайно определял сущность русской власти как самодержавно-демократическую) и не определять в качестве универсальной характеристики либеральный тип демократии с его признанием атомарного индивида, имеющего право на самореализацию, негативную свободу как непрерывное основание демократии. Если брать культурологически-ценностное измерение демократии, возникает вопрос, что же является универсальной характеристикой демократии. «Демократия» с древнегреческого – «власть народа». В марксизме (В. И. Ленин) отличительными характеристиками народных масс являются сознательность и организованность, способность к самоуправлению. Не случайно Конституция 1924 г. выступает как попытка соединения республиканской формы правления с прямой демократией, последователем которой вслед за Ж.-Ж. Руссо был В. И. Ленин.

Обратимся к другому ключевому понятию – «народ». К. Ясперс предпочитает использовать данный термин «народ» в значении «неисторической субстанции» социальных перемен, создателя культуры, «решающего фактора» (К. Ясперс) вместо понятия «народные массы», акцентируя внимание на отличие народа от народных масс. «Народ структурирован, осознает себя в своих жизненных установках, в своем мышлении и традициях»; народ – «... нечто субстанциональное и качественное», связан с почвой, традициями, обладает самосознанием, является носителем и хранителем вечных духовных ценностей [6, с. 142]. Но народ не представляет собой однородную массу. В политическом измерении можно выделить авангард (в XIX–XX вв. авангардом политического движения признавался рабочий класс), т. е. группы, а также индивиды, уникальные личности, которые связаны с народом, черпают силу от связи с ним, вырываются из «недр массового бытия» [там же, с. 144].

Впервые взаимодействие «личность – власть» (власть, рассматриваемую в связке со знанием, власть-знание) в политико-эпистемологическом дискурсе рассмотрел французский мыслитель М. Фуко – с точки зрения исторической трансформации понятия *parresia* (парресия). Французский философ подробно разбирает значение *parresia* в политической сфере в рамках демократических институций. Вначале данный термин определялся как право свободного гражданина осуществлять акт веридикции (говорения правды) по любым государственным проблемам, а также принимать участие в принятии коллективных решений. Парресия связана с демократией и равенством, происходила на агоре и была возможной в рамках прямой полисной демократии.

В условиях не полисной демократии, а монархического правления или автократии «свободная речь» даровалась сувереном, ассоциировалась с личной властью и неравенством. Парресия выступала «критерием правильного суверена» и существовала не в политическом пространстве, а в русле воздействия на его душу в пространстве двора. Помимо советника и правителя, при монархии или автократии появляется не вовлеченное в агонику молчаливое большинство – народ. Проблема осуществления *parresia* в политическом пространстве Римской империи всегда была предметом научных интересов. Исчезновение демократических структур не отменяет *parresia*, но значительно ограничивает ее сферу влияния и проблематику. Она смещается в сферу философии. *Parresia*, определяемая как «мужество с риском для жизни говорить правду» с целью влияния и ведения других к достойному существованию, имеет совпадение *habitus* (материального) и *ethos* (образа жизни).

Позднее *parresia* стала иметь отношение не к *polis*, а к *ethos*, т. е. формированию морального субъекта.

Это было обусловлено разрушением полисной демократии, ее институтов. Через это переплетение разных типов *parresia* складывалась ораторская практика «правдивой речи» [7]. При анализе афинской демократии Фуко, опираясь на философские тексты Платона и Аристотеля, осмысливает сомнение античных философов в возможности демократических институтов предоставлять место для открытого высказывания истины. Постепенно говорить истину становится невозможным и даже опасным. В сочинениях Платона мы находим аргументы, созвучные взглядам М. Фуко. По Платону, *parresia* – привилегия и обязанность демократии, но когда в государстве каждый выражает свою точку зрения, руководствуется собственным решением, имеет полную свободу, «откровенность и возможность делать, что хочешь», последняя превращается в «говорильню» [8]. В этой всеобщей «говорильне» каждый старается понравиться толпе, как бы сейчас сказали, занимается популизмом. А тот, кто пытается говорить правду, не будет вызывать симпатий и даже вызовет раздражение у толпы (см. «Апология Сократа»).

М. Фуко, анализируя тексты Платона и Аристотеля, акцентирует внимание не на поиске идеальных форм политического правления античными авторами, а на выборе наилучшего в политике, зависящего от состоятельности политических деятелей в качестве моральных субъектов, использования ими этического принципа «заботы о себе». Истина чаще всего не совпадает с доксой, общепринятым мнением, а требует дистанцирования и мужества высказывания. В этом Фуко видел шаткость и неустойчивость демократии и объяснял это, как Платон и Аристотель, ее вседозволенностью, разобщенностью, слабостью ценностных оснований. Люди хотят быть свободными, не желают служить ни государству, ни большинству. Эта матрица актуальна, по Фуко, для политической мысли западного мира [7, с. 53]. Для сохранения государства нужна правда, но эта правда не сможет звучать в политическом пространстве, если «говорящие равнодушны друг к другу». Демократия не в состоянии сделать различие между «худшими и лучшими», т. е. провести этическое разделение, поэтому свобода слова («говори, что хочешь») приводит к «риску спутать правду и ложь». При отсутствии этической дифференциации при демократии невозможна правдивая речь. Мужество говорить истину, связанную с практикой *parresia*, должно быть соотносимо с этикой заботы о себе, этикой перфекционизма, служащей онтологическим основанием актуализации не только сознания, но и образа жизни, *ars vivendi*, «бытия души» и «стиля существования», правды и свободы слова.

Формирование морального субъекта в рамках этики заботы о себе трансформирует тезис о связке власть-знание от эпистемологической структуры к

постановке вопроса о том, при каких условиях возможно истинное знание, когда речь идет о нравственном преображении субъекта в случае высказывания истины, т. е. взаимосвязи морали и политики.

Следует отметить, что современная демократия затушевывает вопрос о соотношении власти и веридикции (термин М. Фуко) с точки зрения морали. Высказывание истины с позиции *parresia* ориентировано на изменение этоса другого (собеседника) и требует мужества от говорящего. Мужество высказывания истины говорит о наличии подлинной и действенной демократии. В противном случае мы имеем дело с пустой болтовней. И здесь можно привести аналогию с этикой ненасилия (М. Ганди, Л. Н. Толстой, Мартин Л. Кинг и др.), представители которой подчеркивали тесную связь политики и морали. Таким образом, Фуко при анализе феномена власти-веридикции (знание, управление и типы субъективности) отмечал невозможность исследования структуры власти без взаимодействия знания-истины и типов субъективности. Ни одно из этих измерений власти не является основным. Французский мыслитель рассматривает феномен власти в динамике через *parresia* в ее политическом измерении. Эпистемология, мораль и политика сфокусировались в этом понятии, что изначально вдохновляло античную философскую мысль.

Власть-кратия анализируется Фуко в рамках утилитаристского понимания морали. В случае парресии мы имеем иной уровень морали – этику перфекционизма. Высказывание истины связано с мужеством по собственной воле говорить истину, за которую отвечает лично субъект и которая не всегда вызывает согласие и принятие ее другими. Демократическая речь в отличие от риторики или «боязливой речи раба» способна идти на нарушение согласия и подрыв единодушия. Выслушивать подобную речь не всегда приятно. Платон в свое время отмечал, что бывает «дурная парресия», когда можно говорить всё, что угодно. Подобная форма поощрялась демократией. В таком случае парресия не была связана с истиной. Платон в «Законах» осмысливает паррессию в условиях автократии. Подданные могут высказывать свою точку зрения, противную власти. Парресия становится советником, занимается преобразованием души. Тем самым парресия индивидуализируется. Бескомпромиссное высказывание истины из политической сферы перемещается в этическую и находит отражение в практике наставничества (эпикурейство, стоицизм, кинизм)¹.

Кинизм, эпикурейство, стоицизм проповедовали этику заботы о себе как форму парресии. Центр тяжести в философии перемещался в искусство жить, в науку бытия. Философия как мышление истины поглощалась духовностью как преобразованием спо-

соба бытия субъекта самим субъектом (Диоген Синопский человеку, утверждавшему, что жизнь – зло, возражал: «Не всякая жизнь, а лишь дурная жизнь») [10, с. 231]. Главной темой становится метанойя – спасение себя. Это дело всей жизни. Мудрость заключается в познании блага. Постулат «Жить по законам природы» выступает высшей этической нормой у стоиков и эпикурейцев. Природа содержит два слоя: материально-чувственный и духовно-логический, который воплощает собой нравственно-абсолютное начало. Цель добродетельной жизни (апатия, атараксия) должна быть подчинена требованиям разума, долга и не зависеть от чувственных влечений и страстей. Добродетельная жизнь ведет к осуществлению добра, а стремление к нравственно-абсолютному началу направлено вовнутрь, обращено в первую очередь к себе, а не вовне.

Этика заботы о себе не замыкается только на отношении к себе, а предполагает отношение к другим: через изменение себя изменить мир. Философский смысл парресии заключается в понимании истины не в рамках доказательного дискурса, не в констатации абстрактных истин, а в осмыслении линии жизни, испытании самой жизни. Истина заключается не в книжных трактатах, а в выражении её в собственной жизни, самостоятельном мышлении, мужественном высказывании независимого критического суждения. В итоге связываются воедино истина, свобода, мужество и субъективность (политический, этический и философский аспекты парресии [11, с. 347–362].

Сегодняшнее объединение коллективного Запада в защиту своих «ценностей» воспроизводит причудливую смесь тоталитаризма и формальных признаков демократии: многопартийности, выборности. Но главный признак демократии, на который обращал внимание ещё М. Фуко, – парресия – отсутствует. Напомним ещё раз, что парресия – это свобода слова, возникающая на пересечении трех дискурсов: политического, этического и философского (критического), – предполагающая возможность свободно высказываться, даже в том случае, если это может служить подрывом общественного согласия и единодушия, поэтому существует возможность риска в демократической речи [12]. И это вполне объяснимо в рамках представительной демократии. А. Токвиль тоже в свое время писал о наличии в обществе «демократического деспотизма», обращая внимание на то, что «демократическое общественное устройство, подобно американскому, предоставляет редкие возможности для установления деспотизма». В чем Токвиль видел причины деспотизма демократии? Во-первых, в логике развития либерализма с его акцентом на индивидуализм, во-вторых, в индифферентном отношении к общественной жизни, в-третьих, в безразличии к

¹ В русской культуре этику заботы о себе и практику наставничества выполнял институт старчества [9].

судьбе государства и т. д. Всё это способствует, по мнению Токвиля, появлению феномена деспотизма. «Круг твоих интересов один: твоя частная жизнь, за рамки которой ты не можешь и не хочешь выйти. Да и власть сама заинтересована в сохранении патерналистской формы, быть «подобно родительской», чтобы «сохранить людей в их младенческом состоянии», чтобы они ни о чем не думали, кроме удовольствий». Такая власть, безусловно, работает на общее благо, «но при этом желает быть единственным уполномоченным и арбитром» во всех делах, включая управление промышленностью, заботу о безопасности граждан и т. д., но самое главное – она пытается, и весьма успешно, управлять потребностями людей, лишив их беспокойной необходимости мыслить». В итоге на политическом Олимпе во главе государства оказываются правители (правитель), которые «размягчают» волю людей, направляют их действия. Правитель не тиранит, но подавляет, «...оглушает и превращает в конце концов весь народ в стадо пугливых и трудолюбивых животных, пастырем которого выступает правительство». Люди теряют ценностные ориентиры и идут туда, куда их направляют. Подобная форма рабства, размеренная и мирная, сочетается «с некоторыми внешними атрибутами свободы и вполне может установиться даже в тени народной власти». При такой зависимости граждане оказываются свободными только во время выборов «своего хозяина», а потом опять попадают в зависимость [13, с. 495–497]. В свое время еще Платон заметил, что демократия – строй, «не имеющий должного управления, но приятный и разнообразный». Из олигархии возникает демократия, а олигархию губит «пренебрежение всем, кроме наживы». Свобода губит демократию, так как караются должностные лица, которые недостаточно снисходительны, не предоставляют всем полной свободы и обвиняются в олигархическом уклоне. Вследствие полной свободы возникает неповиновение: не почитать и не бояться родителей (всё под предлогом свободы!); переселенец уравнивается с коренным гражданином, а гражданин – с переселенцем, то же самое происходит и с чужеземцами; «учитель боится школьников и заискивает перед ними, а школьники ни во что не ставят своих учителей и наставников»; «душа граждан делается крайне чувствительной, даже по мелочам: всё принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они тем, что перестанут считаться даже с законами – писаными или неписаными, – чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти». Из демократии вырастает тирания, «из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство» [8, с. 921, 924–925]. Не случайно растет критика представительной демократии, отмечается ее неэффективность [14, с. 257–271].

Каждая культура имела свои формы парресии. В русской, на наш взгляд, – такой формой является юродство, под которым понимается «самоизвольное мученичество», добровольное юродство «Христа ради». [13, с. 337–355]. Юродство не ассоциировалось с физическим или ментальным дефектом, юродивый не являлся дурачком с точки зрения здравого смысла. Под маской юродивого можно было увидеть добродетель. И тесная связь этических практик стоиков, киников, эпикурейцев, русских юродивых с добродетелью, этикой перфекционизма уводит от соблазна определить их поведение как девиантное. Если использовать типологию типов поведения Р. Мертона, то последние два типа ретристисты – отшельники, затворники (retreat) и бунтари (rebel) никак не связаны с парресией, хотя представители этих типов не воспринимали и отвергают существующие социальные ценности. Но первые уходят в пассивную практику неприятия через бегство от реальности, включая социально-патологические формы – наркотики, алкоголь; вторые связаны с активной социальной нигилистической практикой. Носители этих двух типов поведения не ориентированы на добродетель и этику перфекционизма. И это главное. Далее. Бунтари вписываются во властный дискурс только в рамках конфликта. Иное дело – парресия, аккумулирующая моральность, находящую отражение в этике подвижничества, христианском подвиге. Христианская этика парадоксальна. С одной стороны, она не обращается к анализу социальных обстоятельств и проповедует смирение (терпеть социальную несправедливость, вознаграждение будет в потустороннем мире), с другой – имеет бунтарский, революционный характер, ориентирована на победу духа, революцию сознания – изменить мир с позиции должного. Это противостояние, конечно, происходило в сфере морали, но, в конечном счете, затрагивало и сферу политики. Юродство можно отнести к особым неконформистам с их ориентацией на высшую мораль, попыткам утвердить гуманизм в греховном мире, обращаясь к ценностям грядущего мира. Неконформизм юродивых – обращение к морали будущего. Носители культурного неконформизма, по существу, выполняли латентные функции изменения ценностных установок.

При анализе юродства как русской формы парресии мы опираемся на выводы замечательной работы А. М. Панченко «Древнерусское юродство» [15, с. 72–153]. Юродство возникает на стыке смеховой и церковной культуры, выступая, по мнению А. М. Панченко, «третьим миром» русской культуры, русским национальным явлением. Образ юродивого сочетал в себе черты «образованного исихаста и крамольного мыслителя», был своеобразным носителем «интеллектуального критицизма, писательством в случае отказа от юродства. Образ жизни юродивого отличал-

ся крайним аскетизмом, это была своего рода киническая практика, давшая начало монашескому идеалу, а также пренебрежению общественным этикетом и правилами приличия, что не мешало юродивым выбирать экстравагантные костюмы, выделяющие их из толпы – от наготы до набедренных повязок, колпаков, медных колец, рубах и т. д. Киника, как и юродивого, можно было узнать по одежде. Его стиль жизни не соответствовал древнегреческой калокагатии, напротив, безобразное оценивалось как эстетически положительное. Этическое превалировало над эстетическим, что было и в древнем христианстве. Главная цель практики киников и юродивых – достижение блага через духовную свободу, которое не связано ни с красотой, ни с безобразием. Именно этим объясняется негативное отношение к общепринятым нормам и правилам. В поведении киников отчетливо просматривалась эпатажность: их форма парресии была направлена на то, чтобы оспорить какое-то правило, институт, коллективную привычку, мнение и т. д.), а у юродивых – своего рода укоризна [11, с. 289].

Культивирование страданий, тягот жизни выдавало юродивым индульгенцию на право обличать, говорить голую правду, «нагую истину». Узкие рамки статьи не позволяют подробно анализировать юродство как зрелище, требующее публики, которую надо учить, провоцируя ее, вызывая реакцию на ее оскорбление, «...бие и пхание», с одной стороны, а с другой – подстрекающую юродивого на крайне внешние неблагопристойности. Цель общения юродивого с публикой и его мытарств одна – направить людей на путь добродетели, у киников же – соревноваться в искусстве быть прекрасным и добрым [10, с. 222].

Если в античной парресии Фуко обращает внимание на отождествление киниками риторики с пусторечием и обвинение демагогов как прислужников черни, то у юродивых отмечается другое – «враждебность к языку». [там же, с. 221]. Но в критических ситуациях юродивые обращались к «священному языку, древнейшему и божественному». Так, один юноша просил юродивого Андрея Цареградского дать ему благословение на путь юродства. Язык юродивых – это язык конфликта между притворной глупостью и здравым смыслом.

Юродивый должен «смеяться, а зритель, если есть совесть, плакать, как плачет юродивый, оставаясь наедине с собой», потрясать на уровне духа. Статус оппозиционера определял речь юродивого, отличающуюся от общепринятой, поэтому был важен также язык жестов, загадочный и парадоксальный, отмеченный консервативностью и национальным колоритом. Своеобразным жестом юродивого является молчание перед гонителями, как, например, молчание Христа перед Понтием Пилатом. Василий Блаженный на пиру у Ивана Грозного выплеснул за окно чашу, поданную

самим царем, и сделал это трижды. Такое действие вызвало, естественно, царский гнев. Василий Блаженный же показал своим поведением отношение к пожару в Великом Новгороде. Жест имел протестный смысл – отказ от общения с царем, видимый; и символический – угроза божьей кары. Обличение царей в житиях юродивых было обыкновенным делом [15, с. 111]. А. М. Панченко отмечает, что обличение царя нельзя считать случайностью. Народ ждал его, и юродивые это делали, тем самым не только направляли на путь истинный «безумных людей», но и невольно вовлекались во властный дискурс. В драме А. С. Пушкина «Борис Годунов» народ безмолвствует, только один юродивый Гриша бесстрашно напоминает Борису о совершенном им преступлении. Безусловно, это бесстрашие допускалось до поры до времени, безнаказанность не носила идеальный характер. Пока обличение касалось «малых сил», оно признавалось и уважалось. Но если дело доходило до сильных мира сего, всё обстояло намного сложнее и зависело от настроения и веры властвующих верхов, их богобоязненности и снисходительности.

Эта протестность юродивых, начиная с их внешнего вида и самого образа жизни, служила вызовом материальному, плотскому, бездуховному миру, погрязшему в грехах. Диоген не только ходил в одном плаще, но и складывал его вдвое, чтобы спать на нем; русский юродивый Симон Юрьевецкий бродил зимой в одной льняной рубахе босиком.

Общественный протест предполагал и «осмеяние» мира с позиции сферы должного, поэтому прибегнуть к такой практике мог только морально совершенный человек, каким считался юродивый. Юродивый под маской мнимого безумца, дурачка скрывал святость и мудрость [там же, с. 126]. Протопоп Аввакум в 60-е гг. XVII в. размышлял о соотношении «мудрой глупости» и «глупой мудрости». Мир населен дураками, не знающими, что они дураки. Единственный мудрец – это юродивый, который притворяется дураком. Налицо христианский кинизм, сфокусированный в автаркии мудреца и находящий отражение в принципе полезности (эпикурейство), непонятный для людей с так называемым здравым смыслом (юродивый Авва Симеон устремился в женскую баню. Его пытается остановить почтенный Иоанн. Юродивый в ответ – и здесь, и там холодная и теплая вода, и ничего более этого ни там, ни здесь нет).

Обличение общественных пороков юродивыми поднималось на более высокую ступень и постепенно трансформировалось в общественное заступничество. Юродивый не только демонстрирует отторжение от общества, но и порывает все связи с ним. Не случайно приметой юродивого становится собака, как символ отчуждения, известный со времен кинизма.

В православной Руси собака символизировала юродство, а в католической Европе – шутовство.

Как мы уже отмечали выше, практика юродства не имела ничего общего с бунтарством, радикализмом, реформаторством. Его обличение связано с критикой людских пороков, юродивый – это резонерствующий моралист-одиночка, ригорист, не признающий «смягчающих обстоятельств». Юродство достигло в России своего апогея, когда церковь начала утрачивать свою самостоятельность (при Иване Грозном). Протест юродивого в большей степени перешел на нормы христианской морали, а не на пороки общественного устройства. Безнравственное есть безнравственное, независимо от того, кто является его носителем – богатый или бедный, нищий или представитель сильных мира сего. Но эта направленность невольно вовлекала его во властный дискурс обличения и самого царя, «достигая максимальной социальной остроты». Как отмечает А. М. Панченко, возникает определенный культурный стереотип: возможность и даже обязательность прямого контакта юродивого и царя, которая «...сродни извечной крестьянской мечте о встречах простолюдина и справедливого царя» [там же, с. 133–134]. В истории юродства известны факты влияния юродивых на царей (влияние Аввакума, Василия Босого на Алексея Михайловича). А. М. Панченко полагает, что демонстративная близость монарха и юродивых восходит к древнейшему культурному архетипу отождествлявшему царя и изгоя – раба, прокаженного, нищего, шута [там же, с. 137]. В Европе эта древнейшая традиция была живуча. До XVII в. часто устраивались шутовские фестивали с выборными пародийными королями. Царь – помазанник Божий, а юродивый – божий избранник. (У Диогена Синопского находим: «Всё принадлежит богам. Мудрецы – друзья богов, а у друзей всё общее. Следовательно, всё принадлежит мудрецам»). Царь и юродивый связаны «прочной нитью», что дает им возможность меняться местами. В критические моменты своей жизни юродствовали и Иван Грозный, и патриарх Никон («мистическая близость царя и изгоя»).

Юродство – русское национальное явление, не имеющее место ни в одной другой культуре. В средневековой Руси юродство было формой и «институтом протеста». Кризис юродства начался в период церковного раскола в XVII в. Старообрядцы выступили той референтной группой, к которой отнесли себя юродивые. Это соотнесение привело к утрате статуса юродивого как социально отверженного и к исчезновению исключительности их протеста. Юродство иногда было и поддельным, хотя таковым его могли объявить и церковные, и светские власти, когда обличение носило слишком радикальный характер. В таком случае подвижника лишали непри-

косновенности, его можно было ссылать и даже казнить. Угасание института юродства произошло при Петре I, с европеизацией России, но древнейший культурный стереотип «царь-юродивый» сохранялся и при императоре, благоволившем, в частности, юродивому Фаддею, однако эти отношения носили совсем другой характер, чем при Иване Грозном, – отношение сильного к слабому.

Если в западной культуре исчезновение демократических институтов привело к ограничению влияния *pagtesia* и ее проблематика перешла в сферу философии, то в эпоху становления светской культуры в России – в сферу литературы, которую можно обозначить как светский вариант юродства. От него – «бескомпромиссная совесть русской классики» [16, с. 354]. Таким образом, критическую рефлексию в европейской культуре выполняла философия, в русской – философствующая литература с вечными поисками правды, актуализацией абсолютного нравственного подхода к жизни в лице Л. Н. Толстого, Г. И. Успенского, М. Е. Салтыкова-Щедрина, И. С. Тургенева, Ф. М. Достоевского, чье творчество «преисполнено религиозной болью, религиозным исканием» [17, с. 117].

Русская литература, с ее напряженным отражением действительности делала читателей соучастниками интеллектуальной и эмоциональной жизни героев, «взрывала равнодушие», воспитывала активную гражданскую позицию, умение сочувствовать и страдать.

Именно русская литература, став носителем морально-этических ценностей, явилась местом осуществления основных принципов парресии и истинного ее предназначения. Писатели через литературные образы, многие из которых по своей сути были близки к образу юродивого, доносили до читателей свою авторскую позицию, выражающуюся в поиске смысла человеческой жизни, обретения духовной свободы. Достаточно вспомнить одного из самых «известных» в русской литературе «юродивых» – князя Льва Николаевича Мышкина, героя романа Ф. М. Достоевского «Идиот». В лице своего героя писатель изображает вторжение «положительно-прекрасного» человека (письмо племяннице Софье Александровне Ивановой от 1 января 1868 г.) в окружающее его бытие: «в мире есть только одна положительно прекрасная фигура: это Христос». Мысль о положительно-прекрасном человеке не покидает писателя, это его «старинная и любимая» мысль. В «Дневнике писателя» за 1876 г. он пишет: «Вы не верите, что вы так прекрасны? Вы сами не знаете, как вы прекрасны! Знаете ли, что даже каждый из вас, если бы только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех... и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас... И неужели, неужели золотой век

существует лишь на одних фарфоровых чашках?» [18, с. 12–13]. В образе князя Мышкина, «юродствующем Князе-Христе», эта идея и нашла свое выражение. Мечта Достоевского о нравственном совершенствовании, или, как он говорит, «фантазия» о победе добра над злом в жизни и душах людей четко просматривается в его «фантастическом» реализме, наполненном в то же время и поэтикой романтизма со свойственной ему тенденцией к глобальности, всеобщности, всемирности подхода к изображению частой и «исторической» жизни людей [19].

Автор стремится показать этот поиск добродетельного пути, изобразив своего героя совершенно открытым человеком, не способным лгать, дурно отзываться о ближних, нападать на других и даже сопротивляться им. Чем не образ юродивого? Князь Мышкин хотел бы исцелить всех добром и смирением, подходя к земным грешным людям с евангельским идеалом. Он стремится «спасти» окружающих его людей. Безразличный к игре социальных иерархий и корыстных интересов, он спонтанно разоблачает ложь, притворство, выгоду, нарушая жестокий общественный порядок и заставляя всех раскрыть свое истинное лицо. Он сходит то за юродивого, то за мудреца, то даже за святого (одно из значений понятия «идиот»). Своей нравственной чистотой покоряет двух главных героинь романа. И пусть ему не удастся изменить мир (парресия также его не изменила), но в общении с ним «зерно чего-то лучшего» было брошено. Автор дает подумать читателю о возможности нравственного преображения человека, перехода на иной этический уровень.

Для Достоевского этика не сводится к рациональному выбору между несколькими действиями (как это происходит в большинстве случаев с нерелигиозной моралью). Единственный источник подлинной этики у Достоевского зависит от своего рода дара Божьего – жизни, который необходимо развивать и совершенствовать. Писатель утверждает жизнь как основу этики, в ней сила любви и нравственной красоты. Он, сам того не подозревая, актуализирует в образе своего героя опять же один из принципов парресии – ориентацию на высшую мораль, попытку утвердить гуманизм в греховном мире. Как целью парресии является достижение морального идеала, так и целью героя Достоевского – достижение или хотя бы приближение к этому идеалу. Л. И. Сараскина точно определяет значение юродства в творчестве Ф. М. Достоевского: «экстраординарное состояние духа человека» [20].

Можно было бы вспомнить и другие образы юродивых в русской литературе, в частности, странника Парамона из рассказа Г. И. Успенского «Парамон юродивый», который осуществляет «близкую связь нас всех с высоким небом», юродивого Гриши в «Дет-

стве» Л. Н. Толстого, ставшего неким проводником к Богу для главного героя повести, формирующего его духовный и эмоциональный мир, героев «Губернских очерков» М. Е. Салтыкова-Щедрина, помогающих автору в скрытой форме показать противостояние государства и народа, осуждение действительности и человека. Это осуждение всего: социальных и юридических законов, положения человека в обществе и государстве, взаимоотношений людей друг с другом, с природой, Богом, мирозданием.

Такая демонстрация требовала от писателя большого гражданского мужества – как и в случае парресии – мужества говорить правду.

У Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Г. И. Успенского появление образа юродивого было связано с решением психологических и моральных проблем, у М. Е. Салтыкова-Щедрина же в большей степени – общественных и моральных. В отечественной литературе существуют и другие образы юродства, воплощающие идею парресии, но общая проблематика нашей статьи представлена шире, поэтому мы не акцентируем внимание на этой несомненно существующей связи, а скорее только обозначаем ее перспективу.

Таким образом, несмотря на то что образы юродства в литературе неоднородны, все они имеют преобладающий фактор – духовную самобытность, основанную на национальных истоках.

Русской литературе всегда были свойственны праведничество, близость к божественному, желание «врачевать души», вера в высоту человеческого духа, в существование чувства человеческого достоинства. Кроме того, русской литературе характерен синтез многих проблем в одном произведении или взаимодействие различных важных вопросов внутри одной проблемы, что и создает ощущение особенной напряженности, концентрированности нравственного и философского смысла, приводит к активизации позиции читателя, ищущего ответа на вечные вопросы. В статье «Забитые люди» Н. А. Добролюбов относит Достоевского к числу немногих писателей, у которых «не только верно отражаются явления жизни, но которым доступен более или менее общий таинственный смысл ее». Такие писатели, по мнению Н. А. Добролюбова, при их чуткости «могут стать двигателями общественного сознания». В той же статье критик пишет, что произведения Достоевского объединяет «гуманистическое» направление – «боль о человеке». Эти слова, думается, можно отнести не только к Федору Михайловичу Достоевскому, но и к другим великим русским писателям.

Феномены юродства и парресии объединяет схожий способ воплощения духовно-нравственного идеала. У С. И. Ожегова значение слова «юродивый» определяется как «в высшей степени счастливый». И в этом прочитывается глубокий смысл... Без таких

людей «нет граду стояния», как говорили на Руси. Эти слова актуальны и сегодня, когда Россия уже в который раз призвана защищать мир от разрушения духовных и нравственных ценностей.

Поединки идей непрерывно идут в нашей жизни. Борьба идеологий, мнений, позиций разделяет мир. В этой общественно-политической ситуации русская литература оказывается не только интеллектуальной и эмоциональной школой, но и школой полемики и защиты убеждений.

Ситуация в современном мире отличается крайней напряженностью, изменением в геополитическом пространстве (формирование многополярного мира), что не могло не сказаться и на состоянии демократии. Э. Тодд характеризует западную демократию как либеральную олигархию, поскольку даже свободу слова можно поставить под сомнение. Русофобский main stream ведущих западных СМИ это подтверждает. Но самое главное – народ не представлен во власти. Интересы элиты и народа не пересекаются. Голос народа не слышен. Если элита не выражает интересов народа и отказывается его представлять, то это не демократия [4]. И это связано с исчезновением ценностных оснований демократии как индивидуальных, так и общественных, включая паррессию, т. е. мужество говорить правду. Ослабление ценностных оснований демократии приводит к актуализации конфликтов самого разного толка – религиозных, национальных, на расовой почве [21, с. 257–271, 22]. Не может демократия строиться на лжи, манипуляции, преследовании за правдивую информацию (дело Джулиана Ассанжа, например), поэтому осмысление аксиологического аспекта демократии, «возврат к истокам» демократии как власти народа, его представление во власти, осмысление самой власти в диалоговом пространстве власти-архии (делиберативная и партисипаторная демократия) становятся актуальными как никогда.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баранов Н. А. Современная демократия : эволюционный подход. СПб. : Балт. гос. техн. ун-т, 2007. 208 с.

Государственный университет правосудия, Центральный филиал

Первушина В. Н., доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин

E-mail: VeraValen47@yandex.ru

Воронежский институт МВД России

Морозова Н. М., доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин

E-mail: nadezhdamorozova 11@gmail.com

2. Мельвиль А. Ю. Категории политической науки. М. : РОССПЭН, 2002. 656 с.

3. Todd Э. После империи. Pax Americana – начало конца. М. : Междунар. отношения, 2004. 240 с.

4. Todd Э. Поражение Запада. Симферополь : Таврида, 2024. 336 с.

5. Грачев Н. Н., Мадатов А. С. Демократия : методологическое исследование, анализ перспектив. М. : АЛКИГАММА, 2004. 128 с.

6. Фуко М. Рождение биополитики : курс лекций, прочитанных в Колеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб. : Наука, 2010. 448 с.

7. Фуко М. Интеллектуалы и власть. М. : Праксис, 2002. 382 с.

8. Платон. Государство, или О справедливости. М. : Альфа-Книга, 2017. 1311 с.

9. Хоружий С. С. Феномен русского старчества. URL: <http://www.alleluia.ru/library/reklama2.html>

10. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. : Мысль, 1986. 571 с.

11. Фуко М. Речь и истина. Лекции о паррессии (1982–1963). М. : Дело : РАНХиГС, 2021. 384 с.

12. Фуко М. Нужно защищать общество : курс лекций, прочитанных в Колеж де Франс в 1975–1976 учебном году. СПб. : Наука, 2005. 289 с.

13. Токвиль А. Демократия в Америке. М. : Прогресс, 1994. 554 с.

14. Carol C. Gould. Globalizing Democracy and Human Rights. Cambridge University Press, 2005. 275 p.

15. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л. : Наука, 1984. 295 с.

16. Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб. : Азбука, 2000. 464 с.

17. Бердяев Н. А. О русских классиках. М. : Высш. шк., 1993. 368 с.

18. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л. : Худ. лит., 1972–1984. Т. 22. С. 12–13.

19. Бялый Г. А. Русский реализм конца XIX века. Л. : Просвещение, 1973.

20. Сараскина Л. И. «Бесы» : роман-предупреждение. М. : Сов. писатель, 1990. 140 с.

21. How Democracies Die. About Our Future. Steven Levitsky & Daniel Ziblatt. N.Y. Crown, 2018. 240 p.

22. Osborne P. The Assault on Truth. Publisher Simon & Schuster.UK. 2021. 192 p.

State University of Justice, Central Branch
Pervushina V. N., Doctor of Philosophical Sciences,
Professor of the Social Science and Humanities Department
E-mail: VeraValen47@yandex.ru

Voronezh Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

Morozova N. M., Doctor of Philosophy, Professor,
Department of Social and Humanitarian Disciplines
E-mail: nadezhdamorozova 11@gmail.com