

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ОТ АБСОЛЮТА СВОБОДЫ
К РОМАНТИКЕ РАВЕНСТВА
(ИЗ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ)**

**Москва
1994**

Ответственные редакторы:
кандидат философских наук *М.М.Федорова*
доктор философских наук *М.А.Хевеши*

Рецензенты:
доктора филос. наук *В.Н.Кузнецов;*
Н.Н.Козлова;
доктор ист. наук *З.П.Яхимович;*
кандидат ист. наук *А.А.Кара-Мурза*

О 80 **От абсолюта свободы к романтике равенства (Из истории политической философии). - М., 1994. - 212 с.**

Основная проблема, объединяющая все статьи, проблема свободы и равенства является едва ли не центральной проблемой всей политической философии, хотя рассмотрение категорий в единстве (пусть и противоречивом) дело исторически недавнее и довольно относительное. В книге выделены и охвачены все направления политической философии: от либерализма и консерватизма до анархизма и социализма. Читателю предлагается сопоставить различные ветви политической философии и проследить различие культурно-национальных традиций.

Книга адресована прежде всего специалистам в области истории политической философии и всем интересующимся этой темой.

ISBN 5-201-01849-1

© ИФРАН, 1994

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга посвящена истории политической философии с конца XVIII в. до наших дней. Рубеж XVIII-XIX веков с точки зрения авторов был периодом становления в формировании политической философии в ее современном значении, периодом окончательного отхода от традиционной формы политического дискурса, в котором господствовала идея Блага. Шаг за шагом представители политической философии переносят акцент на проблемы легитимности общественного устройства и связанные с этим проблемы свободы и равенства в их взаимосвязи и взаимоотталкивании. Быстро меняющаяся историческая ситуация во многом определяла то конкретное содержание, которым пополнялись эти центральные политико-философские категории, а также преобладающую значимость каждой из них в рамках определенной доктрины или теории.

Понятие свободы, привнесенное в политическое мышление из чисто морального философствования, проходит свой путь развития в сознании людей от представления как своего рода привилегии в сословно-феодальном обществе к свободе как условию саморазвития личности. По разному мыслится и категория равенства: в ее эволюции можно выделить два направления. Одно из них (консервативное) более тесно связано с христианским равенством всех перед Создателем и провозглашает равенство как внутренне присущее природе всего сотворенного. Общество при этом мыслится как строго иерархизированная структура. Второе направление, задаваемое либерализмом, почти полностью порывает с христианскими представлениями: оно исходит из идеи радикального неравенства, свойственного природе всех вещей и индивидов; к равенству же еще предстоит прийти путем рациональной реорганизации социального поля. Путь этот сложен и извилист, человек сталкивается на нем с препятствиями, приводящими мыслителей порой к подмене равенства понятием справедливости или равенства в правах - равенством в положениях.

В первой части - "Антиномия свободы и равенства в западноевропейской политической философии" - исследуется развитие этих идей в период утверждения, расцвета "свободного" капитализма (XVIII-XIX вв.). В этой части речь идет о либерализме как идеологии и философии нового европейского порядка, становле-

ния западной цивилизации, где политика превращается в особую сферу общественной жизни. Наряду с либерализмом в работе исследуется и консерватизм, в истории политической философии они оказались неразрывно связанными между собой.

Авторы стремятся показать, что либеральной абсолютизации свободы противостояли, с одной стороны, аристократический радикализм Шопенгауэра и Ницше, поставивших под сомнение ценность гражданских свобод, веру в разум и прогресс, подчеркивавших аморализм личности. С другой стороны, либерализм нашел критика в лице демократического радикализма Маркса. Марксизм не отрицал свободу личности, но ставил ее в зависимость от преобразования отношений собственности. Рассматривая взгляды Локка, Юма, Руссо, Токвилля, Шопенгауэра, Ницше, Маркса, авторы берут из всего богатства идей западноевропейской политической традиции лишь один, но принципиальный важности аспект - идеи свободы и равенства в их взаимоотношении и взаимоотталкивании.

Вторая часть книги посвящена рассмотрению проблем свободы и равенства в XX в., но уже не в буржуазной философии, а в рамках противостоящих ей направлений, не приемлющих капитализм. Отсюда и название этой части книги - "Дилеммы романтического антикапитализма". Политические теории этого направления характеризуются обострением чувства неприятия всего, что связано с общественно-политическими и культурными явлениями капитализма, жадной немедленного, радикального переустройства общества, всех сфер его жизни. На первый план выступает момент революционного отрицания, сам переход от сущего к долженствованию мыслителя расплывчат, неясен. В данном контексте под термином "романтизм" понимается стремление связать теоретические проекты с реальностью, в которой они неосуществимы. При этом предполагается, что соответствующая реальность возникает неизбежно, ибо таков сам ход истории, ее историческая закономерность. Под "романтизмом" подразумевается неадекватность имеющихся в распоряжении общества средств целям устранения противоречий капитализма, разрыв между желаемым и достижимым в заданном отрезке исторического времени.

В политической и философской литературе термин "романтический антикапитализм" получил определенные права гражданства. В основе его лежит воспевание свободы индивида, высвобождение его от пут отчуждения. Не случайно, в философии романтического антикапитализма проблема отчуждения занимает одно из центральных мест. Не находя в

существующем обществе действительных возможностей для установления желанной свободы, романтический антикапитализм далек от реальной политики и даже презирует ее.

Большевизм, как правило, не рассматривается в рамках этого направления, более того, противопоставляется ему. Это имеет достаточные основания, ибо большевизм весь включен в практическую жизнь, поглощен реальной политикой. Проблема отчуждения выпадает из поля зрения большевистских теоретиков. И даже Ленин, придававший столь большое значение гегелевской философии, не обращает никакого внимания на эту проблему. И тем не менее, в определенном смысле, авторы считают правомерным отнести взгляды Маркса и Ленина к романтическому антикапитализму. Предложенные ими пути достижения свободы, равенства, преодоления противоречий капитализма по определенным параметрам оказались не соотнесенными с реалиями социальной жизни. Преодоление капитализма на путях развития классовой борьбы и, прежде всего, диктатуры пролетариата оказалось неосуществимым, толкало к насилью над действительностью. Особенно четко это выявилось в постмарксовом социализме, когда возник особый тип теории, генетически связанный с Марксом, с предложенной им парадигмой, тем не менее, отличавшейся от исходного образца. Обнаружение сферы действительности, в которой ход событий определяется разрешением противоречий на политическом уровне, а экономическое развитие рассматривается лишь как общая детерминанта социальной эволюции, было, вне сомнения, шагом вперед в развитии теории. Но этот же подход был чреват и серьезными опасностями: пренебрежением реальными пределами исторического действия, переоценкой роли и значения революционного насилия. Вряд ли этот подход можно истолковать просто как поддающееся исправлению досадное заблуждение Ленина и большевиков. Видимо корни такого подхода были заложены в самой философии истории Маркса, в которой таился романтический элемент, предопределивший расхождение принципов и результатов теории марксизма. Речь идет о своеобразном пределе истины, который может быть преодолен лишь в ходе дальнейшего развития теории и практики. Феномен романтического антикапитализма, романтического истолкования свободы, равенства не теряет своей актуальности и в наши дни, ибо он сопутствует периоду острых цивилизационных противоречий, наличию опасных социокультурных трещин и изломов как в развитых странах Запада, так и в ходе "вестернизации" менее развитых стран. Поэтому эта проблематика не принадлежит лишь прошлому, она актуальна и в наши дни, с ней не может не считаться любое реформаторское движение в политике, в том числе и в нашей стране.

ЧАСТЬ I

АНТИНОМИИ СВОБОДЫ И РАВЕНСТВА В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Б.Г.Капустин

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Европа в том виде, как она возникла после краха Западной Римской империи, складывалась в качестве целостного католического мира. Церковь формировала общую нормативную систему, единое ценностное пространство, и в этом смысле ранний римский католицизм оказался "единой и единственной матрицей европейской цивилизации". Этот порядок был, во-первых, *универсален* для того ареала, который становился Европой; во-вторых, в сущности *автономен* от нецерковных общественных институтов и прежде всего - государства.

На основе этого универсального и автономного нормативного порядка развертывается становление плюралистических сил Европы, их взаимодействие и конфликты. У их истоков - дуализм общественного бытия, обусловленный самим существованием Церкви как Тела Христова, как *особого мира* внутри наличного социополитического мира. Этот дуализм выступает в одной плоскости - противостоянием Папы и Императора, в другой - противоборством религиозной и секулярной тенденций. Он многообразно преломляется в массе местных условий и традиций, конкретизируется и "специфицируется" ими.

Однако для европейской цивилизации существенен не только сам этот дуализм, но и его опосредованность тем нормативным порядком, о котором шла речь. Именно он задает единство противоположностей и вместе с тем - возможность их конструктивного "снятия", "легитимирует" сам их конфликт, определяет допустимую меру его остроты и разрушительности.

Те формы, в которых выступал нормативный порядок, то, как он реализовывал функцию опосредования, менялись в европейской истории. Начинаясь с XIV века "национализация" Церкви государством (государствами) и особенно протестантско-католическое противоборство XVI-XVII столетий, по существу впервые серьезно поставившее под вопрос существование европейского нормативного порядка, привели к тому, что он утратил жесткую и эксплицитную обусловленность и выступил в обобщенном - не столько секуляризованном, сколько религиозно индифферентном - виде.

Не антирелигиозный и не неорелигиозный, а иррелигиозный характер Вестфальского мира 1648 г., придавший новый облик и значение европейскому нормативному порядку, создал идейное, а позднее и политическое пространство для появления и легитимного существования центра между любыми возможными противоположностями, возникавшими в лоне европейской цивилизации, - религиозным фундаментализмом и секуляризмом, консерватизмом и радикализмом, космополитизмом и рационализмом, капиталом и трудом... Этот центр и есть либерализм - в его "прикладном", социально-функциональном, а не доктринальном значении. В той мере, в какой либеральный центр стал выражением нового облика европейского нормативного порядка, в какой он функционально обусловил содержательное развитие и практическое применение конкурирующих с ним идейно-политических систем (консерватизма и социал-демократизма), можно говорить о либеральной природе европейской политики и европейской цивилизации в целом.

Вестфальский мир был не торжеством индифферентности к ценностям, а скорее согласием на политическое сосуществование сильных ценностных приверженностей, не способных "осилить" друг друга.

Вестфальский мир впервые в европейском масштабе открыл то, что политика может быть не воспитанием и практикой добродетелей, не реализацией идеи "хорошей" (в аристотелевском смысле) жизни, а собственно технологией улаживания конфликтов, абстрагирующей от ценностей и отказывающейся от поиска объективной истины. Это ознаменовало собой тот великий практический переворот, который выразился, по формулировке Лео Страусса, в том, что "политическая проблема стала технической проблемой"¹. В качестве таковой она и предстает

¹ *Strause L. An Introduction to Political Philosophy. Detroit, 1989. P. 87.*

"нейтральным политическим участием" и коррелирует с понятием толерантности как индифферентности.

Мы рассмотрим, как модель вестфальского компромисса (то есть не его конкретное содержание как мира между католиками и протестантами, а его определенную формальную структуру, могущую быть примененной к конфликтам иных сил) воплотила в себе противоречие между техническими и этическими аспектами, удерживая их в некотором единстве и порождая новую динамику западной цивилизации.

Данная модель, наполненная, разумеется, иным конкретным содержанием, наиболее полным образом осмыслена в концепции толерантности Локка. Для нее характерно то, что основание и сама возможность толерантного компромисса *не* являются продуктом политического соглашения людей. Они *предпосланы* какой-либо политической технологии, являясь обнаружением того же нравственного закона природы.

Локк упорно развивает эту тему как в общефилософском плане, так и непосредственно в применении к политическому процессу. Его вывод заключается в том, что не забота о самосохранении и пользе является законом природы или его источником, не независимость индивидов выступает "исходным фактом" их общественного бытия², а именно нравственный закон, дающий самые основательные скрепы общества. Он и делает возможной гармонизацию интересов и устремлений людей. С этой - *этической* - точки зрения вопрос толерантности есть вопрос *понимания* (в принципе обеспечиваемого светочем разума) того действительно существенного и общего, что объединяет всех в этом высшем нравственном законе. Поскольку же сам нравственный закон есть проявление божественной воли, то речь *фактически* идет о нравственно-религиозном единстве христиан вопреки всем доктринальным, обрядным и прочим различиям между ними, представляющим с этой точки зрения *несущественными*. "...Если задуматься серьезно, - пишет Локк, - то именно к такого рода пустякам принадлежит большинство вещей, вызывающих столь ожесточенные распри среди братьев-христиан, согласных между собой в важнейших вопросах религии; тогда как ими вполне можно пренебречь или же принять их без всякого ущерба для религии и спасения души, если только отказаться от суеверия или лицемерия³.

² Локк Дж. Соч.: В 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 36.

³ Там же. С. 106.

Формируя эту концепцию морального консенсуса, Локк сталкивается с необходимостью разрешить следующее противоречие: с одной стороны, закон природы универсален, налагаемые им обязательства всеобъемлющи и императивны, но, с другой стороны, у людей различны нравы и представления о долге, образ жизни многих народов и общественных групп не позволяет говорить о том, что они исполняют требования этого закона. И Локк разрешает это противоречие: "Хотя закон и обязывает всех, кому он предназначен, но он не обязывает тех, кому он не предназначен, а не предназначен он тем, кто не способен его понять"⁴, кто родился слепым или не желает прозреть, увлекаемый страстями или усвоив чуждые моральные представления.

Из сказанного вытекают следующие выводы, чрезвычайно важные для уяснения и локковской концепции, и логики развития толерантности в западной либеральной цивилизации. Первое: моральный консенсус, но понятый шире и глубже, чем ранее, создает основание и саму возможность общественной жизни, в том числе, существования государства. Однако, что будет ясно из дальнейшего, государство не есть простое отражение этого консенсуса. Оно опирается на него, но переводит его в другую плоскость, которой присуща иная логика деятельности, как раз и порождающая феномен толерантности. Второе: моральный консенсус достигается "погашением" различий, демонстрацией их несущественности, а отнюдь не взаимопризнанием их важности для обогащения, развития каждой из взаимодействующих сторон. Третье: этот моральный консенсус имеет жесткие границы, предполагающие определенное понимание природы человека, говоря языком более поздней эпохи, - определенный тип человека, рассматриваемый как моральное существо вообще. Новаторство локковской концепции толерантности состояло в том, что если человеком в строгом смысле можно считать лишь члена этой (широко понятой) моральной общности, реализующей закон природы, то политическим субъектом (подданными, гражданами) может быть и тот, кто в такую общность не входит, но ложен по отношению к возникшему на ее основе государству.

Новизна этой мысли чрезвычайно велика. В противоположность, к примеру, всей античной традиции "политическое существо" оказывается не высшим и наиболее полным проявлением человека, а лишь его *частичностью*, одной из ролей, которую, вообще говоря, может усвоить и "недочеловек", не зрящий закона природы. Реализация такого подхода - и теоретическая и практи-

⁴ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 47.

ческая - впервые позволяет политике выделиться в качестве особой сферы общественной жизни, не только не совпадающей с обществом как целым (то есть с политией в античном смысле), но и производной от некоего его "базиса" (моральной общности - у Локка, экономики - в доминирующих концепциях XIX-XX веков, поскольку она сама стала пониматься как неморальная сфера).

Сама концепция толерантности и начинается с того, что государство признается просто машиной, существующей "ради обеспечения гражданского мира и охранения собственности своих подданных". Условие толерантности - не индифферентность людей к собственным или чужим убеждениям (напротив, Локк пишет о необходимости верить "чистосердечно и по совести"), а *безразличие государства* ко всем мнениям, суждениям и деяниям людей, *поскольку они безопасны для самого государства*. В этом смысле Локк за терпимость к католикам как верующим, но против терпимости к ним как папистам.

Толерантность вообще выступает у него не нравственной, а сугубо политической концепцией. Она не самоценна, но целесообразна для государства, соответственно, нетерпимость - не аморальна, но иррациональна. Главные аргументы Локка в пользу веротерпимости - это, по существу, перечисление и описание ее функций для эффективности и стабильности государства⁵. Поэтому у Локка практически нет моральных аргументов против теократии как типа государства, в котором законы религиозные и есть часть "гражданского и политического управления". Выступая за веротерпимость в Англии и в Европе, он исходит не из моральной ценности, а из простого *факта* что в них государства - иного типа, чем теократия. "...Я готов согласиться, - пишет Локк, - что в таком государстве (теократическом - Б.К.) церковные законы становятся гражданскими, а меч правителя и может и должен отвращать всех подданных от чуждого культа и чуждых обрядов. Но Евангелие не является таким законом ни для одного христианского государства"⁶.

Дело даже не в том, что "техничко-функциональная" концепция толерантности не дает - при последовательном ее осмыслении - никаких общезначимых оснований для критики и неприятия идеократических, в том числе тоталитарных, режимов за

⁵ См.: Локк Дж. Соч. Т.3. С. 81-90.

⁶ Там же. С. 117.

рамками христианского ареала⁷. Для нас более важен вопрос, насколько вообще толерантна такая концепция толерантности, насколько широкое культурное и политическое многообразие она способна допустить и "вместить".

Поскольку у этой концепции толерантности не может быть другого критерия, кроме безопасности государства⁸, ее границы оказываются очень тесными и заданными условиями сохранения статус-кво. Правитель, пишет Локк, "может попытаться подавить, ослабить или распустить *любую партию*, объединенную вероисповеданием или чем угодно еще и явно опасную для правительства, используя при этом все те средства, каковые окажутся наиболее удобными для сей цели, *чему он сам есть судья*, и не будет отвечать в ином мире за то, что открыто в меру своего разумения делает для охранения и спокойствия своего народа"⁹ (курсив мой - Б.К.).

Но даже если отвлечься от непосредственных политических импликаций этой концепции толерантности, которые сейчас едва ли приемлемы для кого-либо, считающего себя "демократом", то узость ее границ все равно очевидна. Ведь они и в расширенной трактовке обозначают статус-кво, если не данного режима (вроде того, который возник после "славной революции" 1688 г.), то во всяком случае такого строя, при котором политика суть *технический процесс*, лишь обеспечивающий воспроизводство "базиса" общества, но не способный реконструировать его, сообщая ему новые или расширенные моральные значения.

Поскольку толерантность есть *лишь* политическая толерантность, она обнаруживает свою репрессивность уже самим фактом своей зависимости от наличия и сохранения *определенного* морального консенсуса. С точки зрения Локка, терпимости к атеистам не может быть не столько потому, что от них, как от папистов, ожидается нелояльность к данному государству. Они угрожают лежащему в его основе моральному консенсусу, крушение которого равносильно полному коллапсу общества. Иными словами, "если уничтожить веру в бога даже только в мыслях, то всё

7 Проблема соответствия этой концепции идеи универсальных прав человека - отдельный и очень сложный разговор, выходящий за рамки данной работы.

8 Речь идет о "правильном" - в локковском смысле - государстве, то есть имеющем ту природу машины, тот вид отношений с гражданским обществом, которые предполагаются его концепцией толерантности. По отношению к государству иного типа допускается право народа на восстание.

9 Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 78-79.

это рухнет", то есть всё, на чем держится человеческое общество"¹⁰.

Однажды М.Полани - в очевидной полемике с К.Поппером - заметил, что "свободное общество - это не Открытое общество, а такое, которое полностью привержено определенному набору верований"¹¹. Определенность и неизменность этого "набора" может вызывать сомнения даже среди тех, кто в принципе считает приверженность каким-то моральным принципам необходимым условием свободного и толерантного общества. Но Полани, вероятно, прав в том смысле, что основой такого общества должна быть некоторая моральная общность. Во всяком случае, такой вывод логичен исходя из реального воплощения вестфальской модели в практике Европы XVII-XVIII веков и из раннелиберальной теории, как она представлена Локком.

Но дальнейшее развитие и теории, и практики Запада в своих основных направлениях пошло по пути такого решения, заложенного вестфальской моделью противоречия между техническим и этическим ее аспектами, которое предполагало затухание роли моральной общности и уход от нее в сторону все более нарастающей "технологичности" политического процесса.

Путь нарастающей "технологизации" политического процесса был открыт столкновением двух важнейших позиций, которые с определенной долей условности можно персонифицировать именами Ж.-Ж.Руссо и Д.Юма. Однако здесь необходимо сделать поясняющее отступление.

Говоря о "важнейших позициях", мы, во-первых, отвлекаемся от той интеллектуально мощной традиции (или традиций), идущей от ранних немецких романтиков и англо-французских консерваторов через Гегеля и Маркса к социал-либерализму и социал-демократизму конца XIX - первой половины XX века, с одной стороны, к "новым правам" - с другой, которая как раз акцентировала роль моральной (в гегелевском толковании - нравственной) общности людей как последней и высшей инстанции существования человека. Такое отвлечение диктуется не теоретическими, а практическими соображениями: при всей своей важности не эта традиция определяла магистраль развития западной либеральной цивилизации в той мере, в какой она становилась и сейчас все больше становится "атлантической". Другой вопрос - является ли необратимой эта "атлантизация", даст ли она (или уже дала?) тот "конец истории", о котором с такой торжественно-

¹⁰ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 125.

¹¹ Polanyi M. The Logic of Liberty: Reflexions and Rejoinders. Chicago. P. VI.

стью, но и с появившейся в конце грустью ("конец истории печален", он открывает лишь "перспективу многовековой скуки") писал Ф.Фукуяма¹². Мое предположение, обоснование которому - вся данная работа, заключается в отрицательном ответе на этот вопрос.

Во-вторых, мы отвлекаемся от Канта и мощной кантианской традиции в том их аспекте, в котором развитая ими тема морального универсализма индивидов подставляется на место проблемы моральной общности.

Однако вернемся к позициям Руссо и Юма.

Руссо демонстрирует самую радикальную попытку решить противоречие между политическим строем и нормативным порядком общества посредством "дематериализации" последнего, абстрагируя его от той моральной общности, в которой он был онтологически воплощен у Локка в качестве закона природы. Нормативный порядок у Руссо, выступающий в виде "общей воли", есть продукт разумности, присущей каждому индивиду в отдельности, а не некоторый строй общественного бытия, лишь открываемый индивидуальным разумением. Там, где Локк подчеркивает, что человек не может быть совершенно независим (обратное, с его точки зрения, было бы равносильно тому, что человек существует "совершенно бессмысленно, вне закона")¹³, Руссо ставит независимость как последнюю онтологическую реальность¹⁴ и отождествляет ее со свободой. Если у Локка закон природы не выводим из стремления к самосохранению и благоденствию, то у Руссо "ее (человеческой природы - Б.К.) первый закон - забота о самосохранении, ее первые заботы - те, которые человек обязан иметь по отношению к самому себе"¹⁵.

Суть различий Локка и Руссо в данном вопросе в том и заключается, что моральная общность *не* предпослана у Руссо политической жизни (гражданскому обществу), а впервые появляется вместе с общественным договором и на его основе. Так возникает и сама мораль - в отличие от естественной *pitie* дикаря, которой в принципе могут обладать и животные, - как свобода, подчиненная законам, и как господство над своим собственным низким "я".

12 Фукуяма Ф. Конец истории? // *Вопр. философии*. 1990. N 3. С. 148.

13 Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 3.

14 Вспомним "методологическое" введение к его "Исповеди": "Я спин... Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною, осмеливаюсь думать, что я не похож на кого-либо на свете..." (*Руссо Ж.-Ж. Избр.соч.* М., 1961. Т. 3. С. 9-10).

15 *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре.* М., 1938. С. 4.

Но если нет предпосланной общественному договору и началу политики морали (впрочем, нет и разума) то где критерий, позволяющий отличить те склонности, задатки, интересы людей, которые полезны для их ассоциированного состояния и могут быть "допущены" в него, от других, являющихся вредными? Поскольку такого критерия без моральной предпосланности не может быть, постольку у Руссо первейшим условием начала политики выступает "полное отчуждение каждого члена со всеми своими правами в пользу всей общины"¹⁶. Это фундаментальное условие *начала* политики в рамках руссоистской модели есть ее атрибутивная черта вообще, ее родовая черта.

Сквозная для Руссо тема подавления страстей, порождающих частные интересы, подчинения последних общим интересам с ее знаменитой кульминацией в виде вывода о праве политического организма силой заставить индивидов быть свободными¹⁷, есть лишь необходимое следствие невозможности связать не имеющую никакого конкретного носителя "общую волю" с жизнедеятельностью отдельных людей или даже их ассоциации. У Руссо лишь богоравный законодатель, появляющийся по принципу *deus ex machina*, разрешает проблему квадратуры круга заключения общественного договора (то есть парадокса "слепой толпы", принимающей в высшей степени разумное и нравственное решение). Точно так же "постоянное отчуждение каждого члена... в пользу всей общины" есть единственный способ преодолеть то, что при отсутствии предпосланной политике моральной общности людей частная и общая воля, что понимал и Руссо, совпадают лишь случайно¹⁸.

Политика, как любым образом устроенная технология, способна выявить лишь "волю всех", то есть какого-то большинства. Эта "воля всех" в принципе - по своему "качеству", а не только в количественном отношении - не совпадает с "общей волей", которая неизменно права и справедлива. Неразрешимый парадокс Руссо заключался в том, что поскольку "общая воля" открывалась лишь чистому индивидуальному разумению, постольку любая

¹⁶ Согласно Руссо, именно гражданское состояние превращает человека из тупого животного в мыслящее существо. Еще у Юма подобные взгляды вызывали недоумение, заставлявшие его отвергать саму концепцию общественного договора в тех вариантах, в каких она выступила у Локка и (позднее) Руссо: "Очевидно, что никакого договора или соглашения об общем подчинении не было заключено специально: эта мысль была вне сферы понимания дикаря..." (Юм. Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 763).

¹⁷ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 16.

¹⁸ Там же. С. 21.

ассоциация людей, устанавливающая связи между ними и *тем самым* замутняющая их индивидуальное разумение, препятствовала выявлению "общей воли". Иными словами, ассоциация, возникающая на основе общественного договора как реализация "общей воли", самим своим существованием делала невозможным ее адекватное проявление. Этот разрушительный для всей своей концепции парадокс с ошеломляющей прямоотой сформулировал сам Руссо: "Если бы в то время, когда решение принимает достаточно сознательный народ, граждане *не имели никаких отношений между собой*, то из большого числа незначительных различий проистекала бы всегда общая воля, и решение было бы всегда правильным"¹⁹.

Из сказанного, переходя к дальнейшему изложению, необходимо сделать два принципиальных вывода.

Первый. Отмеченный многими историками политической философии нелиберализм Руссо, заложенные в его теории "тоталитарные импликации" были вызваны не его морализмом, не стремлением дать обществу моральный регулятор (в виде "общей воли"), а тем чрезмерным индивидуализмом, тем сведением свободы к независимости, "первого" закона природы - всего лишь к самосохранению, с которыми невозможно было политически увязать моральную регуляцию общественной жизни. Дж.Талмон прав, отмечая, что "тоталитарная демократия рано развилась в систему принуждения и централизации не потому, что она отвергла ценности либерального индивидуализма XVIII века, но потому, что она изначально имела слишком перфекционистское отношение к ним... Человека нужно было не просто освободить от ограничений. Все существующие традиции, устоявшиеся институты, социальные механизмы должны быть опрокинуты и переделаны с единственной целью обеспечить человеку полноту его прав и свобод и снять с него всякую зависимость"²⁰.

Одним из возможных и освоенных западной мыслью путей отсечения "тоталитарных импликаций" от индивидуалистической установки была морализация самого индивидуализма²¹. Но это

¹⁹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 24.

²⁰ Talmon J.L. The Origins of Totalitarian Democracy. L., 1952. P. 249.

²¹ Другой путь намечен консервативной традицией, от которой мы по указанным причинам абстрагировались. В прямой полемике с Руссо и руссоизмом Э.Берк писал: свобода не есть "одинокая, не знающая связей, индивидуальная, эгоистическая свобода как будто каждый человек должен регулировать все свое поведение своей собственной волей. Свобода, которую я имею в виду, есть общественная свобода" (The Works and Correspondence of the Right Honorable Edmund Burke. Vol. 1. L., 1852. P. 558.

предполагало прежде всего, что примитивное самосохранение и связанный с ним эгоизм перестают быть "первым законом" человеческого бытия, уступая место "закону" всестороннего самосовершенствования личности. Это - вариант Дж.Ст.Милля.

Второй вывод. Парадокс Руссо возник не от того, что французский мыслитель не оставил стремление представить политику способом реализации морали, в то же время отказавшись от идеи моральной общности. Причина парадокса в том, что его моральная политика (как реализация "общей воли") предполагала отсутствие какой-либо общности людей. Концепция, оказавшаяся ключевой для практического развития западной либеральной цивилизации, как раз и призвана была дать ответ на вопрос: как возможна моральная политика в обществе (ассоциации людей), если ему *не* предпослан объективный моральный закон. Или иначе: как возможно осуществление морали политической технологией, если в ней самой по себе не воплощена и ей не "задана" какая-либо определенная моральная идея? Это - проблема Юма.

Социополитическая модель Юма, затем конкретизированная А.Смитом, представляла собой распространение на жизнь общества определенной моральной концепции личности. С точки зрения интересующих нас сюжетов в ней нужно отметить следующее.

Поскольку аффекты представляются Юму "первичными данными" для человека, по отношению к которым разум играет роль "раба", обслуживающего их, мораль может быть построена только на аффектах. Как таковые, они вообще не подлежат моральной оценке, и их нельзя "ни оправдать, ни осудить", разве что в тех случаях, когда они построены на "ложных предположениях" (о существовании объектов, которых в действительности нет) или же ориентированы на средства, недостаточные для достижения цели²². Удовлетворение, к которому человек не может стремиться в силу основополагающей любви к самому себе, приносит *всякому* его склонность пропорционально ее силе и страстности. Даже если бы было возможно сознательно формировать свои склонности, нормальный человек не пошел бы на это, ибо такое формирование, лишая жизнь аффектов, делало бы ее "безвкусной и утомительной".

Где же и как в таком случае начинается мораль?

С одной стороны, считает Юм, человек имеет не только грубые физические, но и "духовные аффекты" (стремление к власти, славе, мщению и т.д.), которые также требуют своего

²² См.: Юм Д. Соч. Т. 1. С. 556-557).

"ублагодворения" и при достижении целей приносят наслаждение²³. С другой стороны, поскольку человек - общественное существо и свое себялюбие может удовлетворять только в обществе, ему в качестве "первоначальной склонности" присуще "человеколюбие"²⁴. Оно связывает склонности, полезные и приятные для себя, со склонностями, приятными и полезными для других. Здесь и появляется добродетель, единственная забота которой - "о точном исчислении и неуклонном предпочтении наибольшего счастья"²⁵.

Таким образом, добродетель появляется как результат, во-первых, сложного баланса, уравнивания (но не посредством разума, а в смысле самоуравнивания) различных аффектов, их, так сказать, взаимоумирения, во-вторых, утверждения в качестве господствующих в наших душах "социальных чувств" не потому, что они изначально сильнее, а потому, что в результате "точного исчисления счастья" они (прежде всего благожелательность) дают то "приятное спокойствие", которое не зависит от "превратностей судьбы и случайностей"²⁶. Мораль - это и есть чувство, заставляющее "каждого человека или большинство людей соглашаться друг с другом" и "вести смешанный образ жизни, ...предостерегая людей от излишнего увлечения каждой отдельной склонностью во избежание утраты способности к другим занятиям и развлечениям"²⁷.

Это новаторское понимание природы человека, лишенной моральных атрибутов, признает невозможность ее изменения, но, вместе с тем, возможность "управления" ею (вернее, ее "самоуправления"), в чем и заключается мораль. Такое понимание имело колоссальные последствия для социальной и политической теории (и практики).

Во-первых, оно позволило дать не только прагматическое, но моральное обоснование предпринимательству, вернее, любой деятельности, ориентированной на собственный интерес и выгоду в смысле калькулируемого увеличения дохода. В этом смысле оно дало универсальное обоснование нарождающегося в XVIII веке общества, становящегося, по выражению А.Смита, "торговым союзом", в котором каждый человек оказывается, "в известном

23 Юм Д. Соч. Т. 2. С. 545.

24 Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. Т. 2. С. 325.

25 Юм Д. Соч. Т. 2. С. 323-324.

26 Там же. С. 326, 318, 319.

27 Там же. С. 315.

смысле, торговцем²⁸. Моральное значение этой получающей коммерческую форму заботы о собственном интересе в том и состояло, что она предполагала уравнивание, сбалансирование страстей, ни одна из которых не оказывалась уже всепоглощающей для человека и разрушительной для общества. Вместе с тем классический либерализм XVIII века отнюдь не предполагал "мотивационный редукционизм", то есть сведение всех аффектов человека к эгоистическому накопительству "любой ценой". Такой редукционизм невозможен ни у Юма с его охарактеризованной выше концепцией аффектов, ни у Смита, для которого "склонность к торговле" - либо "одно из" основных свойств человеческой природы, либо "следствие способности рассуждать и дара речи"²⁹ из, то есть строго говоря, вообще не аффект. Справедливо замечание исследователей, подчеркивавших, что в конкретных условиях того времени (не только общеевропейских, но и английских), в которых еще не изгладились отпечатки страстей революции и религиозных конфликтов, идея следования калькулируемых собственному интересу была в большей мере нормативной рекомендацией, чем отражением эмпирической действительности³⁰.

Во-вторых, модель "сбалансированных аффектов" позволяла создать определенную политико-экономическую концепцию общественной жизни. В соответствии с этой концепцией существование в обществе партий, группировок, классов не только не рассматривалось (в отличие от Руссо!) губительным для свободной и моральной ассоциации людей, но понималось как нечто *естественное* и даже при определенных условиях необходимое для экономического процветания (система разделения труда) и свободного политического устройства ("смешанная форма правления"). При этом, как и в теории аффектов, предполагалось то, что специфические интересы каждой отдельной группы людей не подлежат сами по себе моральной оценке. Более того, для каждой из них *естественно* исходя из собственного эгоизма стремиться к могуществу и возможности "безнаказанно угнетать более слабого". Но правильная политика в том и заключается (и в этом ее моральность!) чтобы создать и поддерживать уравновешенную систему, в которой угнетать другого, "не встречая сопротивления", невозможно. В такой системе интересы общественных групп "не являются действительно различными" (вновь вспо-

²⁸ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.; Л., 1935. Т. 1. С. 24.

²⁹ Там же. С. 16.

³⁰ Holmes St. The Liberal Idea // The American Prospect. 1991. N. 7. P. 88-89.

мним концепцию "благожелательности"), а "сильными страстями" приходится "жертвовать" "во имя интересов мира и общественного порядка". Новизна этой социальной модели и в теории и в английской практике XVIII века очевидна для Юма и он подчеркивает: "Равновесие власти является секретом в политике, известным только современному веку..."³¹.

Концепция равновесия власти у Юма не сводится к системе "сдержек и противовесов" различных отраслей государственной власти. Этот вопрос вообще мало занимает его. Главное для Юма - равновесие социальных сил, транслируемое в сферу политических институтов и поддерживаемое ими. Для него система разделения властей, отражаемая "универсальной аксиомой политики", заключается в следующем: "наследственная власть монарха, аристократия без вассалов и народ, голосующий посредством своих представителей, составляют лучшую монархию, аристократию и демократию"³². Это и есть смешанная форма правления, способная комбинировать все три известные еще с античных времен формы (и тем самым модифицировать каждую из них) потому, что ни одна из них уже не несет в себе какие-то специфические моральные принципы, не связана с какими-то определенными добродетелями (как у Монтескье). Мораль и добродетель не в них, а в уравновешенном способе их сочетания и в достигаемом этим результате - балансе общественных сил.

Экономическая модель Смита, что нередко упускается отечественными исследователями, построена в сущности на тех же принципах баланса классов и их "аффектов". Описываемый Смитом экономический мир - это *ни в коем случае* не мир господства класса буржуазии и торжества ее специфического интереса, хотя это - *мир буржуазности* в смысле универсального значения для него принципа калькулируемого собственного интереса.

Смит обстоятельно рассматривает "плюсы и минусы" каждого из трех главных классов, олицетворяющих ренту, заработанную плату и прибыль на капитал, своеобразие содержания их интересов и приходит к выводу о том, что "интересы этого третьего класса (буржуазии - Б.К.) не так связаны с общими интересами общества, как это наблюдается у других двух классов". Более того, "они всегда в некоторых отношениях расходятся с интересами общества и даже противоположны им". Проблема в том, что класс буржуазии имеет большие возможности для того и "обычно заинтересован в том, чтобы вводить общество в заблуждение и даже

31 Юм Д. Соч. Т. 2. С. 601, 775, 623.

32 Там же. С. 578.

угнетать его, и (он) действительно во многих случаях и вводил его в заблуждение и угнетал³³.

Как уберечься от этой опасности? Отнюдь не путем зажима рынка, не подавлением одной из социальных сил и ее "аффектов" в пользу других. Оптимальный путь - поддержание (или восстановление) баланса трех классов, обеспечение (или придание) им тех сил, которые необходимы им для взаимоуравновешивающего сопротивления друг другу. Одна из ключевых проблем - это уменьшение власти богатства, их разделение, что соответствует общей тенденции прогресса цивилизации³⁴. Аристократия должна иметь власть, чтобы эффективно участвовать в принятии решений потому, что ее интересы, если они правильно поняты, в наибольшей мере совпадают с общественными³⁵. В то же время необходимо предотвратить ту умственную и физическую деградацию, которую несет наемный труд "главной массе народа" цивилизация. "Трудящиеся бедняки" должны быть способны судить "о великих и общих интересах своей страны", понимать свой интерес и избавиться от "заблуждений экстаза и суеверия", дабы "устанавливать истинный смысл корыстных претензий партий и мятежных элементов". Поэтому необходимо особое внимание государства к образованию "простого народа"³⁶.

Логически юмовско-смитовское решение противоречия, коренившегося в вестфальской модели, их способ сочетания морали и политического (экономического) механизма не знают изъянов. К этому решению, видимо, с полным правом можно отнести то, что Б. Рассел сказал о философии Юма в целом: она - в некотором смысле тупик, ибо при попытках ее углубления и усовершенствования "дальше идти невозможно"³⁷. Столь же законченной представляется связанная с этим решением концепция толерантности: она предельно широка, так как упраздняется, казалось бы, какой-либо моральный критерий для различения допустимого и недопустимого в том культурном и политическом многообразии, на которое она распространяется. Ведь даже то, что сегодня выступает "партией принципов", завтра, будучи включенным в систему уравнивания, превратится в "партию интересов". Поэтому основания такой системы представлялись Юму "социальными и всеобщими", образующими в "некотором

33 Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народа. Т. 1. С. 222.

34 Там же. Т. 2. С. 250-251.

35 Там же. Т. 1. С. 221.

36 Там же. Т. 2. С. 303, 308, 304.

37 Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 678.

смысле партию человеческого рода против порока или беспорядка, общего врага человечества³⁸.

Да и не в истинности этой концепции, даже если ее можно опровергнуть, дело, а в ее функциональном значении для организации уравновешенного политического процесса. "Истины, - пишет Юм, - которые губительны для общества, если таковые окажутся налицо, уступят место ошибкам, которые полезны и выгодны"³⁹. С таким уточнением его модель окончательно неуязвима.

Критика юмовско-смитовской модели возможна и была реально осуществлена как критика метатеоретическая, которую проводит сама история. Эта критика заключается не в демонстрации несоответствия модели некоторым фактам действительности, а в том, что соответствующие модели факты, выступающие ее предпосылками, вымываются историей и разрушаются ею. Такая критика юмовско-смитовской модели была произведена достаточно быстро после ее возникновения - французской политической революцией и промышленной революцией, введшей Европу в индустриальную цивилизацию.

Прежде всего оказался размыт тот социально-культурный типаж, тот "исполнитель" драматургии, предписанной этой моделью, который мог балансировать аффекты, разумно подсчитывать преимущества свободного от невзгод и случайностей существования, гармонично сочетать "голубиное начало" с "началом волка и змеи"⁴⁰. Персонажи Стендаля, Гёте, Диккенса представляют совсем иные типажи. Как отметил А.Макинтайр, социальная философия Юма представляет собой "селекцию джентельменских страстей" XVIII века, которые он считал врожденными, тогда как соответствующие им правила справедливости были всего лишь "местечковой регуляцией" особого мира Англии времен Ганноверской династии⁴¹. Иными словами, рамки толерантности оказались пугающе узкими. Они совпадали с контурами всего лишь одного социокультурного типажа, который по замыслу должен был тиражироваться во всех секторах общества, какие бы функциональные роли (согласно, скажем, разделению труда) не были бы за ними закреплены.

Далее, оказалось размыто и то совпадение морали с функционированием политического и экономического механизмов, которое полагалось концепцией Юма и Смита. Вернее, последу-

38 Юм Д. Соч. Т. 2. С. 319.

39 Там же. С. 323.

40 Там же. С. 314.

41 Macintyre A. After Virtue. L., 1981. P. 214-217.

ющее развитие выявило случайный, а не необходимый характер такого совпадения в Англии XVIII века. Ведь для Юма и Смита, в отличие, к примеру, от Ф.Фон Хайека, сама по себе спонтанность общественного порядка еще не достаточное условие для положительной оценки его. Способности выжить в конкурентной борьбе мало для признания институтов и правил заслуживающими одобрения, ибо эти институты и правила должны кроме того давать морально значимые результаты - уравновешенность общественных сил и уравновешенную личность.

Поэтому если Юм удивительно созвучен Хайеку в осуждении каких-либо насильственных (даже посредством законодательства осуществляемых) нововведений, то он столь же резко диссонирует австрийскому ученому, рассуждая о необходимости "всеобщей добродетели и высокой нравственности", достигаемых посредством определенных законов и учреждений, для счастья и благополучия общества⁴². То, что институты спонтанного общественного порядка должны давать морально значимые результаты, еще не встало для Юма и Смита в реальное проблемное отношение к действительности, то есть не превратилось в вопрос, дадут ли и смогут ли дать они такие результаты⁴³.

Если же они не дают таких результатов, то необходимым образом возникает вопрос о выборе между приверженностью спонтанному порядку как самоценности и приверженностью морали, хотя бы в том ее понимании, которое выдвигали Юм и Смит.

Сейчас нет возможности обсуждать достоинства и недостатки различных сделанных в связи с этим решений. Важно зафиксировать саму императивность такого выбора, неизвестную Юму и Смицу, но ставшую очевидной не только для критиков *laissez-faire*, но и для таких его сторонников как Хайек, который отчетливо осознал конфликт индивидуализма как самоценности и спонтанности общественного порядка.

Критикуя индивидуализм Гумбольдта и Милля, Хайек писал: "Этот тип "индивидуализма" не только не имеет ничего общего с подлинным индивидуализмом, но в действительности может оказаться серьезнейшим препятствием для гладкого функционирования индивидуалистической системы. Еще открытый вопрос, может ли успешно работать свободное и индивидуали-

⁴² Юм Д. Соч. Т. 2. С. 772, 597-598.

⁴³ Однако Смит не был безоглядным сторонником *laissez-faire* (что очевидно хотя бы из его приведенных рассуждений о проблемах "образования простого народа"), допуская некоторые модификации функционирования свободного рынка.

стическое общество, если люди слишком "индивидуалистичны" в ложном смысле, если они слишком сильно не желают добровольно соответствовать традициям и условностям..."⁴⁴. Критерием "подлинного" индивидуализма становится, таким образом, не какой-то моральный принцип (автономия и самосовершенствование человека у Милля, его "уравновешенность" у Юма), но сама по себе конформность существующему и уже превратившемуся в традицию спонтанному порядку, каковы бы не были его моральные последствия. Хотя, с другой стороны, хайкевский конформистский критерий индивидуализма есть лишь экспликация того узкого толкования толерантности, освобожденный от моральных предпосылок, которая имела место в философии Юма.

Третьим фактом, являвшимся предпосылкой юмовско-смитовской модели, но размытым историей, выступала сословность британского общества XVIII века. Все те свободы (движения капиталов, товаров, людей, идей, политических сил), которые предусматривались этой моделью, были организованы и упорядочены определенной системой социальных ролей, которая не ставилась под вопрос всеми этими свободными движениями. Буржуазия была свободна в своей экономической и политической деятельности, но она не могла "отменить" или подменить аристократию в осуществляемой той социальной роли - иначе исчезло бы противодействие опасности "вводить общество в заблуждение и угнетать его". Труд освобождался от цеховых и прочих ограничений, но он не мог претендовать на те роли и функции, которые ему не полагались согласно существующей иерархии (к примеру, не мог быть поставлен вопрос о рабочем самоуправлении). Иными словами, как тонко отмечает Л.Б.Волков, Смит "просто подразумевает, что если в рамках этого реального социально-исторического факта все будут "свободно" распоряжаться тем, что им предоставила к началу XVIII века история Англии, то тогда социальные законы ("невидимая рука") будут действовать с неумолимостью законов физики и весь механизм будет работать нормально..."⁴⁵.

А если этот "факт" размывается? Как тогда возможен общественный порядок вообще, а тем более такой, который дает морально значимые результаты? Поставив этот вопрос, мы вступаем в иной мир - XIX века, наиболее существенную либераль-

⁴⁴ Hayek F. Individualism: True and False // Individualism and Economic Order. L., 1948. P. 26.

⁴⁵ Социально-философские аспекты современного либерализма. М., 1986. С. 159.

ную проблематику которого, в той мере, в какой она затрагивается настоящей работой, определили Токвиль и Милль. Мера этой значимости задается предвосхищением ими наступления массового общества. Это проблематика, порождаемая "смешением всех классов, когда индивидуум все больше и больше растворяется в толпе", тем, что "очень трудно удержать в неизменном положении один класс, когда все общество пришло в движение..."⁴⁶.

Основную тему и Токвиля, и Милля ("постбентамовского" периода) часто трактуют как обоснование и защиту свободы индивида от тирании большинства, от того всеобщего усреднения и господства посредственности, которые несет в собой "современное" общество. В некотором смысле это так, но при этом встают вопросы, о каком индивиде идет речь и во имя чего следует отстаивать его свободу?

Задуматься здесь есть над чем. К примеру, Токвиль, отстаивая свободу индивида, не устает писать об индивидуализме как продукте "слабости разума" и "пороков сердца", о его губительности для общества, о необходимости преодолеть его свободой и т.д.⁴⁷. У Токвиля вообще выстраиваются устойчивые пары: "деспотизм - индивидуализм", "свобода - коллективные действия, общественные дела"⁴⁸. Столь же странен (если подходить с хайковскими мерками) индивидуализм Милля. Начиная знаменитое эссе "О свободе", он сразу заявляет, что его предмет - "свобода гражданская или общественная", а затем последовательно аргументирует то, что "принцип свободной торговли" совершенно отличен от "принципа индивидуальной свободы" и вообще к нему "непричастен" (хотя имеет свою "основу")⁴⁹. В других же работах индивидуализм Милля сочетается с его концепцией "кооперативного социализма" как единственно возможного способа преодолеть пороки существующего общества.

Но прежде чем ответить на вопрос: о свободе какого индивида идет речь, необходимо уяснить, что представляет собой та нивелировка ("равенство" - по Токвиллю), которая воплощается в тирании большинства и угрожает свободе. Эта нивелировка не предполагает: ни имущественного равенства - деление на богатых и бедных, как отмечает Токвиль, остается при "демократии", ни равенства в возможностях влиять на власть и добиваться ее

46 Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 1992. С. 236, 424-425.

47 Там же. С. 212, 374, 376.

48 Там же. С. 375-376.

49 Милль Дж.См. Утилитаризм. О свободе. Спб., 1900. С. 195, 384.

(наоборот, предотвращение того, чтобы "наиболее могущественная" часть общества подавляла "наиболее слабую часть", сохраняет актуальность в условиях "демократии")⁵⁰. О равенстве, но уже в положительном смысле, можно говорить как о всеобщем признании равного морального достоинства людей. Это - та позитивная сторона происходящих процессов, с которой и Токвиль, и Милль связывают многие надежды. Но не она, естественно, вызывает у них тревогу.

Отрицательная, беспокоящая их сторона проявляется в культурной нивелировке, в том, что "различия во взглядах и мировоззрении основной массы людей (становятся) не существенны..."⁵¹, и таким образом складывается то, что много позже Г.Маркузе назовет "одномерным человеком". Эта одномерность и оборачивается тиранией большинства и массы, подавляющей более эффективно, чем любой абсолютистский режим, инакомыслие, и в конечном счете, само многообразие в обществе. Одномерность и есть крайняя нетолерантность. Исходя из этой культурной нивелировки Токвиль и делает кажущийся парадоксальным вывод о смещении и даже уничтожении классов при "демократии": ведь "класс" для него - не столько экономическая группа (различия между такими группами отнюдь не стираются), сколько "малая родина", "общие цели, традиции, ожидания"⁵², связывающие классовых "соотечественников" не просто интересами, но специфическими ценностями. Иными словами, Токвиль ведет речь скорее о доиндустриальных условиях, чем об индустриальных классах, и отмечает, что первые сообщали обществу не только культурное многообразие, но и культуру связей многообразного, тогда как вторые стирают и то, и другое, оставляя чистое поле для игры одномерных материальных интересов.

Где и как возникает эта одномерность при "демократии", разрушающая свободу? Она возникает именно в сфере частной жизни индивида. В этой сфере господствует материальный интерес, в ней человек "порабощен своим благополучием", она постоянно принуждает его думать лишь о самом себе, угрожая в конечном счете заточить его в уединенную пустоту собственного сердца⁵³. В том же ключе Милль пишет о рутине повседневности, о поглощенности каждой мысли и чувства индивида самим собой или своей семьей, о неспособности понимать коллективные интересы и общие цели, о жесткой замкнутости жизни в узком

50 См.: Токвиль А. де. Демократия в Америке. С. 339, 406-408 и др.

51 Там же. С. 158.

52 Там же. С. 374, 408.

53 Там же. С. 397, 374-375.

кругу и т.д... Приватная жизнь человека - это сфера не свободы, но одномерной и жесткой детерминации. Где же и каким образом возможна свобода?

Во избежание недоразумений сразу отметим: ни Токвиль, ни Милль не выступают за вторжение внешних сил (государства или иных) в частную сферу жизни человека даже во имя ее "облагораживания". Напротив, гарантировать ее неприкосновенность, то, что Милль не побоялся назвать "самодержавием индивидуума"⁵⁴, есть необходимое условие того, чтобы свобода вообще была возможна. Правда, попутно обратим внимание и на то, что главную актуальную опасность Милль - в отличие, скажем, от Б.Констана - видел в посягательстве на индивида со стороны не государства, а общества, то есть того же нивелированного большинства, или, точнее, государства, поскольку она выступает орудием такого общества.

Подлинная свобода возникает (или возможность ее открывается) в публичной сфере как явление политическое. Именно политика способна разомкнуть узкий круг приватного бытия, она "делает всеобщим достоянием склонность и привычку к ассоциациям; она вызывает желание объединяться и обучает искусству создания союзов массы людей, которые в противном случае всегда жили бы сами по себе"⁵⁵. Политика, вводя индивида в многообразие жизненных ситуаций, сообщая его деятельности измерение всеобщности и общезначимости и тем самым преодолевая узость и одномерность ее детерминации материальными интересами, способствует высшей цели общественной жизни⁵⁶, которую Милль формулирует (уже гумбольдтовским эпиграфом к эссе "О свободе") как развитие человека в богатейшем многообразии, как полную свободу его природы расширять себя в бесчисленных направлениях. Соответственно, глубинный смысл своей концепции Милль выражает следующим образом: не ослабления, а, напротив, усиления в индивидууме самоотверженного стремления к благу других - вот чего хочет излагаемая нами доктрина; но при этом она признает, что не кнут и плеть (понимая это в буквальном, и в метафорическом смысле), а другие средства должны избирать благодетели для убеждения своих ближних в том, что есть благо"⁵⁷.

⁵⁴ Милль Дж.См. Утилитаризм. О свободе. С. 339.

⁵⁵ Токвиль А. де. Демократия в Америке. С. 383.

⁵⁶ Токвиль отмечает в связи с этим, что жизнь людей, вынужденных заниматься лишь собственными делами, наполовину теряет смысл. (Там же. С. 191).

⁵⁷ Милль Дж.См. Утилитаризм. О свободе. С. 341-342.

В такой концепции публичности как условия и формы "расширения природы человека" происходит чрезвычайно важный переход от идеи индивидуализма (маленького, изолированного, несвободного "я" частной жизни) к идее индивидуальности (обогащенного со-бытием с другими свободного "я"). Корень того противоречия между Хайеком и Миллем, о котором говорилось выше, уходит именно сюда: для Хайека миллевская интерпретация индивидуальности есть "ложный индивидуализм", тогда как "истинный" - это и есть индивидуализм маленького "я" частной жизни. Именно от миллевской концепции индивидуальности отправляется та теория и практика, которая к концу XIX века получила наименование "нового либерализма" или "социал-либерализма". Его посыл - "в индивидуализме мы потеряли свою индивидуальность"⁵⁸. Его стратегия - "общественный, совместный поиск индивидуальности"⁵⁹.

И Токвиль, и Милль исходят из факта фундаментальной раздвоенности человека на "бюргера" (частное лицо) и "гражданина" (субъекта публичности), причем за каждой из этих сторон признается своя сфера реализации: Ни тот, ни другой не пытаются дать упрощенное решение проблемы свободы, которое сводилось бы к "реинтеграции" человека в некоторую "цельность", к восстановлению его как "политического животного" в интимном смысле, что на практике предполагало бы подавление сферы приватности. Их забота - именно в том, как при такой раздвоенности и гарантированной защищенности частной сферы человек может быть и ответственным гражданином, как он может возвышаться над индивидуализмом приватности к индивидуальности публичности. Поглощение гражданина бюргером, безраздельное господство в обществе частного интереса последнего и есть причина одномерности. Всеобщее

⁵⁸ *Freedem. The New Liberalism.* Oxford, 1978. P. 39.

⁵⁹ *Gaus G.F. The Modern Liberal Theory of Man.* L., 1983. P. 270. Сейчас нет возможности останавливаться на том, насколько удачно и полно эта стратегия была реализована в практике социального реформизма кейнсианского типа и в системе "государства благоденствия" в целом. В конце XX века, отмечая, что эта система практически спасла капитализм и либеральную демократию, глубоко трансформировав их, нельзя не признать, что она не достигла поставленной перед ней высокой цели. Более того, практика реформизма отодвинула эту цель на второй план. Но именно по данной причине о такой цели необходимо напомнить сейчас, ибо сама по себе она не снята и не могла быть снята с повестки дня Запада и Мира ни историческим исчерпанием реально существовавших форм реформизма, ни возобладавшими в 80-е годы их либерально-консервативными альтернативами.

бюргерство и есть тирания большинства и царство посредственности, не знающее толерантности. Поэтому Милль со всей категоричностью пишет: "...Представительные институты⁶⁰ малоценны, и они могут стать простыми инструментами тирании или интриг, если большинство избирателей не заинтересованы в своем правительстве, чтобы участвовать в голосовании, или же, если они вообще голосуют, то делают это не по публичным мотивам, но продавая голоса за деньги или голосуя по знаку того, кто контролирует их, или того, кого они поддерживают, исходя из частных соображений"⁶¹. (Выделено мной - Б.К.).

Более того, Милль прямо указывает то, что государство превращается в машину, с тем, что оно отражает и реализует только частные интересы, то есть "бюргерство" за счет "гражданства". Оно становится машиной постольку, поскольку оказывается "проблемой, с которой нужно обращаться так же, как с любой проблемой бизнеса"⁶². Это означает, что условие законченной технологизации политики и механизации государства заключается в подавлении гражданина бюргером, морали - частным интересом (игрой частных интересов). Это и есть тот вариант окончательного разрешения противоречия между техническим и этическим аспектами западной политики, которому стремится противостоять Милль со своей концепцией индивидуальности, ибо этот вариант и означает полную тиранию большинства.

Логическая необходимость тирании при таком развитии обусловлена следующим. Если политика есть только технология как набор предписаний, позволяющих достичь цели, определяемые чисто субъективно и вытекающие из частных интересов, то это требует, дабы избежать конфликтов, способных разрушить либерально-демократический дизайн системы, - полного или подавляющего согласия относительно характера таких целей и интересов. В противном случае они не могут быть введены и "обработаны" системой. Такое согласие, подавляющее или игнорирующее "отклонения" в понимании целей и интересов, не допускающее саму рефлексию относительно "мнений

⁶⁰ Необходимость представительных институтов неоспорима для Милля, каким бы сторонником партиципаторной демократии он не выступал в тех или иных конкретных случаях, именно вследствие признания факта разделенности человека на "бюргера" и "гражданина", заведомой невозможности его восстановления в той целостности, которая предполагалась античной, полисной, прямой демократией.

⁶¹ Mill J.S. Principles of Political Economy. Clifton (N.J.), 1973. P. 179.

⁶² Ibid. P. 175.

большинства", и есть подлинный смысл хайкевского конформистского индивидуализма. Этот смысл лишь методологически эксплицировал другой столп той же австрийской школы, к которой принадлежал и Хайек, Л.фон Мизес, когда он писал о том, что его модель предполагает "далеко идущее единодушие среди людей относительно выбора высших делей"⁶³. Единодушие - в смысле способности быть в замкнутом, но экспоненциально расширяющемся круге "производства ради производства" (по Д.Рикардо и К.Марксу), бесцельность которого и должна быть принята стоящими внутри его за высшую цель.

В констатирующей и "диагностической" частях исследования Токвиль и Милль принципиально близки. Существенное различие между ними обнаруживается в плане рецептов преодоления общественного недуга, угрожающего свободе и индивидуальности человека.

Суть рекомендаций Токвиля: "в тех странах, где отсутствуют сословные объединения, люди сами должны создать нечто, заменяющее их, и сделать это быстро"⁶⁴. Речь не идет о воспроизводстве тех сословий, которые были известны европейскому феодализму. В любом случае, это могут и должны быть добровольные ассоциации, первичную ячейку которых в США Токвиль увидел и по-джефферсоновски чрезвычайно высоко оценил в общинах Новой Англии. Их главное достоинство - способность объединять, крепко связывать людей прочным нравственным порядком в условиях непосредственного участия каждого человека в жизни общины и как следствие этого - продуцировать "истинную и активную политическую жизнь, вполне демократическую и республиканскую по своей сути"⁶⁵.

Но для того, чтобы такие ассоциации, способные возвышать бюргера до гражданина, могли образовываться, мало личного интереса, и относительно тех же США Токвиль смело заключает: "Хотя личный интерес в Соединенных Штатах, как и в любом другом месте, обуславливает большую часть практической деятельности людей, он, однако, не регулирует всю их жизнь". Более того, принимать участие в управлении обществом и говорить о нем - вот самое главное занятие и самое большое удовольствие для американца"⁶⁶.

Сейчас нам интересно не то, насколько адекватно это описание американских прав действительности. Важно, что Токвиль

63 *Mises Lvon. Theory and History. New Haven and L., 1957. P. 241.*

64 *Токвиль А. де. Демократия в Америке. С. 157.*

65 Там же. С. 46, 51.

66 Там же. С. 191, 377.

таким образом фиксирует ключевое условие свободы и свидетельствует о роли морали и моральной мотивации деятельности людей для ее, свободы, достижения. Суть в том, что "царства свободы нельзя достичь без господства нравственности, так же как нельзя сделать нравственным общество, лишённое веры"⁶⁷.

Но что же обеспечит эту нравственность в условиях прогрессирующей "бюргеризации" людей, их превращения в "торговцев" (по Смиуту), а их общества - в "торговый" (а не политический) союз? Ответы на этот вопрос получились у Токвиля, на наш взгляд, наименее убедительными. Они свелись, по существу, к размышлениям о способах "длинным, окольным путем вернуться к вере", о призвании "философов и членов правительства" "убедить людей в необходимости добиваться в своей деятельности достижения далекой цели; это важнейшая их задача..."⁶⁸.

Вере? Но какой именно? И как добиться согласия людей относительно веры? Если поставить эти вопросы, то нам придется, по всей вероятности, вернуться не к ясной и дающей готовые ответы на поставленные вопросы вере, а к локковской проблематике толерантности. Но это - уже позади. И, кроме того, кто и как формирует содержание той "далекой цели", в необходимости стремиться к которой должны убеждать людей "философы и члены правительства"? Не будет ли подлинная роль последних заключаться в том, как пишет сам Токвиль, чтобы быть одним источником, из которого каждый станет черпать свои убеждения, дабы сложилась та "идейная общность", то объединение людей "несколькими основными идеями", без которого ни одно общество не в состоянии ни процветать, ни просто выжить?⁶⁹. Сам Токвиль, похоже, склоняется именно к такому пониманию, и это придает ту консервативно-авторитарную окраску его рецептам по спасению свободы личности, которая отличает их от социал-либеральной ориентации размышлений на ту же тему Милля.

Всеобщей "бюргеризации" и технологизации политики Милль также противопоставляет мораль, "барьер морального убеждения", призванный сдерживать омассовление людей. Но в отличие от токвилевской увязки морали, "общих идей" и религии Милль соотносит мораль непосредственно с индивидом, с его стремлением к совершенству. По существу, многосторонность индивидуальности и ее социальный коррелят - плюрализм - ста-

67 Токвиль А. де. Демократия в Америке. С. 33.

68 Там же. С. 402; 403.

69 Там же. С. 322.

новятся единственными критериями моральности бытия личности и общества, ибо и то, и другое "по определению" отвергают какие-либо предпосланные им стандарты и образцы, способные ограничить совершенствование человека своими рамками. Милль отчетливо формулирует свою мысль: "Первой целью в каждой практической дискуссии должно быть знание о том, что есть совершенство"⁷⁰. Именно "совершенство", а не "добро", "благо", "хорошая жизнь" и т.п. Программа социального реформизма, которую осторожно набрасывает Милль, подчинена этим соображениям: не принуждать индивида что-либо делать - даже во имя его собственного блага, но создавать ему такие условия, в которых он сам полнее раскрыл бы свои задатки и склонности, возвысился бы к более многостороннему существованию"⁷¹.

Устранив внешние по отношению к индивиду критерии моральности, развивая идею деятельного гражданского участия в жизни общества, Милль, казалось бы, находит ключ и к предельно широкому пониманию толерантности (превращающейся у него в концепцию индивидуальной свободы как самоценности) и к проблеме взаимоотношений политической "машинерии" и морали (первая есть продукт воли и деятельного участия людей, приводимый в соответствие с их способностями и стремлениями, то есть с их морально значимым многообразием).

Но в том-то и дело, что у Милля моральное значение имеет не произвольность индивидуального развития, не множественность любых возможных жизнепроявлений, а именно индивидуальное совершенствование и многообразие путей и форм такого совершенствования. Автономия индивида и его неподсудность внешним оценкам (разумеется, за исключением случаев, когда он посягает на свободу других) являются в высшей степени требовательными. Они предполагают способности индивида, во-первых, к самостоятельным (в смысле свободы не только от физического принуждения, но и манипуляции волей) и целенаправленным действиям; во-вторых, к контролю над страстями и подчинению своего низшего "я" стремлению к

⁷⁰ Mill J.S. Principles of Political Economy. P. 804.

⁷¹ Эта установка непосредственно отражается в центральной идее У.Бивериджа, "отца" британского "государства благоденствия", изложенной в его знаменитом плане 1942 года: все граждане должны иметь "пособия, соответствующие прожиточному уровню, в качестве права и без проверки средств существования с тем, чтобы индивиды могли свободно основывать (свое развитие - Б.К.) на этом" (Social Insurance and Allied Services. Report by Sir William Beveridge. L., 1942. P. 11).

самосовершенствованию; в-третьих, к тому, чтобы давать "закон" самому себе и соблюдать его, что есть проявление той моральной зрелости, вне и без которой само понятие автономии становится бессодержательным.

Итак, моральный и политический субъект Милля "задан" очень жестко. Он отнюдь не "беспредпосылочен". Эта жесткость отражается и тем определением индивида, которое дает Милль: "Под индивидом я разумею... человека, который находится в полном обладании своих способностей"⁷². А как быть индивидам, которые не отвечают таким требованиям? Что делать с обществами, состоящими из таких несовершеннолетних членов? "Свобода, - отвечает Милль, - не применима как принцип при таком порядке вещей, когда люди еще не способны к саморазвитию путем свободы; в таком случае самое лучшее, что они могут сделать для достижения прогресса, это безусловно повиноваться какому-нибудь Акбару или Карлу Великому, если только так будут счастливы, что в среде их найдутся подобные личности"⁷³.

Самое поразительное здесь - не то, что преданный сторонник и страстный защитник индивидуальной свободы становится апологетом деспотических режимов, как только реальный исторический человек, самосовершенствование которого Милль признает самоценностью, перестает удовлетворять требованиям, предъявляемым к нему теоретиком. Важнее другое: Милль примиряет мораль и политическую технологию (которая в качестве деспотической уже не является сама по себе морально оправданной, ибо не строится на признании свободы индивида) только посредством идеи прогресса. "Деспотизм может быть оправдан, - пишет Милль, - когда идет дело о народах варварских и когда при этом его действия имеют целью прогресс и на самом деле приводят к прогрессу"⁷⁴.

Должна быть воистину вера в "железные законы" истории и даже в ее телеологию, чтобы не только полагать, будто Акбары и Карлы в конце концов работают на развитие свободной самосовершенствующейся индивидуальности, но и считать излишней постановку вопроса о том, кто и как определяет, что такое прогресс и происходит ли он в действительности. Отсутствие этого демократического критерия устраняет возможность моральной критики и морального критерия оценок действий элит, в том числе авторитарных, пребывающих в доброй вере относительно того, что они осуществляют прогресс, в том числе, рассматрива-

72 Милль Дж.См. Утилитаризм. О свободе. С. 203.

73 Там же. С. 210.

74 Там же.

емый в перспективе освобождения человека. Ведь и В.И. Ленин призывал "не жалеть диктаторских приемов", не останавливаться "перед варварскими средствами борьбы против варварства" во имя не чего иного, как ускорения "перенимания западничества варварской Русью"⁷⁵.

Можно сказать, что XX век не просто подорвал концепцию прогресса как описания (глубинной) логики истории. Он наложил категорический запрет на использование прогресса для увязки моральных целей и аморальных средств как, во-первых, чреватой тоталитарными последствиями, во-вторых, не учитывающей того, что нет никакой автоматической корреляции между "прогрессами" нравственным, экономическим, политическим... Как сказал Р. Арон, "социальный или человеческий прогресс не следует за материальным прогрессом"⁷⁶.

Круг замкнулся. Столь разные по предлагаемым рецептам варианты Токвиля и Милля спасти индивидуальную свободу и гражданственность от тирании большинства привели (пусть неосознанно для самих этих мыслителей) к своей противоположности - оправданию авторитаризма. Какими еще вариантами располагает западная политическая мысль для решения проблемы связи морали и политики; технического и этического аспектов общественной жизни?

С практической точки зрения, особенно в XX веке, возобладал другой вариант, суть которого сводилась к устранению самой проблематики морали и гражданственности и отождествлению со свободой того конформистского индивидуализма, о котором уже шла речь в связи с рассуждениями Хайека. В понятиях, принятых в данной работе, эту точку зрения можно назвать абсолютным торжеством политической технологии над субстанцией морали и свободы. Это торжество и было принято за апофеоз либеральной демократии и даже, как у Фукуямы, за невеселый конец истории.

⁷⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 43. С. 211.

⁷⁶ Aron R., Chatelet R., Dumont R., et. al. *Quelle crise? Quelle société.* Grenoble, 1974. P. 57.

**ЛИБЕРАЛЬНЫЙ КОНСЕРВАТИЗМ
И КОНСЕРВАТИВНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ**
(сравнительный анализ английской и французской
политической философии времен Великой Французской
революции)

Конец XVIII - начало XIX в. - весьма напряженный период в истории политической мысли, период складывания и оформления современных политических теорий. Возвращаясь к истокам с целью уяснения места и значения на данном этапе таких ключевых понятий политической философии, как свобода и равенство, мы стремимся, прежде всего, избежать схематизма и упрощений в анализе политической философии. С этой целью мы попытаемся не просто соотнести между собой взгляды либералов и консерваторов по интересующей нас проблеме, но и сами эти течения рассмотреть в их историческом контексте. "История, - писал Ж.Дж.Покок, - это общественное время, то есть время, пережитое индивидом как общественное бытие, осознающее рамки и границы общественных институтов, в которых и через которые протекают все события и процессы того общества, частью которого индивид себя ощущает". Поэтому об истории можно сказать, что история - это "история политического дискурса"¹. Таким образом, политическое мышление эпохи концентрирует в себе множество различных планов, имевших различную логику развития и язык выражения. Поэтому такие несколько парадоксальные на первый взгляд формулировки, как например, "всякий консерватор с необходимостью либерал, а всякий либерал - консерватор" или "контрреволюционер - тот же революционер, не важно, что он контр", при более тщательном анализе предстают не такими уж и парадоксальными. Оба политических течения - и либерализм, и консерватизм - взаимодополняются и взаимокоррелируются, давая происхождение весьма сложным смешанным формам, идейная направленность и сущность которых определяется даже не столько их принадлежностью к тому или иному политическому

¹ Pocock J.G.A. *Virtue, Commerce and History*. Cambridge, 1985. P. 91.

направлению (как и любые категории, либерализм и консерватизм нигде не существуют в "чистом" виде, это всего лишь абстракции, понятийные орудия), сколько всей совокупностью культурно-исторических и национальных особенностей.

Вернемся, однако, к проблеме свободы. Эпоха буржуазных революций несла в себе не только коренные преобразования общественного строя, но и, что вполне естественно, революцию в понятиях, отражающих эти социальные сдвиги. Понятие свободы из сферы чисто морального философствования перемещается в область политического дискурса и занимает там одно из первых мест. Тройственная формула Локка "свобода, жизнь, собственность", равно как и главный лозунг французской революции, зафиксированный в "Декларации прав человека и гражданина" - "свобода, равенство и братство" - у всех на устах. При этом с мо понятие свободы в политическом аспекте наполняется принципиально новым содержанием. В феодальном, строго иерархизированном, обществе свобода была своего рода привилегией, и, соответственно, речь велась о некоторой совокупности, сумме свобод различных социальных стратов. Общество, порожденное христианством с его иерархией и общей асимметрией, было исполнено свободами - о них всегда говорили во множественном числе. Свобода (в единственном числе) в полной мере принадлежала только Божественному бытию². Именно из этого момента исходят философы Просвещения, выдвигавшие требование "освобождения свободы". Общий ход событий и их осмысление в философских категориях ставят под вопрос не сами эти свободы, но те общественные отношения и структуры, которые стали оковами на пути развития общества, но к которым люди были еще привязаны по привычке. Развивающиеся рыночные отношения, правовое государство, ненарушимость контрактов, целостность личности переместили свободу в иную плоскость: открытие свободы как самоопределения личности, проецирующееся на общественную жизнь. Для Локка свобода "представляет собою свободу

² Отметим, что, по мнению Э.Ю.Соловьева, "раннебуржуазная правовая идея появляется на свет как идея нравственно-религиозная. Новые требования правосознания поначалу пробивают себе дорогу в форме новых (антикатолических) богословских постулатов. Решающее значение приобретает при этом возрожденная идея всесвятства... Всесвятство имеет парадоксальный статус всеобщей привилегии, или равенства, не предполагающего усреднения. Опираясь на эту категорию, зарождающееся правосознание как бы идет в обход основной "парадигмы" феодально-сословного мышления - представления о принципиальной несовместимости "равенства" и "права" (Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 170).

человека располагать и распоряжаться как угодно своей личностью, своими действиями... и всей своей собственностью"³. Не случайно поэтому либерализм определяют иногда как логику новой свободы.

Нельзя забывать, однако, что все эти понятия и категории принадлежат механицистской картине мира и общества, которой присуще почти религиозное преклонение перед сведением сложного к простому. В модели общества, основанном на общественном договоре, нет места тщательному разбору исторических реалий, это общество полностью редуцируется из естественного состояния - чисто теоретическая ловушка, в которую надолго угодила общественно-политическая мысль. Подлинное же общество, реальное и живое, сравниваемое с идеальной моделью, не может быть ни чем иным, как нагромождением несправедливостей и несовершенств. И оно подлежит коренному переустройству в соответствии с идеальной моделью, созданной человеческим (а не божественным!) Разумом. "Что значат все эти жалкие свободы, свободы обкромсанные,.. свободы льгот и привилегий, все эти отдельные конкретные свободы, his et nunc, свободы клерков, провинций, городов, сообществ, буржуа, корпораций ткачей, портных, булочников или кожевников перед лицом Свободы Народа?"⁴, - спрашивает историк П.Шоню, резюмируя мысль философов Просвещения. Эти свободы должны быть отброшены во имя общества, основанного на утопических понятиях равенства и свободы, причем равенство здесь выступает как аспект свободы. Таким образом, самая совершенная свобода - это свобода сведения других к самому себе, к собственному Я (равенство всех людей в их возможностях и притязаниях). Видимое противоречие между системой естественных законов, исключаяющих в природе малейшее отклонение от универсального детерминизма, и возможностью существования подлинных свобод - реальных, конкретных, живых - разрешалось путем вытеснения свободы из природы, космоса, реального общества в общество утопическое, которое еще предстоит построить *народу* (не монарху, правительству и т.п.).

Таким образом, мы имеем здесь дело с основами политического проекта модернизма (сливающегося с либеральным проектом), к характерным чертам которого относятся, во-первых, рационализм (общественно-политический порядок - порождение человеческого разума), во-вторых, эгалитарный индивидуализм

³ Локк Д. Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 100.

⁴ Chaunu P. La Liberté. P., 1987. P. 221.

(общество мыслится исходя из индивида и его равных прав с другими индивидами), и, в-третьих, утилитаризм (политический и общественный порядок должен быть основан не на мнении, но на чувстве, разделяемом всеми - на заботе о собственном интересе)⁵.

Развитие же консерватизма, также зарождавшегося вместе с эпохой модернизма, идет в несколько иной плоскости. Имея своей целью и задачей защиту традиционного политического порядка, конституированного европейскими нациями, консерватизм предстает как традиционализм. И как таковой, он антимодернистичен.

Однако было бы упрощением остановиться на данной констатации и разведении по разным плоскостям консерватизма и либерализма. Чтобы получить более полное представление о процессах, происходящих в данный период в развитии политической философии, обратимся к более детальному анализу консервативной мысли, в первую очередь в лице традиционно считающегося ее основателем Эдмунда Берка и его работы "Размышления о революции во Франции" (1790), поскольку это произведение, являющееся в основе своей чисто ситуационным, дало толчок к развитию столь различных направлений политической мысли, как французский контрреволюционный традиционализм, немецкий политический романтизм, английский либеральный консерватизм.

Двойственность и противоречия (по крайней мере видимые) здесь начинаются с первых шагов анализа. Берк предстает защитником классического естественного права и представителем английской либеральной традиции; противником и одновременно защитником историцизма; защитником свобод и сторонником авторитарного государства. В центре его "Размышлений" - защита Истории в ее длительности и естественном течении в противоположность революционному проекту сознательной реконструкции общественного порядка; защита предрассудков против Разума; общественного опыта - в противовес опыту индивидуальному.

Собственно, "Размышления" писались Берком по весьма конкретному поводу: по поводу попытки лондонского "Общества революции" поставить на одну доску две столь различные революции и выработанные в ходе них две различные конституции - английскую конституцию 1688 г., вобравшую многовековые традиции английских национальных свобод и соответствующую

⁵ См.: *Beneton Ph. Le Conservatisme*. P., 1988. P. 5.

духу протестантизма, и французскую Декларацию прав человека и гражданина, разрушительную и атеистическую, созданную разумом теоретиков, а потому искусственную и ошибочную. Но за этим, весьма частным, на первый взгляд, моментом открывается более глубокий вопрос о легитимации политического строя. "Декларация" утверждала, что "принцип всякого суверенитета принадлежит, прежде всего, Нации" (статья 3), следовательно, Нация имеет право не только пересматривать права и свободы, но и заменять правителей. В Англии этой доктрине были близки радикалы во главе с Томасом Пейном, утверждавшим, что английский строй был недостаточно либеральным, поскольку монархия являла собой чуждый принцип для свободы и представительства. В противоположность им либералы (в том числе и Берк в начале своей политической карьеры), хотя и выступали за ограничение прав короны и передачу их Парламенту, сам монархический принцип под сомнение не ставили. Сторонники теории национального суверенитета утверждали, что революция основана на субъективных правах нации; по Берку, напротив, английская революция (в отличие от французской) была законна в той мере, в какой она не выражала субъективной воли Парламента, была высшей исторической необходимостью и восстанавливала исторически приобретенные свободы, единый план развития английской истории. При этом Берк исходил из неприятия рационалистических схем, конструкций и упрощений. Природа человека сложна, утверждал он, человек больше повинует страстям и сиюминутным эмоциям, нежели разуму, поэтому очень трудно предвидеть человеческое поведение, опираясь на абстрактные формулы, особенно в той сфере, где частное лицо выступает как гражданин. Когда государственный деятель сталкивается с огромной массой, "пронизанной страстями и интересами", простых решений быть не может. Простое может быть только поверхностным!

Поэтому подлинной природе человека чуждо понятие "свободы вообще", безотносительно к чему-либо - имеют смысл только конкретные свободы, как они сформировались в процессе развития того или иного народа. "Наша свобода обладает своей генеалогией, чертами, галереей портретов"⁶. Англичане унаследовали эту свободу, основывая свои претензии не на абстрактных принципах вроде прав человека, но на правах англичанина, как наследие, доставшееся от предков⁷. Равенство же существует

⁶ *Burke E. Reflexions on the Revolution in France. Oxford, 1877. P. 40.*

⁷ *Ibid. P. 37.*

только в области морали - все обязаны исполнять свой долг. Французы перевернули эту пирамиду, что привело их к узурпации прерогатив "природы" и усугублению естественного неравенства. "Права человека" - это пустая абстракция, лишенная исторических корней, в отличие от "прав англичанина".

Эти темы, как мы видим, выходят за рамки политического проекта модернизма и направлены против него и, может быть, именно в силу этого велика их популярность среди современных исследователей. Х.Арендт, например, считает, что в критике Берком прав человека нет ничего реакционного. Высказываясь за естественные права человека вне зависимости от какой бы то ни было политической организации, французские революционеры не видят ни собственно величия, ни принуждения, вытекающего из политического статуса Человека. Более того, установив в качестве конечной цели целостность прав человека, французская революция открыла путь политике полной реконструкции общественного порядка, которая в полной мере воплотилась в тоталитаризме XX века. "Только людям, низведенным до чистой человечности посредством разрушения их естественных и политических форм солидарности, можно было навязать абсолютное угнетение и рабство"⁸. Критика Берка воспроизводится и в совершенно ином контексте, являясь моментом в конфликте двух современных концепций социальной реальности - конструктивизма и сторонников спонтанного хода вещей. Для Хайека в его критике конструктивизма Просвещения "замечательные формулы великого мистика Эдмунда Берка" основаны прежде всего на эволюционной схеме: сама английская история безо всякого сознательного замысла породила институты, наилучшим образом подходящие национальной традиции.

С другой стороны, само обращение Берка к традиционному порядку вещей проникнуто отнюдь не ностальгией по дням минувшим, но вполне современным (даже с нашей точки зрения) беспокойством перед последствиями рационализации общественных связей. "Все меняется, - пишет он в "Размышлениях", - все иллюзии, делавшие власть благосклонной, а подчинение либеральным, придававшие гармонию различным теневым сторо-

⁸ *Arendt H. Les origines du totalitarisme. P., 1973. P. 299-300.* Отметим также, что отчасти аргументация Берка относительно прав и свобод была впоследствии воспроизведена Марксом в "Еврейском вопросе": права человека, лишенные их субстанциональной ценности в качестве гарантии, воспроизводят, прежде всего, действительное отношение изоляции, которую дает видимая эмансипация индивидов в либеральном буржуазном обществе.

нами нашей жизни и достаточно мягко все обращавшие на пользу политике, все чувства, смягчавшие и украшавшие частную жизнь - все померкнет перед неукротимым наступлением Разума"⁹. Берк защищает, прежде всего, "дух свободы", которым были проникнуты прежние институты, и "рыцарские нравы". Таким образом, дилемма свободы и равенства разрешается Берком в пользу свободы вне равенства - в традиционном иерархическом обществе.

Аналогично обстоят дела и с дилеммой классическое: естественное право - современное естественное право. Когда речь заходит об идейных истоках консервативной мысли, то обычно указывают, что консерваторы в значительной степени опирались на классическую политическую философию (Платон, Аристотель, Цицерон, Фома Аквинский) с ее идеей естественного права и порядка. У Берка же мы обнаруживаем несколько иной план размышлений. Оставаясь, с одной стороны, верным идее, что всякая политика являет собой "подражание природе"¹⁰, он, с другой стороны, прибегает к гоббсовской аргументации, чтобы доказать, что естественные права как таковые не могут быть противопоставлены авторитету. "Одна из первейших целей гражданского общества, превращающаяся в фундаментальное правило - это то, что личность не является уже судьей самой себе. Индивид освобождается от фундаментального права человека, не связанного никаким договором - права быть судьей и утверждать собственное право. Он передает право самоуправления, насколько это возможно, право самозащиты, этот первейший естественный закон... Он передает эти права государству с тем, чтобы получить справедливость... и чтобы сохранить свободу..."¹¹. Таким образом, Берк использует гоббсовскую схему и идею общественного договора в аргументации против абстрактных прав человека, как они сформулированы Французской революцией, превращая право не в имитацию природе (в классическом смысле), а в искусственную конструкцию. Думается, что его ссылки на классическое естественное право и на общественный договор - скорее дань политической лексике и политическому дискурсу его времени, поскольку, воспринимая идею общественного договора, бывшую лейтмотивом всей политической философии XVIII столетия, Берк придает ей иное значение, утверждая, что договор касается не только членов определенного общества, но всей совокупности поколений и сообществ, видимых и невидимых.

⁹ Burke E. Op. cit. P. 158.

¹⁰ Ibid. P. 63.

¹¹ Ibid. P. 120.

Таким образом, мы видим постоянные колебания Берка между принципами раннебуржуазной политической философии, легшими в основу либеральной традиции, и традиционалистскими постулатами, составившими впоследствии ядро консервативной мысли. В более поздних работах¹² он все больше вдохновляется принципами экономического либерализма, утверждая, что рынок обеспечивает спонтанную регуляцию экономической деятельности и объединяет частные интересы. Берк идет даже дальше А.Смита, осуждая вмешательство государства в рыночные отношения. При этом, однако, он остается верным антимодернистской традиции, сводя к минимуму творческую роль человеческого разума. Поэтому, даже считая Берка основателем консервативного направления в политической философии, нельзя не подчеркнуть, что его воззрения развивались в русле английской политической мысли, носившей преимущественно либеральный характер. Говоря о консерватизме Берка, мы должны подчеркнуть либеральный характер этого консерватизма. По тому же пути пойдет впоследствии все развитие английского консерватизма вплоть до Р.Пила и Дизраэли, консерватизм которых носил реформистский характер, оставаясь, однако, консерватизмом (если что-то и нужно реформировать, то только для сохранения *старого*).

Иную традицию прослеживаем мы в развитии французской политической мысли. Некоторые исследователи, работающие в области политической истории (П.Шоню, Ф.Бенетон) усматривают различие между английской и континентальной (в первую очередь французской) ветвями политической философии в различии моделей исторического развития: длительное, эволюционное развитие английского общества и революционное, скачкообразное - французского. В XVII веке Европа еще не очень различает Англию и Францию по характеру их развития, - говорит Шоню, профессор истории и последователь школы Анналов. Однако с эпохи Великой Французской революции начинается противостояние двух моделей: "в то время как английская модель углубляется по консервативному пути - ритм изменений очень осторожный, незаметный, - на континенте верх берет французская модель, основанная на разрыве..."¹³. Английская модель - модель свободы, обеспечившая на протяжении последних трех веков наиболее полное развитие гражданских свобод, совместимых с защитой ценности личности. Французская же революция,

¹² См.: *Thoughts and Details on Scarcity*. 1796.

¹³ *Chaunu P. Op. cit.* P. 288.

новой политической аристократии на основе эгалитарного общества, рожденного Революцией. Аналогично и Токвиль позднее скажет, что во Франции стремление к равенству было тем сильнее, что оно предшествовало стремлению к свободе. Традиция свободы на французской почве хрупка и ограничена. Революция явилась кульминацией равенства и административной власти, переходящей из рук в руки. Стремление не к свободе, а к равенству, по Токвилю, - характерная черта демократии, и этот момент чреват деспотизмом.

Однако, в отличие от Гизо, склонявшегося к английской модели политического устройства, Токвиль приходит к выводу о бесполезности английской модели для понимания французской истории и о необходимости различения идеи демократии и идеи революции, и в этом - его оригинальность и значимость для французской политической мысли. Токвиль пытается отличить абстрактное понятие демократии от его конкретного воплощения во французской революции. С этой целью он обращается к американскому опыту, где демократия в отличие от Франции носит неревOLUTIONционный характер. По его мнению, во Франции демократия управляет гражданским обществом, тогда как область политического остается в руках аристократии, в Америке же демократия царствует везде, индивидуальная деятельность каждого гражданина и есть основа суверенитета всего общества в целом.

Американская история дала французскому либерализму опыт, во всем согласный с принципом равенства: из своей истории, лишенной аристократии, и следовательно, необходимости революции, чтобы эту аристократию разрушить, Америка извлекла уникальные уроки. Уникальность ситуации в том, что она, эта ситуация, оказывается во всем согласной с исходной матрицей - индивидом, не связанным ни с какой иерархией, мобильным, деятельным, равным в своих возможностях с другими ему подобными индивидами, независимым от родовой принадлежности. Такое положение индивидов в обществе толкает их к действию и инициативе, обеспечивает единообразие всего общества, его способность к самоуправлению, не прибегая к государству для осознания своего единства. Этот переход от индивида к гражданину, по Токвилю, - главный вопрос демократии. Вся европейская мысль от Гоббса до Руссо основывалась на факте, что демократический человек - это индивид, лишенный каких бы то ни было предустановленных институциональных связей с себе подобными, определяемый лишь своими собственными интересами, изолированный и самодостаточный. В этом понятии нет идеи гражданских обязанностей. Токвиль, разделяя с Руссо

постановку вопроса, не разделяет его решения. Человек, отделенный от себе подобных, появляется в истории два раза, "на двух полюсах цивилизации" - сначала как дикарь, затем как человек демократический. Отсюда вопрос: при каких условиях современное равенство индивидов позволяет поддерживать общественную связь, не затрагивая свободы? Совершенное равенство - абстракция, считает Токвиль, и только в качестве таковой оно управляет индивидами. Равенство открывает путь к воображению и желаниям, но оно никогда их не удовлетворяет в полной мере. Нет общества, в котором все люди были бы равны, но демократия заставляет их тянуться к лучшему. Как и в аристократическом обществе при демократии существует двойственность раба и господина, но в отличие от первого в демократическом обществе эти отношения не являются конформными демократическому принципу общественного устройства, они не создаются традицией, не передаются от отца к сыну, а представляют собой результат свободного соглашения. Таким образом, само понятие "равенство условий" означает не то, что эти условия равны, но то, что они *могут быть* или даже *должны быть* таковыми, и осознания этого факта достаточно, чтобы полностью изменить характер самого неравенства. Преследование абстрактной цели изменения своего состояния, каковой и является равенство, - двигатель общественного развития.

Таким образом, суть рассуждений Токвиля и выводы его располагаются вполне в русле развития либеральной мысли первой половины XIX века. Однако своеобразие положения Токвиля - этого "самого либерального" из всех французских либералов - в том, что рассуждения его обличены подчас в сугубо традиционалистскую форму, в них проскальзывают темы, являющиеся достоянием консерватизма. "Токвиль принимает и даже усиливает реакционный диагноз, но остается при этом либералом"²¹, - отмечает П.Малан.

С консерваторами Токвиля роднит прежде всего негативное отношение к революции, он почти дословно повторяет аргументы Берка, де Местра, Бональда. По его мнению, революция представляет собой либо извращение демократического принципа, либо его абсолютизацию и замещение им всего политического пространства общества. Отсюда он делает вывод о потенциальном деспотизме революционных обществ. Кроме того, демократия ослабляет социальные связи, ей чужды "посреднические кор-

²¹ *Manent P. Histoire intellectuelle du Liberalisme. P., 1987. P. 288.*

ными корпорациями церковью, явился мощным источником консервативных, традиционалистских настроений. Не случайно поэтому некоторые обществоведы¹⁸ ведут "родословную" консерватизма не с Берка, де Местра и Бональда, а с гораздо более отдаленных времен - с XVI-XVII вв., когда абсолютизм предпринял наступление на полномочия и привилегии дворянства, церкви, цеховых мастеров и пр. полуфеодальных структур. Обороняясь, аристократия выдвинула идеи, воспринятые и переформулированные позднее консерваторами: государству не следует расширять свою власть за счет местного самоуправления (Монтескье и его известный труд "О духе законов", из которого почерпнули идеи как консерваторы, так и либералы).

Таким образом, в Англии сложилась мощная либеральная традиция, на которую опирался в своих исканиях в значительной степени и консерватизм. Во Франции же либерализм не имел таких глубоких корней и опирался лишь на опыт Французской революции, что наложило на него особый отпечаток и придало особую национальную специфику, которая очень тонко была подчеркнута Шоню. "Декларация прав", отмечал он, означала не столько утверждение новых прав, сколько отрицание прежних. Свобода в ней остается чисто декларативным принципом, а равенство превращается в основную ценность. Она декларирует, что все люди от рождения свободны и равны в правах. На самом же деле под равенством понимается только разрыв с прежней общественной асимметрией - наследственной, привилегированной, и эта асимметрия уступает место новым ценностям - свободный доступ к новой сетке иерархий. Чтобы ускорить этот процесс, успокоить нетерпение новых элит, нужно было опереться на силу, политическую власть. Поэтому насильственная ликвидация прежних асимметричных свобод во имя нового равенства повлекла за собой прежде всего резкое ограничение или полную отмену прежних сословных прав и свобод, главная из которых - свобода совести. По мнению Шоню, революция осуществила невиданное давление на религиозное большинство, абсолютно не организованное и не способное отстаивать свои права. Национальная ткань оказалась полностью разорванной, все общественные клеточки распались. Это нанесло непоправимый ущерб развитию ценности свободы на французской почве - свобода стирается, уступая место популистскому и эгалитарному искоренению инакомыслия. Тем самым нормальный процесс развития либерального мышления,

18 См.: *Weiss J. Conservatism in Europe, 1770-1940. Traditionalism, reaction and counter-reaction.* N. Y., 1977.

первые ростки которого появились во Франции в 70-е годы XVIII века, был приостановлен. Террор расколол общество на революционеров и контрреволюционеров, между которыми оказалась зажатой небольшая группа французских либералов - "малое семейство, подозрительное и всеми презираемое"¹⁹.

Несмотря на "малочисленность семейства", тем не менее, либерализм на французской почве смог стать значительной идейной силой, имеющей собственное лицо и специфическую окраску и сыгравшей свою роль в становлении западноевропейской политической философии. Однако доминирующего положения в духовной жизни общества, подобно английскому либерализму, он не занял. Поэтому и французский консерватизм не имеет той либеральной окраски, которую мы прослеживаем в творчестве Берка, углубляя традиционалистскую, провиденциалистскую, мистическую ориентацию беркианских взглядов. Французский либерализм, оформление которого в полной мере можно отнести лишь к периоду Реставрации и Июльской монархии, приобретает умеренно консервативные черты. Французские либералы, с одной стороны, продолжили традицию раннебуржуазных мыслителей (Локк, Гоббс) в трактовке политических и гражданских свобод, но с другой стороны, произвели их переоценку в духе эволюционизма и его противоопоставления революции.

Самый характер и формы, которые обрело течение буржуазной революции во Франции, определили весьма специфическое отношение к проблеме равенства и антиномии свобода/равенство и недоверие к демократии. Б.Констан считал, что концепция общественного договора Руссо "служит деспотизму", не принимающему в расчет, что там, где начинается независимое существование личности, юрисдикция суверенной власти останавливается, что одобрение большинства не делает акты легитимными. "В течение 40 лет я защищал один и тот же принцип - свободу во всем: в религии, в философии, в литературе, в промышленности, в политике, подразумевая под свободой защиту личности от власти, стремящейся управлять посредством деспотизма, и от масс, настаивающих на подчинении себе меньшинства"²⁰. Таким образом, равенство, основанное на архаической концепции свободы, предполагающей разделение власти между всеми гражданами, ведет лишь к порабощению индивида в частной жизни. Гойе-Коллар и Гизо также признавали равенство гражданское и восставали против равенства политического, выступали за создание

¹⁹ Chaunu P. Op. cit. P. 269-279.

²⁰ Цит. по: Châtelet F., Duhamel O., Pisier-Kouchner E. Histoire des idées politiques. P., 1982. P. 73.

вопреки начертанным на ее знаменах лозунгам, выдвинула на первый план идею равенства, подчинив ей идею свободы, что нанесло огромный ущерб как самому понятию свободы, так и реальным свободам граждан. Из "смеси" английской и французской моделей вытекает двойственность свободы в политической мысли и практике XIX века.

Выводы Шоню представляются далеко не бесспорными, выдавая приверженность их автора концепции "большой временной длительности". Конечно, идея выявления национальных особенностей политической мысли через соотнесение с особенностями исторического развития не является новой, но она, бесспорно, плодотворна и требует своего развития применительно к тому или иному случаю. Идея моделей исторического или цивилизационного развития также может быть использована в качестве специфического понятийного орудия при историко-политическом анализе. Возражение вызывает в данном случае столь резкое разделение и противопоставление эволюционного и революционного путей развития и, по мнению Шоню, будто бы Англия и Франция являют их собой в чистом виде¹⁴. С методологической точки зрения более обоснованным представляется подход уже упоминавшегося выше Ж.Дж.Покока, предлагавшего исследовать образцы исторического и политического сознания при помощи двух ключевых понятий - длительности (*continuity*) и случайности (*contingency*). При помощи первого общество описывает себя как последовательность обычаев и практик, развитие различных форм власти и поддержания ее законности. Общество в этом плане рассматривается как институционализированное целое, а развитие общественных институтов определяется в терминах длительности и преемственности. При помощи понятия случайности мы осознаем другие, менее институционализированные феномены, мы входим в область случайного и непредсказуемого (случайность может носить как внешний, так и внутренний характер по отношению к институционализированным общественным структурам). Жизнь каждого общества, равно как и формы

¹⁴ Любопытно, что английскую буржуазную революцию 1688-1690 гг. Шоню революцией не считает: суть английской революции "именно компромисс, достаточно гибкий, чтобы сделать невозможными все нападки на общественное целое, и способный разрешить все конфликты мирным путем". С этой точки зрения либерализм есть "принятие и систематизация компромисса. Как только мы принимаем, что люди действуют сознательно, свободно, конкретно (то есть как они есть и где они есть, в сложном стечении и переплетении обстоятельств), то общество не может быть ни чем иным, как компромиссом" (*Chauni P. Op. cit. P. 288*).

его самосознания, включают в себя как прочно укорененные, институционализированные структуры, так и структуры, возникающие и пытающиеся удержаться в историческом времени, для них не созданном, но скорее, заданном совокупностью обстоятельств, зачастую случайных и неопределенных. В этих попытках удержаться общественные формы могут укорениться или, напротив, потерпеть поражение¹⁵. Тем не менее мы не будем отбрасывать с порога выводы и аргументы французского историка, поскольку, будучи основанными на богатом фактическом материале и блестящей эрудии, они дают богатую пищу для размышлений. Вернемся, однако, к особенностям развития французской политической философии интересующего нас периода.

Думается, что специфику культурно-исторического развития как Англии, так и Франции нужно искать не столько в различии эволюционной/революционной моделей, сколько в особенностях общественных структур и динамике их развития. Англия рубежа XVIII-XIX ст. в отличие от Франции и других европейских стран являет собой пример высоко развитого (для своего времени) гражданского общества, что обусловлено целым рядом причин социально-экономического характера¹⁶. "Развитие Англии, - отмечает французский историк Ф.Крузе, - идет в совершенно особом направлении по сравнению со всей Европой. Англия ограничивает монархию, ограничивает вмешательство государства, защищает свободу, или, скорее, свободы личности"¹⁷. Именно здесь общественное мнение впервые становится фактором политической жизни одновременно с образованием средних слоев и пробуждением городских масс. Пресса в обществе, где читающее население составляет 60-70%, играет все более заметную роль. Во Франции же, напротив, развитие государства опережало развитие гражданского общества, поэтому все попытки адаптации политических структур к изменявшимся отношениям происходили "сверху". Кроме того, для Франции с ее преобладанием сельского населения медленный распад общины с ее системой моральных ценностей, повлекший за собой крушение личных взаимосвязей между сельскими старейшинами, ремеслен-

¹⁵ См.: *Роскок J.G.A.* Op. cit. P. 92-93.

¹⁶ К числу этих факторов можно отнести и высокие темпы промышленной революции в Англии, и тот момент, что феодальные отношения в области землевладения были сведены к минимуму; *gentry* представлял собой открытый класс, который быстро рос и формировался и подчинялся рыночным законам; происходит и "пробуждение" городских масс, и их быстрое втягивание в рыночные отношения.

¹⁷ *Crousset F.* De la Superiorité de l'Angleterre sur la France. P., 1985. P. 319.

пусы", характерные для аристократического общества и ограничивающие центральную власть, создающие единые для всех законы и условия. Следовательно, заключает Токвиль, необходимо возродить местные свободы и свободные ассоциации граждан, которые воспитывают чувство долга и ответственности, способны смягчить индивидуалистическую изоляцию. "В сумерках будущего можно открыть три очень ясные истины. Первая из них - та, что все современные люди увлечены какой-то неведомой силой, которую можно надеяться урегулировать и замедлить, но не победить, и которая то медленно толкает, то с силой мчит их к уничтожению аристократии; вторая - та, что из всех обществ в мире всего труднее будет надолго избежать абсолютного правления там, в которых аристократии уже нет и не будет; наконец, третья истина состоит в том, что нигде деспотизм не ведет к более губительным последствиям, чем именно в таких обществах"²². Это замечание Токвиля со всей наглядностью демонстрирует двойственность и колебания французской либеральной традиции. Хотя пафос творчества Токвиля был целиком обращен в будущее, прошлое также влекло его внимание, подсказывая образцы и формы общественных организаций, которые могли бы облегчить гражданам защиту их коллективных прав перед централизованной властью. Не случайно Токвиля называют аристократическим либералом, либералом консервативным или даже либеральным консерватором. Нельзя забывать и тот факт, что на идеи Токвиля в значительной степени опирались орлеанисты, чей интеллектуальный и парламентский либерализм имеет мало общего с демократией. Демократия тесными узами связана с равенством, а орлеанский либерализм выступал за неизбежное превосходство социальных элит. Таким образом, для либеральной традиции в ее истоках характерны достаточно сложные отношения с проблемой равенства и демократии. Либерализм, особенно в его французском варианте, скорее элитарен, чем демократичен.

Подведем некоторые итоги нашего достаточно беглого экскурса в историю западноевропейской политической мысли. Мы намеренно выбрали для анализа достаточно разнородные, на первый взгляд, вещи, которые обычно разводятся по разным полюсам. С одной стороны, мы предприняли попытку сравнения английской и континентальной (на примере французской) политико-философских традиций. С другой стороны - сравнение между консерватизмом и либерализмом, которые развивались одновременно, во взаимовлиянии и взаимокорректировке и ко-

²² Токвиль А. де. Старый порядок и революция. М., 1911. С. 12.

торые в реальном ходе событий были неразделимы. Думается, что проведенный анализ позволяет сделать некоторые выводы.

Во-первых; что любое течение политической мысли должно быть рассмотрено не просто как филиация и развитие некоторых абстрактных идей, являющихся стержневым для данного направления, но оно должно быть помещено в социально-исторический контекст. Более того: оно должно быть соотнесено с национально-культурной или региональной традицией. Можно сколь угодно долго и подробно рассуждать, скажем, о консерватизме вообще, отыскивая его идейные истоки, следить за его трансформацией и выяснять, насколько закономерно его сближение с национализмом, но нельзя забывать о том, что консерватизм (или либерализм, или анархизм...) многолик и поливариантен, что каждый из этих ликов или вариантов глубоко укоренен в исторической и культурной традициях той или иной страны или народа. Без этого мы не поймем много: почему, например, в Америке консерваторами называют многих европейских либералов, а отца и основателя консерватизма Берка зачисляют в либералы; или почему такая сугубо националистическая организация как "Аксъон франсез" в годы второй мировой войны оказалась на стороне Германии и т.д.

Этот момент представляется достаточно важным в наших нынешних условиях, когда идеологический вакуум, порожденный крушением государственной идеологии пытаются заполнить различными идеологическими образованиями, ориентированными, главным образом, на западные образцы. При этом забывается, что не существует либерализма вообще как отражения начальной стадии капиталистического развития, что либерализм всякий раз выступал в истории в исторически и национально конкретном образе, который в другой исторической ситуации и на другой национальной почве мог быть расценен как консерватизм или самый крайний радикализм.

Во-вторых, любая идея политической философии, а особенно такая, как идея свободы или равенства также наполнена конкретно-историческим содержанием в зависимости от того, какие аспекты этого понятия (моральные, этические, политические, метафизические) выдвигаются на первый план.

История политической мысли со всей определенностью показывает, что не существует готовых рецептов и истин на все времена и для всех народов.

**СВОБОДА И РАВЕНСТВО
В МЛАДОГЕГЕЛЬЯНСТВЕ
(М.Штирнер и К.Маркс)**

Традиция рассмотрения свободы и равенства в единстве, несомненно, прочно укоренилась в политической философии, хотя само по себе единство это исторически недавнее и довольно относительное. Смысл философского видения проблемы свободы выходит далеко за рамки политики; здесь можно, следуя Канту, видеть настоящую метафизическую проблему. О равенстве такого уже не скажешь, поэтому понятно, отчего в немецкой классической философии размышления о равенстве и свободе всегда отягощены философско-историческими, антропологическими, аксиологическими и иными аспектами. Немудрено, что из одной и той же "философии свободы" могли исходить весьма различные политические ориентации, философско-идеологические традиции. Одна из таких сложных исторических "связок" задана гегелевской концепцией свободы (частично - и равенства), от которой берут начало две влиятельные ветви европейского радикализма XIX-XX веков - анархический подход Макса Штирнера и коммунистический - Карла Маркса.

Гегелевское понимание свободы на редкость многосмысленно, тут налицо прямая "совокупность определений" этого понятия, причем свести их к какому-то одному представляется неправомерным упрощением. Это, кстати, было проделано Ф.Энгельсом, взявшим за основу логическое определение свободы. "Познанная необходимость" догматического марксизма уже завершила свой идеологический век и отошла в прошлое, осыпаясь насмешками, что, конечно, почти не имеет отношения ни к гегелевской концепции, ни к толкованию свободы в "эзотерической" философии Маркса. Свобода - чуть ли не главная героиня гегелевской философии духа, то есть она наиболее полно рассмотрена в контексте философии истории, права, истории философии и философии религии. Корни же гегелевского подхода находятся, конечно, в "Феноменологии духа"; там создан некий общий концепт, диалектический схематизм, который позво-

ляет Гегелю "работать" с различными определениями, формами и воплощениями свободы во всех областях философии духа.

Напомним, что дух (Geist) задает у Гегеля движение во всякой конкретной сфере. Движение же духа, его реализация в бытии представлены как движение от "в-себе-бытия" и "для-себя-бытия", то есть как разворачивание, раскрытие и осуществление содержащихся в данном бытии потенций. Это движение есть движение освоения, делания чего-то чужого своим, усваивание, присвоение. Наиболее легко подобный акт присваиваем на уровне субъективного духа, в индивидуальном самосознании. Развиваясь, индивидуальное самосознание поглощает "иное", "чуждое" - процесс познания или постижения является одновременно процессом самораскрытия, превращения из "в-себе" в "для-себя": Свобода и разум, - замечает Гегель, - состоят в том, что "...каждый объект я постигаю как звено в системе, что есть сам - ...в одном и том же сознании я имею "Я" и мир, в мире снова нахожу себя, и наоборот, в моем сознании имею то, что есть, что имеет объективность"¹.

Это - диалектический схематизм, общая формула. Согласно ей, всякое освобождение есть присвоение, или - отрицание отчуждения, что и есть реализация потенций освобождающегося. По этой схеме движется, например, гегелевский мировой дух, Weltgeist, соединяя в единой конструкции стройные триады мировой истории. Ступени этого движения - ступени освобождения, уровни реализованной свободы. Этот же схематизм мы встречаем в "Философии права", где изображены иерархии семьи, гражданского общества и государства, различных властей, нравственных и правовых отношений и т.д. И конечно, для Гегеля с его пониманием государства и протестантизма как высших ступеней реализации свободы индивидуальное "Я", имеет пределом освобождения бытие в качестве гражданина государства, верующего христианина, мыслящего носителя великой философской традиции.

Что же касается сферы собственно политической, то уровень рассмотрения здесь весьма далек от метафизических высот. Гегель к человеку в сфере праксиса, в общежитии частном, в гражданском обществе относится реалистично и сурово. Человек - субъект потребностей ("...то конкретное в представлении, которое называют человеком")². Поэтому "...с точки зрения свободы, собственность как ее первое наличное бытие есть существенная цель

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т.3. С. 233.

² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 235.

для себя"³. Сочетание собственности и свободы у Гегеля - вполне локковское, либеральное; свобода личностная, свобода лица, свобода человека - все реализуется в собственности и призвано к осуществлению потребностей, то есть этим человек и отличен от животных.

Соответственно, для Гегеля неприемлемы мысли об общности имущества в формах общежития; он приветствует даже закрытие монастырей или отказ от совместного имущества в обществе друзей Эпикура. Социально-эгалитарные настроения Гегель считает нереализуемыми практически и враждебными принципу свободы.

Политическое равенство для Гегеля - абстрактное понятие, вовсе не имеющее непосредственного отношения к философской проблеме свободы - в самой формуле "равенство и свобода", отмечает Гегель, под "свободой" и подразумевается неравенство⁴. Гегель отрицает какую-либо природную основу равенства, наоборот, от природы люди скорее неравны. Если же идея социального и политического неравенства есть результат развития культуры, то тоже правильнее считать наоборот, ибо люди, развивая себя и культуру, становятся все более своеобразными, отличными друг от друга и тем самым культура порождает неравенство⁵. Гегель признает, что лозунги французской революции распространены, популярны, невзирая ни на что, и потому активно, но осторожно высказывается об "общепринятых предрассудках", рассудочных понятиях равенства и свободы: "Поскольку свободный дух есть действительный дух, постольку связанные с ним недоразумения имеют громадные практические последствия..."⁶, а доведение до логического конца принципа равенства, согласно Гегелю, имеет непосредственно антигосударственный смысл и характер. Конечно, знаменитые положения "Философии права" о разумной действительности не имеют такого примитивно-консервативного смысла, который вкладывали в него гегельянцы, однако признание необходимости, утверждение о неразумии спор с действительностью, критика романтизма и даже содержание "триады возрастов" (ребенок-муж-старик) - все это свидетельствует о враждебности Гегеля как радикальной, так и примитивно-либеральной традициям европейского политического сознания его времени.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 104.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 352.

⁵ Там же. С. 352-353.

⁶ Там же. Т. 3. С. 324.

В философии Макса Штирнера гегелевские "консервативные" установки подвергаются суровой критике, в особенности - постулат о разумности государства, его особой роли и т.п. Не зря от Штирнера начинается отсчет анархической идеологии (о чем свидетельствуют такие авторитетные знатоки и современники, как Маркс и Энгельс, отмечавшие влияние Штирнера в работах Прудона и Бакунина) - его отношение к государству резко отрицательное, причем к любому типу государственности. Штирнер - защитник и апологет всякого индивидуального "Я", в жизни социальной и духовной. Никакое примирение с действительностью в гегелевском духе поэтому для Штирнера невозможно. Все существующее, данное, имеющееся чуждо для "Я", служит для подавления, репрессии над индивидом. Среди многих врагов "Я", в ряду факторов духовного подавления встречается и "Свобода" - как некий идеал или фетиш, отчужденная форма сознания, представляемая индивидам для поклонения и следования подобно ценностям морали (Штирнер также, вслед за Гегелем, понимает свободу как христианское по содержанию представление). "Наши критики говорят: ты должен стать цельным, свободным человеком. И они готовы провозгласить новую *религию*, воздвигнуть новый абсолюте, новый идеал - свободу. Люди *должны* стать свободными. Не удивительно, если появятся даже *миссионеры* свободы - ведь породило христианство миссионеров веры. ... свобода образует новую общину и начнется соответствующая "пропаганда"..."⁷. Исторически известные виды освобождения, обретения "свобод" - политических, религиозных, нравственных - по Штирнеру, только иллюзорны, поскольку ведут к новым ограничениям, запретам, пресекновениям. Освобождение "Я" от любой несвободы имеет следствием новую ограниченность.

Ясно, что гегелевская иерархия позитивной и негативной свободы, включение в зону свободы права и государства для Штирнера вовсе неприемлемо. Данный список врагов "Я", по Штирнеру, содержит и реальных, и мнимых поработителей. К первым относятся природные, социальные, правовые и политические ограничители "Я", в том числе и на первом месте - государство. Ко вторым Штирнер относит иллюзии идеологические - философские и религиозно-моральные фетиши, от гегелевских "понятий", христианских моральных ценностей, вроде любви и честности. (Маркс называет эти два ряда штирнеровских ограни-

⁷ Штирнер М. Единственный и его собственность. Спб., 1907-1909. Ч. 2. С. 105.

чений "Я" "Чуждым" и "Святым" и отмечает, что одно у Штирнера легко превращается в другое)⁸.

Соответственно, Штирнеру глубоко антипатичен всякий эгалитаризм. Он защищает тезис о единственности и несравнимости всякого "Я", о несводимости "Я" к любому из его социальных ролей или характеристик. Далее, для Штирнера мучительны те социальные связи и отчужденные внешние отношения, которые позволяют как-то приравнять или хотя бы соотносить людей в своих рамках, чему он противопоставляет чисто личностные, индивидуальные контакты. Наиболее же полно антиэгалитарная позиция Штирнера проявляется в едкой и прозорливой критике, которую он направляет на политическую идеологию и праксис различных форм эгалитаризма и социального радикализма, вплоть до ранних форм немецкого коммунизма (М.Гесс, В.Вейтлинг). В частности, Штирнер указывает на невозможность социального уравнивания деятельности - труд индивидов столь же неравен, как различны люди, а следовательно, невозможна и равная оплата труда. Этот повод, конечно, был общеизвестен и в начале XIX века. Более весом штирнеровский взгляд на социальное устройство общества, основанного на эгалитарно-коммунистических принципах. Там либо община, "ассоциация", согласно Штирнеру, неизбежно возьмет на себя распределение и карательные функции (против лентяев, например), либо неизбежна какая-то форма государственности ради подавления личности, то есть эгоистического начала. Так в утопическом проекте М.Гесса Штирнер обнаруживает в "абсолютном государстве" особую роль больниц и врачей - им придется *лечить* антисоциальные склонности членов будущего светлого общества, то есть выполнять функции пенитенциарной системы.

В то же время Штирнер был крайне скептически настроен относительно идей любви, братства, дружбы и других моральных ценностей христианского происхождения, долженствующих стать господствующими в ассоциациях социального равенства. Заимствование немецкими теоретиками-коммунистами, особенно М.Гессом (и для 1844 года - во многом - и Марксом!) из философской антропологии Л.Фейербаха, эти ценности Штирнер считал *качественно теми же самыми*, что и в христианском первоисточнике. И указывал, в частности, на то, что более вероятным следствием социальной эгалитарности станет не господство братолюбства, а *зависть*, направляемая на какие-либо остатки различий владения собственностью, или на личностные различия.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 270-272.

В позитивном плане Штирнер также принял и использовал гегелевскую диалектическую схему преодоления отчуждения. Индивид, "Я", "Эгоист" преодолевает отчуждение реальностей бытия и фетишей сознания посредством их поглощения, преобразования в свою собственность. Отдельный человек должен быть собственником всего материального и духовного универсума, универсальным "Я", "Единственным", причем это должно осуществиться в процессе перехода в практику, в действительную жизнь. "Я" должно стать всемогущим, а его жизнь должна превратиться в самонаслаждение, в реализацию своего господства и наслаждение созерцанием себя в своем индивидуальном жизненном праксисе. Такое "Я" Штирнер называет "Единственным" (Der Einzige).

Размышления Маркса о свободе почти полностью сконцентрированы в "Немецкой идеологии" и большей частью связаны с полемикой с Максом Штирнером. Как и Штирнер, Маркс исходит из гегелевских представлений о свободе, но его трактовка сознательно направлена на то, чтобы пойти "дальше" и Гегеля, и Штирнера. Маркс полностью расходится с мнением о единстве свободы и собственности. Конечно, иначе не могло и быть, поскольку Маркс понимал свою миссию как теоретическое представление от лица неимущих; пролетарий - человек, собственности лишенный. Может ли быть свободен человек без собственности, или точнее, человек, располагающий собственностью исключительно на самого себя? Это - особый вид собственности, позднее названный Марксом "товаром рабочая сила". Поэтому за Марксом нередко признавали заслугу наибольшей после христианства заостренности постановки проблемы свободы. Христианство нашло возможность свободы и для раба - она не в обретении собственности, а в единении с Богом, в духовной свободе. Маркс также размышляет над возможностью свободы вне предпосылки собственности, однако ту же проблему он ставит не в духовно-моральном, а в практическом плане, в плане реальной жизни.

Реконструируем кратко Марксово решение проблемы свободы в ее философско-историческом измерении. В истории человечества "свобода" - понятие, характеризующее, во-первых, отношение человеческого рода, или Человека, к природе, внешней и внутренней. И, во-вторых, отношение людей к другим людям, созданным людьми институтам и к самим себе как социальным существам. Отношение к природе - скорее "метафизическое", определяющее общие исторические рамки развития, истории - Маркс рассматривает в ограниченном аспекте взаимоотношений "природы" и "истории", и марксовы идеи в этом плане общеиз-

вестны. Поэтому можно обратиться к наиболее существенному в марксовом исследовании свободы - отношениям людей к создаваемым ими социальным институтам, самим себе и другим людям. Прежде всего, Маркс фиксирует прямое наличие несвободы, или отчуждения, во всех указанных отношениях и считает это отчуждение "одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии"⁹. Маркс прямо указывает на то, что социальная деятельность людей "закрепляется", "консолидируется", и продукты деятельности превращаются в вещественные силы, господствующие над людьми, расходящиеся с ожиданиями и расчетами индивидов¹⁰.

Что же имеется в виду под "продуктами деятельности"? Надо отметить, что обычно это понимается как указание на отчуждение труда, проанализированное еще в "Экономическо-философских рукописях 1844 года". Но и в 1844, и тем более в "Немецкой идеологии" Маркс никак уже не может обойти трактовку *отчуждения как тотального социального феномена*, характеризующего все области жизнедеятельности отдельных "Я". Все, чем живет отдельный человек, с чем он связан, к чему имеет отношение - все для него представляет собой "чуждое", результаты отчуждения им своих собственных продуктов деятельности вообще. Отчуждение универсально, оно охватывает весь "мир человека" - в реальной истории людей постоянно господствует несвобода, властвуют "вещные силы", которыми люди не обладают и которым подчиняются как внешним и трансцендентным. Маркс, в принципе, принял в этом пункте точку зрения Штирнера.

Соответственно, ход мировой истории представляется Марксу во многом объективным; человеческая свобода есть свобода всеобщая, родовая. Степени освобождения человечества - это *степени освобождения всех*, без различия, от тотального отчуждения человека в условиях полностью отчужденного, несвободного, изначально объективированного мира "зла". Конечно, следует учитывать марксово же понимание доисторического общества - племенного, первобытного, родового. Здесь еще нет "всеобщего зла", но нет и истории как таковой - то есть нет обретения общечеловеческой свободы посредством развития родовых потенций, посредством конфликтных отношений людей друг с другом и природой внешней и внутренней. Собственно, для Маркса человек доисторический - это еще и не человек в собственном смысле слова.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 32.

¹⁰ Там же.

Человек исторический, освобождаясь в действительной истории, действует практически. Это освобождение - прогресс "на крови и костях", но тем не менее глобальные шаги этого прогресса есть шаги к свободе. Маркс трактует "проблему свободы" в целом как "всемирно-историческую борьбу"¹¹, в которой объективным пределом общечеловеческой свободы для каждого этапа истории является уровень развития родовых сил - сил производящих условия жизни. Поэтому свобода всегда имела внешние и внутренние ограничения, главное из которых состояло в "борьбе" за развитие" личностного, группового, классового: "...одни - меньшинство - получали монополию развития, другие же - большинство - вследствие постоянной борьбы за удовлетворение необходимейших потребностей были... лишены возможности какого бы то ни было развития"¹². Борьба за развитие есть борьба за удовлетворение потребностей, и общая нехватка заставляет одних удовлетворять свои потребности, то есть добиваться возможности развития - за счет других. Страдают от этого оба полюса, так как у одних редуцируются потребности до "нечеловеческого" уровня (это потеря сущностной природы человека в отчужденном труде, рассмотренная еще в "Экономическо-философских рукописях 1844 года"), а на другом полюсе ограниченность развития состоит в "...умственной ограниченности того класса"¹³, который отчуждает в свою пользу общие возможности развития.

Значит, общечеловеческая свобода есть свобода, ограниченная для определенных этапов развития, для существенно определенных фаз истории. Восстать против этой "ограниченной свободы", добиться изменения наличного уровня существующих отношений и господствующего при них способа удовлетворения потребностей можно; эти восстания иницируются самой структурой общества, но они - внутренняя сторона жизни этого общества, ее "отрицательная сторона" и тем самым обречены на провал. Это - "возмущение, которое не основывается ни на какой новой революционной производительной силе..."¹⁴.

При наличии же достаточной степени развития родовых производительных сил реализация "для всех" возможного в данных условиях освобождения еще вовсе не гарантирована. В обществе всякое изменение, как известно, должно иметь не только совокупность общих условий для осуществления, но и активную силу, несущую и реализующую изменение. Носителем беспокой-

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 434.

¹² Там же. С. 433.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 434.

ства или отрицания, действительно преобразующим наличное бытие общества в истории выступают определенные социальные группы, также переживающие времена бесплодного "отрицания" - до тех пор, пока нет достаточных условий - дорастающие, созревающие до степени всеобщей и необоримой исторической силы. Это групповое, частное по исходной специфике, сообщество людей (религиозная община, тайное общество, политическая организация) только тогда превращается в общен историческую силу освобождения индивидов, когда созревают обстоятельства экономического порядка, позволяющие это осуществить. Что это образование групповое, классовое, индивиды, участвующие в решающих изменениях, вовсе не обязательно должны осознавать. Их практическая задача освобождения "...должна была казаться каждому отдельному его члену всеобщей задачей"¹⁵, но и наоборот, невозможно было освободить социальную группу, класс от наиболее неприятных для нее оков, не сделав того же самого и для всех членов общества.

Таковы результаты появления новой "действительной силы", начала ее действия в обществе. Отчего же долгое время марксову концепцию социального освобождения связывали только со стороной отрицательной, то есть с действиями классов в ходе исторической борьбы? Это странное состояние теории отмечено уже не раз, и существуют различные версии, объяснения, в которых демонстрируется расхождение между смыслом действия производительных сил в истории, их главенствующей ролью и побочным значением всякого рода революционной борьбы. Между тем, в марксовой концепции свободы достаточно исчерпывающе показано, что действительное освобождение вообще имеет начало и реальный источник осуществления в появлении новых объективных сил - то есть в том, что "способность, существующая в освобождающих себя индивидах, до сих пор в качестве задатка, начинает функционировать как действительная сила, или что уже существующая сила возрастает благодаря устранению ограничения. Устранение ограничения, являющееся лишь *следствием* создания новой силы можно, конечно, считать главной сутью дела. Но эта иллюзия возникает лишь при следующих условиях: либо если политику принимают за базис экономической истории; либо, если, подобно Гегелю, стараются повсюду усмотреть отрицание отрицания"¹⁶.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 280.

¹⁶ Там же. С. 207.

То есть, согласно Марксу, в истории феноменологически выступает на передний план "негативная свобода", свобода "от". Видна, прежде всего, отрицательная деятельность, уничтожающая определенный порядок вещей и освобождающая индивидов, и деятельность эта в обществе имеет по необходимости характер политический. Но это, равно как и упование на волшебную силу "классовой борьбы", только иллюзия, поскольку исходной является позитивная свобода, свобода "для"¹⁷, которая должна уже иметься в наличии для осуществляющихся акций отрицания. Это две стороны одного и того же процесса.

Кроме глобальной истории, проблема свободы "завязана" и на индивидуальную историю человека, на историю отдельной жизни. Основывается марксов подход на общем уравнении *опадения "двух" историй* - исторического процесса развития ч. ювеческого общества, рода и индивидуальной истории, личностного развития и жизни "Я". Это не две противоположности, а разные уровни одного и того же, уровень всеобщего и уровень индивидуальной единичности. "...Развитие индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении, ... различные поколения индивидов, вступающие в отношении друг с другом, связаны между собой; ... философски существование последующих поколений определяется их предшественниками, ... эти позднейшие поколения наследуют накопленные предшествующими поколениями производительные силы и формы общения, что определяет их собственные взаимоотношения. Словом, мы видим, что происходит развитие, что история отдельного индивида отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших или современных ему индивидов, а определяется ею"¹⁸.

Эти слова означают отнюдь не то, что история отдельного индивида, по Марксу, не интересна, а показывают на основной подход его к философскому осмыслению проблемы индивида и его свободы. Штирнеровский "бунт" Маркс не устраняет, а переистолковывает. В отдельной жизни, в особой индивидуальности отнюдь не сняты "родовые", всеобщие характеристики. Они представляют собой сложный комплекс и внешних, и интериоризированных черт и являют собой момент всеобщности во всяком особом "Я". Что это за комплекс? Маркс во многих текстах относит главные компоненты "всеобщности" к объективным условиям жизни и деятельности индивида, "данным обстоятельствам" его

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 292.

¹⁸ Там же. С. 440.

существования; всякое же "внешнее" вполне диалектически рассматривается Марксом и как имеющее внутренний личностный референт, не только интеллектуальный, но и вплоть до глубинных психологических характеристик и спецификаций. В некоторых текстах Маркс называет единство этих внешне-внутренних факторов индивидуального Я его предпосылками, что чисто терминологически удобнее (ибо имеет связь с гегелевской концепцией предпосылочного и беспредпосылочного, то есть не обусловленного, свободного, на самом себе основывающегося бытия и знания).

Важнейшим фактором, определяющим личностное бытие как несвободное, детерминированное могучими внешними социальными силами, Маркс считает разделение труда. Понятие это - не экономическое, а философское. Именно в стихийно сложившейся в обществе системе разделенной, ограниченной в социально закреплённой и наследуемой деятельности индивид вынужден войти в определенное жизненное "поприще" не по свободному своему выбору, волеизъявлению, а стихийно; он не действует, хотя ему и кажется, что он действует, а претерпевает. Пока, отмечает Маркс, "разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно - собственная деятельность человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над ней"¹⁹.

В сознании идеологического типа это отношение перевернуто - людям, вступающим в жизнь во внесловном обществе ("равные возможности") представляется, что они свободно и сознательно делают свой выбор. Штирнер, как и современное обыденное сознание, акцентировал саму возможность выбора в налично данной системе социального разделения труда и в этом видел важный фактор индивидуальной свободы (в его собственном толковании). Однако Маркс в значительной степени скептически относительно этой стороны контакта индивида с внешним социальным миром. Дело в том, что индивид, даже осуществляя свободный выбор, не модифицирует и не устраняет тем самым всю систему разделения труда, а к ней приспособливается, то есть активно "претерпевает"; затем, его выборы ограничены множеством параметров, заставляющих и не помышлять всерьез о свободе.

"Поле жизненных выборов" в системе разделения труда в целом, таким образом, изначально ограничено и определено. Тем более недоступно или почти недоступно индивиду преодолеть уже

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 31.

сделанный, осуществленный жизненный выбор - он должен войти в систему социальных отношений, связанных с той или иной системой деятельности, приспособить свое "Я", свой внутренний и даже внешний облик, свой образ жизни. То есть и после осуществления "выбора" индивид продолжает существовать в отчужденном, требующем еще большей пластичности от "Я" социальном мире, в определенных социальных группах и групповых отношениях. Условия жизни и развития им заданы по-прежнему. "Личной свободой" в этих условиях является, по Марксу, лишь право пользоваться в своих интересах *социальной случайностью*²⁰.

Вторым важнейшим компонентом условий, определяющих "личностную историю отдельных "Я" и, следовательно, их личную свободу, является социальная структура общества. Она, конечно, теснейшим образом связана с наличным социальным разделением труда и тоже является одной из кажущихся естественными предпосылок индивидуального существования. Для нашей темы важно, что социальная структура - классы, социальные группы разного типа - является также внешним и враждебным индивидуальному существованию условием, имеющим и сложный механизм интериоризации. Социальные группы складываются исторически, переживают длительные или кратковременные эволюции, бывают сравнительно узкими или сравнительно широкими, вплоть до всемирных объединений. Важно, что все они определены, отграничены во многом от других групп своими социальными и прочими интересами как такая "...коллективность, к которой эти индивиды принадлежат лишь как средние индивиды, лишь постольку, поскольку они жили в условиях существования своего класса: они находились в этих общественных отношениях не как индивиды, а как члены класса"²¹. Иными словами, относительно индивида, его жизни и свободы социальная группа или класс также выступают как отчужденное, господствующее над ним и усредняющее его образование. Индивид должен интериоризировать в себе это внешнее воздействие, сделаться "классовым индивидом", то есть усреднить свое личностное начало. Как член своего класса, индивид воспринимает и усваивает его сильные и слабые стороны, реализует их в собственной жизни и нередко - вопреки своим исходным личностным свойствам. Это же относится и к другим социальным группам, включительно для узкопрофессиональных или всемирно-исторических. Кроме того, и

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 62.

²¹ Там же. С. 434.

факторам и условиям, "усредняющим" личностное начало в "Я", Маркс относит и другие формы социальной организации, среди которых выделяются государство и семья. И так будет до тех пор, пока условия жизни индивида будут "совпадать с условиями жизни определенного класса"²².

И разделение труда, и социально-классовая структура общества осуществляют свою ограничивающе-отчуждающую функцию по отношению к индивидам не в безвоздушном пространстве, а в условиях национально-культурной определенности. Эта определенность сравнительно с мировой культурой и общечеловеческими возможностями рода выступает как "местная ограниченность". И это одна из древнейших, не менее могучих, чем социальное разделение труда, предпосылок существования индивидов, - по отношению к отдельному "Я", личности, - выступает как стихийно-естественная, натуральная. Секрет идеологизации многих предрассудков и фетишей обыденного сознания в высших сферах духовной деятельности состоит в том, что индивиды легко принимают свои местно-ограниченные спецификации за естественные характеристики рода человеческого вообще, и Маркс считал это типичным для немецкой философской мысли "от Канта до Штирнера".

Освобождение духовное от пределов своей национально-культурной ограниченности возможно, но есть не правило, а случайность, исключение в истории, хотя и у него есть свои исключительные причины, которые важно отметить. Маркс в "Немецкой идеологии" отмечает по этому поводу следующее: "При благоприятных обстоятельствах отдельным лицам позволяет избавиться от их местной ограниченности отнюдь не то, что индивиды в своей рефлексии воображают, будто они уничтожили или собираются уничтожить свою местную ограниченность, а лишь тот факт, что они в своей эмпирической действительности и в силу эмпирических потребностей дошли до установления мировых сношений"²³.

Таким образом, индивидуальная свобода выступает, по Марксу, в рамках и пределах общего порядка. Эти предпосылки - условия жизни, интериоризированные индивидами, - остаются реальными ограничениями даже тогда, когда индивид знает об их существовании и стремится к освобождению, то есть к свободному личностному развитию. Тем самым Маркс очерчивает "поле присвоения" индивидами себе своей личностной свободы,

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 254.

²³ Там же. С. 254.

то есть возможностей развития. Они лежат в общем русле человеческой жизнедеятельности, являются деятельностями, особой формой человеческого индивидуального "праксиса". При этом Маркс вовсе не считает, что только в практической сфере находится "тайна" достижения индивидами свободы - определенный аспект самоосвобождения начинается в духовно-теоретической рефлексии, в постижении личностями, "Я", своей наличной ограниченности. Ведь идеологическая иллюзия представляет людям их "физическое, интеллектуальное и социальное уродование", на которое они обречены существующими отношениями как "...индивидуальность и особенность этого индивида..."²⁴. И акт философского освобождения, предпринимаемый Штирнером и состоящий в критике идеологических представлений об этих отношениях, Маркс считает необходимым, но абсолютно недостаточным для реального освобождения. Здесь, в сфере духа, индивид способен только на то, чтобы привести в соответствие свой праксис со своими представлениями о себе и о своем праксисе, свое подлинное "Я" с его действительными предпосылками. Но само бытие "я", его несвобода тем самым никак не устраняется, устраняются только иллюзии об этой несвободе и отчуждении.

Действительное же отношение начинается там, где индивид получает и реализует возможность активного воздействия на объективные условия своего праксиса: где его способности начинают реализовываться, а потребности - осуществляться, удовлетворяться²⁵. Создавая и реализуя собственные новые силы, индивид начинает устранять ограничения, которым его личностная свобода была подвергнута, начинает удовлетворять свои действительные, реальные потребности. Это акции позитивно-действенного освобождения личности, и теперь предстоит только понять, способна ли отдельная личность, особое "Я" таким образом воздействовать на разделение труда, групповую принадлежность и культурную ограниченность своей жизни и себя как личности.

Иными словами, реальная свобода "Я" все же задается его деятельным отношением к "триаде обусловленностей" - к разделению труда, групповой и национально-культурной ограниченности. Преодоление отчуждения в этих областях, или точнее, в этих фундаментальных основаниях социального бытия равносильно обретению личностью высших интенций рода, человечества в целом. Маркс основывает, как нам представляется, новое и исторически весьма перспективное понимание преодоления несвободы

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 434.

²⁵ Там же. С. 17, 31; 296-297.

как развития личности до уровня всемирно-исторической. То есть происходит как бы слияние гегелевской и штирнеровской интенций в понимании свободы. А именно: личность, "Я", освобождается, деятельно осваивая-усваивая или присваивая их из чуждых в материал собственного развития, в собственные сущностные силы. И реальным результатом оказывается превращение личностного "Я" во всемирно-историческое, свободное, реализующее в себе и своей деятельности все то, что ранее принадлежало отчужденным образам полноценного "Человека", "Бога", "Героя".

В целом можно определить марксово истолкование проблемы освобождения личности как перевод вопроса в практическую плоскость - личность, "Я", приобретает наибольшие "шапсы на свободу", если ее личностная история развивается в том же направлении, в каком движется общечеловеческая история - для данной эпохи. Если в определенную эпоху возникают и развиваются массовые движения, цели которых направлены против господствующих форм социального разделения труда, против личной социально-классовой и национально-культурной ограниченности, то развитие личности есть общий путь к свободе вместе с этими движениями. Однако остается и существует значительный разрыв между долгим временем исторического процесса ("большое время" в истории Маркс исчисляет в сменах поколений) и коротенькой историей жизни личности (по гегелевской схематике человеческих возрастов это стадии "юноши" и "мужа", ибо старики и дети ближе к метафизическому концу и далее от всякой свободы). Именно этот разрыв, как нам представляется, есть главная причина утопических "приближений" состояний, видимых в перспективе "большого времени" к мелкому масштабу человеческой жизни. Достижимое в уже видимое для потенций рода измеряется масштабом индивидуальной жизни - это есть путь утопий, которого Маркс всегда не без оснований опасался.

Однако и для отдельного индивида, "Я" остается небольшая возможность достижения личностной свободы в условиях данного, наличного бытия. Дело в том, что социальное бытие, обуславливающее жизнь и сознание отдельного человека, бесконечно разнообразно, динамично, и уж вовсе не представляет собой полного детерминирования всех и всяких своих фрагментов. Маркс, следуя уже отмеченной нами логике (для нынешнего состояния общества личная свобода связана с действием факторов, подпадающих под категорию "случайности") видит и указывает в современной ему действительности более или менее благоприятные сочетания обстоятельств для "прорыва" в более

высокую, чем у большинства, степень личностной свободы. Она доступна пока для немногих, но ее возможности растут в историческом процессе, а это означает, что для личностей разных поколений открываются и различные степени "свободы" в пределах господствующей "триады обусловленностей".

Кратко укажем на марксово видение благоприятствующих освобождению личности факторов. Прежде всего, социальное разделение труда не означает отсутствия социальной динамики. Классы, социальные группы и слои изменяются, вариативны и вовсе не отделены друг от друга непроходимой пропастью. Так, например, Маркс полагал, что социальные группы "идеологов" (от попов до публицистов) вовсе не должны быть связаны с представляемыми ими классами и социальными слоями общественной жизни, образа жизни, индивидуального праксиса²⁶. Значительно дальше отходит от бытийственной сферы идеологическое духовное производство - искусство, например. Оставаясь внешне в пределах социального разделения труда, музыка, в частности, по Марксу, свободна от тягостных пут социальной обусловленности и в специфике своей обращается к человечеству в целом. В человечестве эти сферы деятельности, представленные в виде обычных профессий и подчиненные экономическим законам товарного производства остаются ему враждебными и никогда полностью не подчиняются, то есть не опускаются с уровня всемирно-исторического творчества.

Две других стороны "триады обусловленностей" снимаются индивидом в преобразовании личностной судьбы - имеется в виду практический выход за бытийственные пределы собственного класса-группы, вступление в более широкий контекст исторического бытия. Затем имеется в виду расширение сферы социального общения, включения в мировые деятельностные и информационные связи (Маркс конкретно указывает на необходимость культурной универсализации, выход из пределов "узкого кругозора" интересов и представлений одного класса или группы). В плане освобождения от "местной ограниченности" разумно войти в широкие международные или интернациональные связи, жить в "мировых центрах", где концентрируется и интеллектуальная мощь современности, критически и самокритически видеть фрагментарность каждой национальной культуры по отношению к всемирной человеческой. Для индивидов, в частности, тезис "освобождения от местной ограниченности" налагает серьезные требования об освоении языков различных на-

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 148.

родов, знания и понимании национальных культур, сознательной ориентации на всемирность в этом аспекте.

Конечно, понимание личностной свободы в снятии "местной ограниченности" до некоторой степени затруднительно представить в эпоху, когда страны и народы разворачивают "знамена свободы" под лозунгами национальных массовых движений или государственных идеологий. Не менее трудно было бы и во времена Маркса. Сам "не имеющий родины" пролетариат постоянно восставал против пролетариата других наций во всех интернациональных организациях, а знаменитый Первый Интернационал, по свидетельству Энгельса, являл собой картину постоянных склок по национальному признаку. Тем не менее общемировые процессы получили столь широкое развитие, что люди с мировым кругозором, европейским образованием или восточным развитым эстетическим сознанием стали не редкостью на всем земном шаре. Именно это и имел в виду Маркс, которого вполне можно признать в вопросе о "местной ограниченности" новым интерпретатором древней философской традиции космополитизма, явно продолжающей и в наше время быть соответствующей развитию мировой истории.

О РОМАНТИЗМЕ В МАРКСИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Предмет статьи - теория деятельности Маркса. Философский анализ генезиса ее основ и существенных противоречий должен ответить на вопрос о внутренних возможностях трансформации марксизма из объективно-материального, научного понимания истории в идеологию "экзальтации революционной воли", разрушения и террор которой выступает как якобы творческое очищение природы человека у трудящихся классов. Такая постановка проблемы деятельности представляется мне наиболее адекватным выражением целостности классического марксизма, а ее решение позволяет не просто занять аргументированную позицию "за" или "против", но и наметить перспективы изменения данного учения в современном мире.

Принципиальные недостатки и ограниченность любой исторически значимой концепции не могут не быть "тенью" ее преимуществ и достоинств. Поэтому вначале автор излагает то существенно новое, что внес Маркс в развитие философии деятельности по сравнению со своими предшественниками. Это важно потому, что большинство современников Маркса и последующих мыслителей, как среди идейных противников, так и, увы, среди его стойких последователей "просмотрели" или в достаточной мере не оценили радикальность переворота, совершенного и в переосмыслении основных категорий теории деятельности и, следовательно, всего светского мировоззрения в целом. Затем в статье прослеживается превращение достоинств в недостатки. Микроанализ сущности деятельности доказывает наличие в марксовской концепции романтического смешения и отождествления общественного бытия, то есть исторической субстанции, с субъектом общественного деяния. В позитивном пределе деятельности стирается различие между объективно-материальной реальностью общественных отношений и действительностью форм общения как продуктом активности живых индивидов, научно познавших законы истории и организовавших свою волю в единое целое. В противоположность единству с общественным со-

знанием, тождество общественного бытия с общественным деянием перестает быть конкретным, включающим в себя и различие между ними. Практически это означает, что носитель "подлинной" деятельности находится в кульминационной (каждый раз одной-единственной) точке исторического процесса, позволяющей ему достичь абсолютного господства над ним. Сам факт существования и борьбы пролетариата выдается за признак начавшегося перехода "в царство свободы". Решающим оказывается небоязнь высоты "скачка" в подлинную историю; "шестом" и архимедовой точкой опоры революционного прыжка выступают решимость, энергия, одним словом, волевые качества самого прыгающего "субъекта". Этот изъян (с точки зрения материалистического монизма) марксистского понимания истории как деятельности всегда привлекал к себе левых радикалов, служил теоретической основой их политической стратегии и тактики.

*

Вслед за Фейербахом, но во многом иначе и более последовательно, Маркс разрабатывает концепцию чувственной деятельности. В этом антропологическом варианте субъект-объективной философии развенчание гегелевского Абсолюта происходит в силу того, что специфическая сущность и системообразующая основа деятельности усматривается не в мышлении, не в сознании, не в воле, а в чувственности. Причем сама чувственность понимается не столько как элемент духа (познания, нравственности, эстетики), а прежде всего и главным образом как жизненность. Ведущим элементом деятельности становится деяние, предметно-чувственный момент процесса человеческой жизни.

Конкретное (включающее различие) тождество внутренних моментов деятельности-предметности (направленной активности субъективности) и объективности (необходимости и всеобщности) - доказываемое теперь не столько аргументами разума, не точностью логических построений, оно дано непосредственно в факте жизни человека и развертывается в процессе ее поддержания и развития. Не хлебом единым жив человек, но без хлеба вообще жить ему не дано. И сознанием, истинным понятием "хлеба" живого человека не накормишь. Для поддержания его жизни нужно предметно-чувственное действие, реально воспроизводящее бытие человеческое. В теории предметно-чувственной деятельности между сознанием (истинным) и деянием человека фиксируется как объективно-реальное не только их тождество, но и существенное различие между ними. Приоритет в этом един-

стве принадлежит собственно деянию. Но в чем гарантии того, что мощь деяния не захлестнет и не поглотит его объективную основу и тем самым возродит в новых условиях гипертрофию субъективных сил и возможностей? Опыт гегелевской философии показывал, что имманентно-трансцендентный Абсолют не столько давал объективно-реальные гарантии, сколько был логико-понятийным аналогом религиозной веры в Бога. Тем самым безграничное стимулирование творческих сил субъективности прикрывалось ограничением веры во всемогущество и благодать иллюзорного лица.

Границы активности деяния (ее масштабов, интенсивности, глубины) определяются с помощью критерия продуктивности, производительности жизнедеятельности. Сущностные силы человека - силы его продуктивных деяний, преобразующих мир и его самого. Основа производительных сил человека - силы реальные, а не иллюзорно-фантастические, материальные, а не идеальные. До тех пор, пока субъективность не выходит за пределы воспроизводства жизни как реального, объективного по отношению к ней бытия, пока она взаимодействует с природной, в себе и для себя сущей объективностью, представляющей необходимое и всеобщее различие в субстанции всего сущего, - до этих пор тождество между предметностью и объективностью чувственного деяния носит конструктивный характер. Энергия деятельности заключена в русло двумя берегами: с одной стороны, фактом жизни индивидов, необходимостью их выживания во взаимодействии с природой. С другой, субстанциональностью природы, всегда сохраняющей приоритет за внечеловеческой природой, за объективно-закономерной стороной деятельного преобразования. В самой деятельности этот приоритет означает важность не только тождества между предметностью и объективностью, но и различие между ними, а также ведущую роль объективности в их единстве.

Активность субъективности встречается с естественными трудностями, а вовсе не с сопротивлением природы как чем-то принципиально чуждым, ограничивается ею не в силу своей немогущности, необоримости враждебной материи. Напротив, взаимодействие с активностью природы по преимуществу благотворно для субъективности, для выявления ее творческих возможностей. Она наполняет субъективность объективно-субстанциональным содержанием, превращает ее в действительно (а не в мнимо фантастически) самостоятельную субъективность, владеющую законами собственного воспроизводства, то есть в субъект. И одновременно в целостную, ограниченную часть мира, активно и своеоб-

разно соучаствующую в гармонии целого. Субъективность в позитивном взаимодействии с природой становится и субъектом, и частью объективно-субстанционального мироздания и мирозидания.

В чем особенность человеческой части природы по сравнению с другими ее частями? Какова специфическая сущность жизни и деяния человека от жизни и активности животного? Уникальность человека и его деятельности заключается в универсальности, в максимальной концентрации в себе всеобщих сил и связей природы, остальные части которой представляют собой специфически ограниченные особенности природного бытия. Человек - продукт всей природы, универсализация в одном отдельном ее качестве, сил, возможностей. Он - микрокосм, не вид живого, а род всего сущего. Его призвание в развитии универсализации и гармонизации природы.

В отличие от гегелевской философии в антропологизме даже сосредоточение в человеке всех всеобщих природных качеств, сил и связей не отменяет и не подменяет собой самоценность сосуществования каждого из остальных ограниченных конкретных образований природы. Бога как одного-единственного центра всех совершенств, вне отношения к которому все само по себе ущербно и бессмысленно, нет. "Ограниченное-универсальное" существенно иная оппозиция, чем "конечное-конкретное всеобщее". Ограниченная конкретность реальной природы бесконечно богаче всеобщего, включающего в себя особенное и единичное как свои подчиненные моменты, а природа в целом есть бесконечная совокупность отдельных конкретных образований, изначально взаимодействующих между собой. Естественно-природное движение идет от конкретного к конкретному, к объединению конкретных всеобщностей в универсальность как всеединство, то есть единство и гармонию всех конкретно-отдельных образований. Чувственность как объективно реальный феномен не редуцируется к мышлению и интеллектуальной духовности, а богаче их. Оно - исходный пункт познания, предшествует мышлению, восходящему от абстрактного к конкретному, и в нем самом по себе содержится восприятие связей и целостности конкретной реальности, отраженной определенным образом и в определенных масштабах - именно, в образах, вплетенных в жизнь своего носителя, в духовное и практическое взаимодействие человека с миром, а также в его общение с себе подобными. Чувственность, а не мышление (хоть и диалектическое), - основа, центр и предел живого сознания, реального сознания живых индивидов.

Однако внелогичность, внешнеологичность чувственной основы сознания не означает автоматически ее иррациональности, антиинтеллектуальности. Превосходство антропологической критики гегелевского панлогизма перед иррационалистами состоит как раз в том, что, освободив разум, мышление от претензий на абсолютность, ему гораздо точнее показали его действительные возможности и границы. В переосмысленном понятии чувственности содержится не только указание на реальные, объективно-естественные источники и основания человеческого сознания, но и в нем же заключено освобождение от неявной зависимости рационалистической парадигмы философствования, которая очень часто и быстро дает себя знать у иррационалистов, несмотря на пафос их сокрушения разума. В отличие от них антропологизм видит в чувственности выражение упорядоченности и закономерности природы. В силу этого природные силы чувственности, сконцентрированные в человеке, служат основанием и причиной возникновения мышления как универсальной бесконечной способности отражения мира. В нем уникальность человека раскрывается с особой силой и очевидностью. Вместе с другими познавательными и духовными способностями человека мышление активно участвует в осознании и утверждении его универсальной роли в природе.

В чувственности, выражающей объективные законы природы (материи) как субстанции и являющейся основой рациональности и духовности, содержится принципиальное различие между антропологизмом и натуралистическим романтизмом. В последнем природа (бытие) рассматривается как творческое самовыражение бессознательной воли, или как объективация воли к власти, или как продукт жизненного порыва, но во всех случаях решающее значение для движения целого имеют именно волевые центры, индивидуальные Я. "В самоутверждении индивидов жизнь либо утверждает, либо отрицает себя. Даже если эти Я безусловно подчинены космической судьбе, свое собственное бытие они определяют свободно"¹. Преобладание индивидуалистического полюса роднит этот натурализм с романтизмом, но в отличие от исходного образца (отрешенного от всего ироничного гения) Я погружено в бытие. Но сама природа - это неуправляемый рост, неотличимый от воли к власти и от жизненного порыва, а не закономерная в себе естественность, эволюция которой заключается в интеграции универсальности как основы мышления и свободы

¹ Тиллих П. Мужество быть // Октябрь. 1992. № 9. С. 154.

человека. Романтически-натуралистическое "Я" свободно не на основе необходимости, универсальности и в единстве с рацией, а в противоположность им. Оно апелляция не к "органике" средневековой общности, не к мужеству быть частью, а к архаике беспредельного анархизма. Для Маркса обращение к более древним пластам истории, чем средние века, есть, вместе с тем, и устремление в будущее, возрождающее благоприятные условия для соучастия в формах общности народной жизни, есть возврат истории якобы к старому, фиксируемый в диалектическом законе "отрицания отрицания".

Материалистический антропологизм ближе к натуралистическому, чем к отрешенно ироничному, романтизму. Но тождества между ними нет никакого. Концепция закономерной и универсальной природы более оригинальна и самостоятельна в своих исходных положениях, а также в их последовательном развертывании в целостное мировоззрение. Универсальность природы, сконцентрированная в чувственности человека, позволяет понять свободу и мышление как вполне естественные явления, в то время как идеалистический рационализм и иррационализм настаивают на их сверхъестественности. Последнее есть обратная сторона и вывод из утверждения "конечности" природы, производности и рабской, грешной зависимости посястороннего мира.

Ограниченность чувственно-конкретных образований, согласно материалистическому антропологизму, есть конкретное, обусловленное выявлением внутренних качеств нечто и его взаимодействием в данном пространстве и времени с другими такими же образованиями, единство конечного и бесконечного. "Конечность" в религиозном и идеалистическом мировоззрениях означает не столько этот "дурной", количественный аспект бесконечности, сколько отделенность посястороннего бытия самого по себе от высшего качества, от потустороннего, совершенного Бытия. Интуиция разрыва и рокового разлома сущего надвое пронизывает данный подход от начала до конца, делает его дуалистичным. В природе существует прореха греха, она "конечна" в противоположность вне ее существующей Бесконечности и не способна своими силами ни преодолеть свою чуждость Совершенству, ни тем более стать им в себе и для себя.

Монистический взгляд на природу как универсальную естественность радикально переосмысливает проблему отчуждения. Природа понимается как бытие в его полной подлинности и подлинной полноте; сущность мира всецело имманентна его посястороннему существованию. Сущее едино в своей естественности. Ничего потустороннего, трансцендентного как объективно-реаль-

ного бытия нет. И мир в целом, и любая часть его "не конечны", не ущербны, в специфике своего бытия есть конкретное единство конечного и бесконечного, сущности и существования, единство тождества и различия и т.д. Поэтому в проблеме отчуждения преодоление трансцендентности сводится к наивно-духовному развенчанию иллюзии Бога как совокупности всех человеческих желаний и совершенств, существующих вне и независимо от его жизнедеятельности в природной среде. Вместе с тем, "конечность" мира и человека переосмысливается как неполнота и неадекватность объективно-реального выражения сущности в существовании. Сущность всегда дана в существовании (по принципу чувственной достоверности истины), но не всегда адекватно и в зрелой, классической форме, не всегда в благоприятствующих ее всестороннему и гармоничному развитию условиях. Проблема отчуждения, таким образом, оказывается разрешимой внутри мира, есть по сути дела преодоление трудностей достижения зрелых, классически гармонических форм сущности. Наличие отчуждения означает, что предмет находится в стадии своего становления, в поисках оптимальных форм существования и гармонии с остальным миром.

В концепции универсальной природы социальность человека оказывается органичным моментом и его собственного бытия, и естественного бытия в целом. Рационалистический идеализм по сути всегда имеет дело с одним человеком, с монологом одинокого мыслителя с самим собой; переход к множеству, к разнообразию иного, к диалогу на равных с чувственностью, с миром оказывается для него чрезвычайно трудной, если вообще логически разрешимой проблемой. Для материалистического антропологизма множественность взаимодействующих между собой конкретных образований - объективный факт, исходная предпосылка познания необходимости (родства) их единства и законов развития данной совокупности (и как целого, и в каждом из его представителей). Взаимодействие пяти чувств - основа познания сути и происхождения мышления как универсальной формы отражения мира и самосознания человека. Множество живых индивидов, чувственно отличающихся между собой (прежде всего по полу и возрасту) и объединяемых необходимостью поддерживать свою жизнь и производить жизнь себе подобных - исходный пункт социальной теории. Таким образом, социальность как бытийность сводится чувственной достоверностью к объективному факту множества живых индивидов. Вне их жизни никакие другие, самые высшие и благородные ценности не обладают реальностью, уходят в небытие и ничто. Обретение ими свободной и

справедливой формы общежития осуществляется на основе необходимости эффективного и благоприятного, достойного воспроизводства ими своей жизни. Социальность - внутреннее качество каждого из них, существенный аспект родовой универсальности индивидов, данный в их жизни, прежде всего, в их чувственности. Социальность проявляется как взаимодействие человеческих индивидов между собой, есть устойчивая форма их общения. Устойчивость той или иной формы общения зависит от того, насколько в ней продуктивно (эффективно и разнообразно) воспроизводится универсальная природа человека и гармонизация его с остальным миром. Преодоление субъективного произвола, с одной стороны, и рабской пассивности перед иллюзией Бога, совершенства им сотворенного мира, происходит на основе природной необходимости, развития ее в универсальность.

В природопреобразовательном процессе социальность является высшим и завершающим моментом. Непосредственно она тождественна общению индивидов. Развитие социальности как общения заключается в функции налаживания (в организации и управлении) коллективной жизни, соответствующей родовой сущности. Как межиндивидуальная связь она всецело зависит от субъективности индивидов, соблюдающих закон своей природной сущности во множестве существований. Усилия, воля и разум всех объединяются в деятельность как бы одного человека, в единый централизованный коллектив, чтобы надежно и продуктивно обеспечить необходимость воспроизводства жизни людей в собственно материальном производстве и создать условия и стимулы ("бессмертие" в развитии свободной индивидуальности каждого в высших формах человеческой Деятельности. Таким образом, в идеале предметность и объективность в собственно социальной деятельности отождествляются, отношения между универсальными индивидами становятся простыми, ясными и прозрачными, всецело подчиненными научному предвидению и контролю, каждый из членов общества способен выполнять любую функцию по управлению и контролю в общей деятельности, совмещает исполнительские и управленческие обязанности в материальном производстве и публичных социальных отношениях. В сфере социальных отношений антропологизм считает возможным осуществление гегелевского эстетического идеала неразрывного слияния особенной индивидуальности и субстанционального начала, полного и адекватного осуществления идеи в действительности. "...И так как идеалу свойственна свобода и самостоятельность субъективности, то в окружающем мире состояний и условий не должно быть объективности существенной самой по

себе, независимо от субъективного и индивидуального. Идеальный индивид должен быть замкнутым внутри себя, объективное должно принадлежать ему, а не совершаться само по себе в качестве чего-то отрешенного от индивидуальности субъектов, потому что в противном случае субъект отступал бы на задний план как нечто второстепенное по сравнению с самим по себе уже готовым миром².

Маркс критикует гегелевское понимание социальности с антропологической точки зрения. Возведение объективности общества в самостоятельную, в себе и для себя существующую реальность превращает силы и качества человеческих индивидов как бы в отдельное Лицо, действующее наряду с живыми людьми, господствующее над ними в достижении своих целей, отличное и даже совершенно противоположных целям и воли индивиду: в. Объективизация и гипостизирование бытия Всеобщего как такового является органичным элементом системы абсолютного идеализма. Непосредственно Общество оказывается определенной ступенью в шествию Мирового духа к своему самосознанию, в конечном же счете оно связано с признанием трансцендентности Абсолюта. То есть представляет собой рационализированный аналог божественного Промысла, привносит религиозную веру, чуждую научному познанию (и овладению) человеком законами истории. На самом деле, считает Маркс, представление о независимости общественных, то есть концентрированных, сил множества индивидов есть выражение факта их изолированности друг от друга и враждебно-эгоистического способа реализации их общения. Иначе говоря, негативное осуществление человеком своей родовой сущности в разобщенно-разорванных, антагонистических формах существования. Отчуждение социальности от индивидов фиксирует факт становления подлинных форм ее существования. Задача истории заключается в преодолении форм общения, неадекватно и неполно раскрывающих родовую сущность человека, в обобществлении социальных качеств индивидов на позитивной основе универсальной природы (и сознания), реализуемой позитивным образом, то есть в простых и ясных формах братского (любовного) общения. История есть не что иное, как деятельность человека, и если в ней налицо отчуждение, то значит она еще не достаточно сделана. Жизнь пока для счастья и творчества мало оборудована, но она может и должна быть сделана таковой. Героический идеал подчинения объективных условий человеческой жизни его субъективности (выражающей при-

² Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М., 1968. Т. 1. С. 190.

родную универсальность) достигим и в подлинной истории он станет повседневым творческим делом каждого члена общества в отличие от предыстории, где он был редким исключением, возможным лишь в определенное время.

Опасность чрезмерной активизации субъективного в субъекте таится, таким образом, в самом понимании социальности в антропологизме. Бытийность общества сводится здесь к факту множества природных индивидов одного рода, а содержание и развитие форм существования раскрывается в создании их коллективной жизни. То есть специфика социальности отождествляется с формами общения, коренящимся в качестве индивидов быть особым, отдельным представителем рода универсальных существ. Произвол субъективности в осуществлении социальности ограничен ее зависимостью от природы, от места и роли общения, с одной стороны, как необходимости в поддержании и воспроизводстве самой жизни, а с другой - как завершающего, высшего звена выявления универсальности природы, заключенной во всем человечестве и в каждом из людей в отдельности.

Учитывалась ли возможность романтической гипертрофии творческих сил субъективности? В логизированной форме спланированной активности и саморазвития понятия романтизм проник и в гегелевскую систему, хотя и был там скован трансцентентностью Абсолюта, то есть ее иллюзией согласно антропологизму. Чтобы избежать "взрыва" субъективности в любой форме и одновременно утвердить приоритет активности природы и ее субстанциональность, Фейербах разработал *созерцательную* форму антропологии. Он полагает, что объективной реальности - в законах природы и в факте существования человека как ее универсального продукта - гармония естественного дана в общем и целом. Поэтому предметно-чувственное взаимодействие между человеком и природой надо минимализировать, а акцент в преодолении разрыва и неадекватности между сущностью и осуществлением человека перенести в область духа. Прежде всего на изживание заблуждений и иллюзий мышления, на искоренение его самонадеянности, на свою абсолютность, отчуждающую мышление от чувственности как в логике и в познании, так и в духовной жизни человека, а следовательно, и от природы в ее подлинности и полноте. Смирение агрессивности субъективных сил, придание их активности истинной меры и благородства, действительная гармония духа достигается просвещением, научным познанием объективных законов природы и созерцанием ее величавой, умиротворенной в вечности красоты. Эти критерии универсальности природы и духа обусловили пассивность Фейербаха в революции

1848 года, в ней он увидел борьбу за частные эгоистические интересы, а не за утверждение родовой сути человека.

Согласно Марксу, ни субъективные, ни объективные условия естественной гармонии еще не даны, они создаются человеком в истории. Антропологизм у Маркса принимает чувственно-деятельную форму. Исходя из доказанной уже Фейербахом субстанциональности универсальной природы, он сосредотачивает внимание на том, чтобы представить объект в форме единства с субъективной деятельностью, именно как чувственной, природо-преобразующей прежде всего. Приоритет внешней природы в деятельности человека вытекает, во-первых, из ее субстанциональности, то есть неизменности ее всеобщих законов в любых обстоятельствах, во-вторых, из несоизмеримости сил и мощи природы в целом по сравнению с ее отдельным, хотя и универсальным, образованием. В конце концов одна природная часть естественного взаимодействует с другой, весь процесс протекает в рамках единого целого.

Освобождение человека от зависимости стихийных сил природы, ее несоответствие человеческим потребностям, короче говоря, объективные предпосылки гармонии с ней достигнуты с развитием современной промышленности. В ней материальное производство людей, наконец-то, раскрыло свою универсальную сущность, возможность всестороннего изменения природы, в том числе и по законам красоты. Однако развитие промышленности как потенции рода противоречит развитию индивида в нем, разрушает его природную целостность до одностороннего, беспощадно эксплуатируемого придатка чуждого ему, безраздельно господствующего над его жизнью и смертью процесса. В социальной жизни противоречию между универсальной материально-производственной деятельностью и частичным трудом соответствует свободная частная собственность. Она разрывает все прежние формы человеческого общения, топит их в холодной воде эгоистического чистогана и вражды. Тем самым частная собственность как отчуждение человека от человека развивает и доводит до предела отчуждение человека от природы.

Социальная реальность противоречит всестороннему *позитиву* создания антропологизированной природы. Вместо благоговеющего братского отношения между индивидами как универсально природными существами в практическом общении между ними господствует вражда, односторонность и разобщенность. Социальное отчуждение сконцентрировано в частной собственности и достигло своей негативной кульминации в ее ничем, даже смертью людей, неограниченной свободе. Социальные отноше-

ния, согласно антропологизму, должны быть приведены в соответствие с характером и содержанием производительного отношения человека к природе. Иначе говоря, чтобы форма общения прямо и непосредственно выражала родовую сущность человека, частная собственность должна быть уничтожена.

Почему в решении этой задачи Маркс стремится опереться не на всех индивидов, а только на часть их? Почему не апеллирует к изменению их сознания в духе родового равенства, братства и любви? На первый взгляд, именно такая программа вытекает из философии антропологизма. В этом случае выбор пролетариата Марксом предстает как неожиданное предпочтение, его личная любовь к униженным и оскорбленным, либо как вера в распятого богоподобного человека. На самом деле "вера" представляет собой вывод из анализа объективной ситуации, проведенный строго по антропологическим меркам науки в защиту гуманистического идеала человека. Анализ отношений между рабочим и капиталом раскрыл их непримиримо противоречивый характер, антагонизм, разрешение которого возможно лишь за пределами данного целого, то есть связано с гибелью обеих сторон. Правда, для одной из сторон "гибель" ее современного качества совпадает с таким преобразованием, которое позволяет ей стать ведущей силой более высокой ступени прогресса. Маркс отдает пальму первенства пролетариату, поскольку господство капиталиста коренится в форме общения, тогда как ныне поработивший рабочий непосредственно и производительно взаимодействует с природой, создает своим трудом богатство человеческой жизни. В предметно-чувственном взаимодействии с природой Маркс видит неистребимость рабочего класса, основу и главную силу прогресса человечества и, следовательно, залог его неизбежной победы.

Поскольку материально-вещные предпосылки нормального осуществления родовой сущности созданы в промышленности, а формы социальности толкают пролетариат к выступлению, перелом в истории не за горами. В этих условиях выступления пролетариата, как бы они ни были ограничены по своему непосредственному содержанию и масштабу, по своим ближайшим издержкам, имеют всемирно-историческое значение зачатков, ростков становления подлинной истории. Универсальность деяния пролетариата зависит не столько от его сознания - от того, что думают и желают отдельные его группы или даже весь класс в его наличной эмпирической данности, - а от его объективного места в системе современной формы общения, которая, в свою очередь, оказывается в кульминации: напряженности между ставшим в

промышленности позитивно-родовым отношением человека к природе и его высшей негацией, самоотчуждением в социальности, предметно-чувственно воплощенной в свободе частной собственности. Выход из сложившейся ситуации может быть только радикальным, полностью переворачивающим соотношение субъекта и объекта буржуазного общества. Победа пролетариата будет не пирровой, если окончательно вырвет человечество из круга смены различных форм эксплуатации и господства человека над человеком. Преодоление отчуждения человека от общества совпадает с овладением пролетариатом форм общения, действующих в условиях частной собственности стихийно и разрушительно, нерационально и неорганизованно. Подчиненная власти пролетариата форма социальности приходит в прямое и непосредственное соответствие с универсальной природой человека, раскрывается как завершающая и высшая функция - форма материальных и научно-духовных производительных сил рабочего человека. Революционная миссия пролетариата наполняет конкретным содержанием, поддерживает и завершает в радикальном изменении общения идеал героического деяния марксовой антропологической философии.

Итак, объективность деяния, изменяющего социальное качество человека, Маркс усматривает в его обусловленности объективным процессом предметно-чувственного преобразования природы, достигнутым в промышленности ее всестороннего очеловечивания. Во-вторых, тождеством субъективного и объективного в субъекте как живом существе, в совокупности предметно-чувственных сил и способностей самих индивидов. В-третьих, объективным местом, которое занимает класс, производящий в собственно материальном производстве, и в мире частной собственности, и в истории человечества, достигшей точки перехода от предыстории к подлинной истории.

И открытие взаимосвязи производительных сил родового человека и форм его социальности, и обоснование самостоятельной роли рабочего класса в общественном прогрессе - несомненные заслуги Маркса. Оба открытия вытекают из концепции чувственной деятельности, из осознания решающего значения воспроизводства человеческой жизни как наипервейшего и абсолютно неотъемлемого факта истории. Но именно в чувственности как непосредственной достоверности объективной истины заключаются ее и ограниченности, трудности и пробелы марксистской теории.

Прежде всего следует отметить, что с 1845 года Маркс и Энгельс перешли с позиций материалистического антропологизма

на позиции исторического материализма. Отказались от идеала универсального человека как продукта природы в пользу понимания универсальности человека как результата прежде всего и главным образом исторического развития. Последнее понимается так, как оно происходило торца в своей реальной смене форм, а не через дихотомию "идеал-отчуждение". Что это изменило в понимании социальности? Более конкретно, эмпирически фундированно стала рассматриваться ее зависимость от производительных сил: каждой форме социальности соответствует вполне определенная ступень развития материального производства человеческой жизни. Это первый плюс. Второй состоит в более тесной связи новой теории с реальным рабочим движением, коммунизм не столько "идеал", сколько действительный процесс классовой борьбы за интересы рабочих.

Однако не менее очевидны и минусы изменения позиции. Без идеала природно-универсального существа, представленного современными пролетариями, борьба последних теряет всемирно-исторический смысл, сводится к борьбе за особые интересы определенного класса, не входящие, может быть, за рамки совершенствования мира частной собственности. Во-вторых, отказ от центрального положения антропологизма не ведет к переосмыслению понятия "социальности". В историческом материализме социальность - это форма, функция природопреобразовательного процесса, правда, разделенного на ступени, а не особая объективно-реальная сторона человеческого бытия. В пределе формы общения подвластны человеческой воле, силам людей, познавшим законы функционирования и развития истории. Проблема преодоления "отчуждения" более точно и прозаически формулируется как проблема овладения "стихийностью". Таким образом, уже в общей теории намечается большая склонность к субъективизации общественных связей: масштаб их объективного основания уменьшается до ступень роста производительных сил, напротив, пафос революционности возрастает, ибо налицо реальное движение пролетариев, которое может попробовать разрешить мировые вопросы именно сейчас. После поражения революции 1848 года Маркс, особенно в "Капитале", более детально анализирует проблему реальности общественных связей, раскрывает их чувственный-сверхчувственный характер при капитализме. Но видит в этом не прогресс, не дифференциацию и усложнение общественных связей, вызванную ростом человеческих потребностей и способов их удовлетворения, а напор превращенных форм, вызванных к жизни овеществлением труда. Его идеалом социальности по-прежнему остаются простые и ясные

формы общения, ибо в противном случае труд, как простая затрата физических и психических сил, не есть единственная субстанция стоимости, а пролетариат, действующий предметно-чувственно и погруженный в жизнь коммуны (в чувственные связи городской общины), не есть субъект подлинной истории.

Именно в вопросе мировой пролетарской революции напряжение теории чувственной деятельности достигает апогея, уже в самом общем виде находится на грани срыва и отрыва от науки. Согласно Марксу, здесь точка перелома в развитии всеобщей истории человечества, а не просто смена одной общественной формации другой. Осуществляется она не в локальном, не в региональном, а в мировом масштабе. А осуществить ее должен рабочий класс, весь образ жизни и сознания которого завязан вокруг вещно-чувственной и чувственно-социальной деятельности. Напротив, социальность в своей глубинной сущности есть чувственно-сверхчувственная реальность и перемена как раз должна быть произведена на ее сверхчувственном уровне собственно социальных отношений, а не их воплощениях в связях общения, достоверных чувственному восприятию и здравому смыслу. Объективно задача радикального преобразования и овладения социальной сущностью человека, по меньшей мере, равносильна проблеме укрощения термоядерной энергии, а теоретическая проработка ее в концепции чувственной деятельности оказалась недостаточной, ориентированной в противоположную сторону (упрощения, редукции социальных связей к чувственности) и апеллирующей не к тому субъекту. Можно сказать, что в ней расщепление атомного ядра предполагалось осуществить серпом и молотом, непрофессионалами и сразу в серийном производстве.

Чтобы такая оценка не выглядела голословной и преувеличенной, рассмотрим детальнее процесс изменения социальной сущности человека с точки зрения критериев чувственной деятельности. В качестве противоядия против субъективизма мышления и воли в этом процессе антропологизм теснее и жестче связывает прогресс социальности с природой вне и внутри человека, с самой его жизнью. Непосредственно социальность - это взаимосвязь *между* людьми. Весь вопрос в том, где - вне и *над* действующими индивидами или внутри и *в* них самих - главный источник и определяющий момент социальности. Марксова концепция исходит из второго варианта. В условиях крайне острой классовой борьбы, в революционных потрясениях чувственно-предметная деятельность направлена индивидами друг против друга. Жизнепроизводительная функция деятельности уступает свое доминирующее место (хотя бы в точке кульминации борьбы

- но как затем выбраться из нее, как сделать, чтобы сей яростный миг не остановился?) функции разрушительной, истребляющей жизнь. Разумеется, в теории речь прямо не идет о физическом уничтожении носителей прежних отношений, провозглашается смена связей между ними, преобразование социальных качеств индивидов; которое в идеале может совершиться без единой смертельной жертвы с обеих сторон. Но поскольку социальность сконцентрирована именно в самих людях, поскольку объективность общества как самостоятельной реальности отрицается, постольку физическое устранение людей, субъектов устаревших общественных связей неизбежно. Как можно коренным образом изменить отношения сами по себе, если они есть не что иное, как внешнее проявление социальных качеств (а качество тождественно определенному бытию) индивидов? Поэтому разрушительная практика социальных революций не есть искажение входящими обстоятельствами антропологической теории, а закономерное следствие последней. (И некритичное описание теорией предшествующих ей событий, Великой Французской революции, например, как эталонного осуществления исторической неизбежности).

Конечно, кровавые издержки революции можно трактовать как открыто совершающееся возмездие господствующим классам, которые убивали теперь восставших на них более скрытой, медленной смертью (голодом, чрезмерной эксплуатацией, уродующей и укорачивающей жизнь), также трагедией для революционного класса, вынужденного ради светлого будущего жертвовать своими, часто лучшими представителями. Драма восстановления исторической справедливости, суровых издержек прогресса более диалектично и трезво отражает жестокую реальность, чем идиллия о гармоничной жизни и ее равномерной универсализации во всех направлениях. Но как бы то ни было, собственно на социальной почве чувственные критерии продуктивности человеческой деятельности существенно размываются, становятся смертельно - в буквальном смысле - опасными. Чтобы избежать это в теории общественные отношения и человеческие лица должны быть связаны: не прямо, а более опосредованно.

Далее, как протекает самоизменение пролетариата в классовой борьбе? Что изменяется с приходом его к власти, то есть с изменением его объективного места в обществе и истории человечества? Хорошо известные суждения классиков марксизма о превращении в ходе борьбы класса из состояния "в себе" в состояние "для себя" рассмотрим с точки зрения элементов деятельности, сознания, воли и собственно деяния. В развитии пролетари-

ата достаточно глубоко и детально изучен процесс роста его сознательности и организованности (воплощения коллективной воли), то есть собственно субъективные стороны субъективной деятельности. Сами деяния пролетариата изучались и проводились в негативной форме - деяния против (забастовки, демонстрации, восстания). В условиях эксплуататорского общества это имело положительный смысл - и как реакция на угнетения господствующих классов и их государства, и как борьба за расширение собственных прав, в соответствии с демократическими принципами буржуазного общества. В целом сознательно-волевая сторона главенствовала и служила основой проведения классовых акций. И чем дальше, тем больше. (Так Маркс и Энгельс считали, что теоретически развитое выражение интересов пролетариата нельзя авангардистски внедрять в его реальное движение, последнее должно дорасти до научного коммунизма путем долгого и трудного опыта. Ленин же считал, что сам пролетариат способен породить лишь тред-юнионистское сознание и организацию, социализм же вносится извне и лучше на не засоренную почву). Пока пролетариат был стеснен в своих действиях объективными реалиями капитализма и классовой борьбы, субъективизм его деятельности не мог особенно проявиться. Напротив, только объединение и действие всех как одного давало возможность успеха. Но овладев государственной машиной, подавив врагов, а затем союзников и колеблющихся в собственных рядах, энергия его субъективности потеряла всякие объективные ориентиры социального прогресса, кроме стремления совмещать громадный рост изменения природы с опрощением социальных форм до коммунального (общинного) общежития. Тенденция к возвеличиванию роли воли в деятельности, осуществляющей революцию, таким образом, закономерна. Застой и разложение ее в революционной бездеятельности было лучшим исходом.

Таким образом, общая, исходная теория предметно-чувственной деятельности оказалась неразвитой в решающем пункте - позитивности деяния, создающего новую социальность. Позитивность деяния исходила из сознания и воли верящих в социалистический гуманистический идеал. Объективный характер действий такой субъективности поддерживался чуждой ей, отрицаемой ею реальностью (капитализмом, частной собственностью), сами же по себе они были негативными и неконструктивными и, как только получали свободу самоосуществления, обнаруживали свой разрушающий пафос. Не случайно готовность бороться за мировую революцию, продолжать дело, в котором обре-

тены опыт, навык и есть первые успехи явно превалировала над мирным строительством. Саморазложение и распадение в бездействии - максимум творческой полезности этого демона. В целом марксистская теория деятельности раздвоена, таит в себе трагический разлом: чувственная деятельность преобразования природы, подвигающая пролетариат на всемирно-историческую миссию, редуцирует его задачу коммунистического преобразования общества (овладения сверхчувственной материей общественных отношений), до изменения чувственных форм общения. По крайней мере, пролетариатом как классом чувственно преобразующим природу создание принципиально новой, коммунистической социальности невозможно.

Ограниченность теории чувственной деятельности в решении социальных проблем, а также ее раздвоенность (адресованность не тому деятелю) преодолевалась романтизмом героического, титанического деяния, была скрыта отождествлением задач преобразования природы, поставленных на уровне науки того времени, с задачей радикально-революционного изменения социальной сути человека, сведенной к формам общения, то есть к зависимости от самого субъекта по преимуществу. Объективность общества редуцировалась до интер-, вернее, *моно-*субъективности людей, познавших законы природы и общества и действующих как один родовой, классовый, можно добавить, национальный и т.д. человек. В общем виде объективный взгляд на человека и общества сохранялся (социальность-форма-функция взаимодействия с природной субстанцией) и даже вел к объективизму (автоматизму "экономического детерминизма", к натуралистическому типу причинности, свершаемой помимо человека). Но в вопросах перехода к новой социальности, когда объективно-материальные предпосылки жизни в прежних, устоявшихся формах утрачивали свою продуктивность и, напротив, становились разрушительными, чувственные критерии объективности становились зыбкими, субъективный фактор выходил из-под контроля объективной необходимости.

С одной стороны, созидательный характер деяния определял место его носителя в природно-социальных координатах. Социальное творчество материально производящих классов, опиралось не на высшие формы деятельности прежних эпох, а на спонтанность своей жизненной самодеятельности. Ведущую роль в ней, по крайней мере в начале революции, играли инстинкт, жизненный опыт, практическое сознание, трудовые и общинные навыки, смелка. Природно-бессознательное отождествлялось с бессознательным в высших формах творчества, даже перевозноси-

лось над ними как творение самого человека, а не только его духа и культуры. Революционный порыв создавал благоприятные условия для раскрытия "природы", неостребованной и искалеченной эксплуататорским обществом. Неизменная и неистребимая "природа человека" в трудящихся классах не боялась гражданской войны и террора, напротив, быстро очищалась в них, вставала во весь рост с колен, становилась единовластным, без паразитов, хозяином всего общественного богатства. Субъективность как жизненность оборачивалась в революции своей смертельной и, тем не менее, позитивной-классово-антропологическим меркам-стороной. Позитивность смерти остается определяющим фактором революции, пока последний враг не обезврежен, пока полная победа в мировом масштабе не обеспечена. Негуманность социализма неизбежна пока авангард мировой революции должен постоянно быть готов к последнему и решительному бою.

Создание новой жизни не могло все же держаться на одной импровизации инстинкта. Новое - хорошо забытое, не недавнее старое. В революции получают вторую жизнь архаичные формы народного общежития. Но коммуна (община) возродится на основе технических достижений всей истории. Сознательное единство истинной социальности и результатов научно-технического прогресса должно осуществиться под знаком минимализации опосредующих звеньев, прежде всего путем устранения товарно-денежного производства как основы превращенных форм человеческого общежития. Это - природные, исторические ("отрицание отрицания") и рационалистические (плановость хозяйства, отрицание его стихийности) моменты социальной революции.

С другой стороны, в ходе самой борьбы критерий объективности переносится в сферу соотношения субъективных сил, а внутри самой субъективности все более нарастает значение воли, максимальной энергии, безоглядной решимости самопожертвования ради окончательной победы. Здесь романтизм служит звеном и эмоциональным занавесом перехода на позиции чистого исторического идеализма волюнтаристического толка. Последний начинает приспособлять к себе исходные натур-материалистические принципы. Заключая от абстрактного к конкретному, очень просто, удобно и полезно выводить свою волю из "железной необходимости" природы, провозглашать ее единственно истинным выражением Прогресса. Напротив, неограниченная активность и всемогущество воли, воплощенной в единство дисциплинированных действий, способно превратить природу (субстанцию) в совершенно пластическую массу, комбинируемую механически как и когда нам заблагорассудится. Оче-

видно, что целостность доктрины предметно-чувственной, революционной деятельности становилась все более эклектичной по логико-рациональным критериям, держалась на пафосе эмоций людей, призванных совершить небывалое, всемирно-историческое деяние, и на партийно-идеологической догматике, бывшей основой тоталитарной дисциплины. Затягивание деяния, а потом и признание неосуществимости мировой пролетарской революции привели доктрину к краху.

Признание ошибочности всемирно-исторической миссии пролетариата, отказ от коммунистической перспективы и даже от идеи общественного прогресса не устраняет необходимости детальной и всесторонней переработки идеи позитивно-социального деяния, поскольку ныне общепризнано, что человечество стоит на пороге (или даже переступает его) принципиально нового, качественно иного этапа своего существования. Опыт марксовской теории предметно-чувственной деятельности, выдвижение в ней на ведущую роль деяния, создающего новую социальность, следует максимально учитывать. В исследовании этой большой и сложной проблемы можно наметить ряд направлений, выделить блоки категорий, взаимосвязи между которыми (особенно углублению различий между ними) стоит уделить внимание.

1. Превращение субъективности в субъект, различение и взаимопереход между носителем активности, активным участником, деятелем и субъектом процесса общественного воспроизводства индивидами своей жизни. Различие между частным и всеобщим субъектом, универсальность как совокупность, интегральное единство множества всеобщих субъектов, критика абсолютной монополизации универсальности одним всеобщим субъектом (то есть тоталитарности). Пока часто все эти категории употребляются как синонимы. Отказ от упрощенного понимания прогресса как прямой, непрерывно восходящей линии (любом; изменению сразу придается статус развития). Соотношение в эволюции реформы и революции (восходящей ветви) с консерватизмом и реакционностью (ретроградством). Стабильность в изменениях. Углубленная проработка видов преобразования: "перестройка", создание, творчество.

2. Анализ социальности не как *формы* природообразующего процесса, а как специфической и самостоятельной реальности, объективное содержание которой выходит за пределы деятельности и субъективности и субъекта. Выявление ее внутренней структуры и особенностей прогресса, моментов преемственности, констант при всех изменениях, не фиксируемых при рассмотрении социальности как формы. В последней непрерывность, пре-

емственность прогресса сконцентрирована в производительных силах, каждый значительный период которых творит (как бы из ничего, из чистой субъективности) социальность заново.

3. **Необходимость и неизбежность.** Объективность истории не как стихийность, укротить и преодолеть (сделать абсолютно пластичной себе) которую не хватает мощи (знания, воли, энергии и силы деяния). Эта отрицательная объективность чуждого; в борьбе с которой возникает пафос ее полной элиминации. В то время как позитивное определение объективности есть именно необходимость того, без чего сам факт деятельности и ее позитивные результаты невозможны. То, без чего просто нет деятельности как способа бытия. Чем более мощь деятельности превосходит мощь обстоятельств, тем более настоятельной требуется соблюдение необходимости. "Хрупкая" необходимость - драгоценность высшей, мощной деятельности.

4. **Роль сознания и воли как факторов деятельности.**

Различение в ней живого сознания и высоких идеологий не как различных ступеней одной лестницы, а как двух существенно различных миров, взаимодействие которых не вмещается в необратимое восхождение от высшего к низшему. Без учета данного обстоятельства высшие идеологи напрямую пытаются воздействовать на сущность общественной реальности, обрекая себя на малоэффективность и дискредитацию.

МЕТАМОРФОЗЫ КОНСЕРВАТИЗМА В ФИЛОСОФИИ А.ШОПЕНГАУЭРА И Ф.НИЦШЕ

Политические лозунги Свободы, Равенства, Братства, выдвинутые Великой Французской революцией XVIII века, нашли весьма своеобразное выражение как в ходе самой буржуазной революции - на практике, - так и в последующие эпохи, - в теории. В частности, в Германии И.Кант дал, по замечанию К.Маркса, "немецкую теорию французской революции"¹, именно в ней и через нее выразил впервые "основные принципы радикального либерализма"². Но уже Фихте, провозгласив себя продолжателем кантовской традиции как своего рода "философии свободы", свою политическую философию, в противовес учителю завершает созданием теории замкнутого, корпоративного, националистического государства, ничего общего не имеющего ни со свободой подданных, ни с "радикальным либерализмом", а скорее предвосхищающим политику и практику тоталитарных государств XX века³. Так же и другой ученик и последователь Канта - Гегель - в своей "Философии права", давая "немецкий мысленный образ современного государства"⁴, по существу своим идеалом политического устройства провозгласил охранительно-консервативную модель конституционной монархии антилиберальной, конформистской и антидемократической. Отвергая "радикальный либерализм" И.Канта как возможную форму дальнейшего политического развития общества ближайшие ученики и последователи кенигсбергского мыслителя по-своему подтверждают мысль К.Маркса, высказанную им в "Святом семействе" по поводу младогегельянцев: "Вопреки претензиям "прогресса" постоянно наблюдается случаи регресса "кругового движения"⁵. Более того, даже у таких особняком стоящих мыслителей, как А.Шопенгауэр

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 88.

2 Философия Канта и современность. М., 1974. С. 185.

3 Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 84-89.

4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 421.

5 Там же. Т. 2. С. 91.

и его ближайший философский "неофит" - Ф.Ницше - сам прогресс, как теория революционного поступательного развития общества переинтерпретируется в теории прогресса как "возвращения вспять", "вечного возвращения того же самого", "amor fati", "Европейская форма буддизма". Развиваясь в едином иррационалистическом ключе в качестве целостного направления - "философии жизни" - философия А.Шопенгауэра и Ф.Ницше хронологически охватывает собой весь XIX век, по-своему фиксирует узловые точки развития общества того времени: революцию 1848 года, франко-прусскую войну и опыт Парижской коммуны 1871 года. В Германии она вместе с тем - своеобразный ответ и вызов как проблемам, поставленным ходом Великой Французской революции XVIII века, так и либерально-демократическим тенденциям, активно проникающим на континентальную Европу и, в частности, в Германию с туманных берегов Англии на протяжении двух предшествующих столетий.

"Философия жизни" - единое, целостное историко-философское, и, в конечном счете, политическое направление, со своей специфической окраской онтологически-биологического плана, иррационализмом, который в случае А.Шопенгауэра вплотную стыкуется с "духовидением" и мистикой, а в случае Ф.Ницше - с мифом, но все же при подходе к анализу свободы и равенства имеет свою специфику для каждого из мыслителей. А.Шопенгауэр - еще на правах "аутсайдера", мыслителя начала века - только намечает точки "разрыва", расхождения с либерально-демократической волной, охватывает Европу в период после наполеоновских войн, и в этом смысле он весь на стороне сторонников реставрации и реакционных романтиков начала XIX века; тогда как Ф.Ницше - исторический свидетель, участник франко-прусской войны 1871 года, на его глазах происходит бурный процесс буржуазного "грюндерства" (1871-1874), формирование и складывание социалистических и социал-демократических движений Германии. Тем самым в лице этих двух мыслителей мы видим как бы два этапа своеобразного, вытекающего из целостной методической установки "философии жизни" ответа на вопросы, поставленные ходом исторического развития не только XIX века, когда собственно создавались эти концепции, но и века XX, когда многие предвосхищения, философские рецепты только и были развернуты самим ходом истории не только в качестве философских концепций, но прежде всего в качестве политических реалий тоталитарных государств. И если А.Шопенгауэр - это "начало темы", своего рода "завязка" сюжетной линии, то Ф.Ницше - это уже пышный и бурный поток, развивающийся по

всем законам полифонии, те два-три аккорда, предложенные в качестве предмета инструментальной обработки, это уже своя мифология и расшифровка самих аккордов, попытка создания на их основе новой онтологии и новой онтологической гармонии в концепциях "вечного возвращения того же самого", "amor fati" и т.д.

В тени от дерева свободы. Шопенгауэр о свободе и равенстве

А.Шопенгауэр родился в 1788 году - в год, когда в Тюбингене молодой Гегель, Шеллинг и Гельдерлин, по существующему преданию, сажали символическое "дерево свободы", приветствуя события в соседней Франции, их революционный размах. Являясь младшим философским современником Гегеля (и его своеобразным антиподом), А.Шопенгауэр впервые на философском поприще выступил в 1813 году с философским сочинением "О четверояком корне закона достаточного основания". В этом трактате была предложена своеобразная субъективно-идеалистическая ревизия всей историко-философской традиции нового времени, начиная с Декарта, и особенно своих старших предшественников по цеху философии: Фихте, Шеллинга, Гегеля и, в конечном счете, со многими оговорками самого И.Канта. А.Шопенгауэр четко формулирует социально-политические предпосылки своей философии, причину яростной критики предшествующей рационалистической философии: "Но знают ли эти господа, какое время мы теперь переживаем? Наступила эпоха, о которой давно возвещали: протестантская церковь колеблется, колеблется так сильно, что невольно возникает тревога, найдет ли она точку опоры: ибо вера исчезла для света откровения, как и для других светил, необходимо условие темноты. Число тех, кого известная степень и объем знаний лишают способности к вере, сделалось грозно-велико"⁶.

Итак, свобода - это, по Шопенгауэру, прежде всего категория этическая и не просто этическая - метафизическая; она связана с тем, предметом чего она является - "свобода" воли, как основной метафизический принцип его философии. И если в метафизическом трактате "О четверояком корне закона достаточного основания" свобода определяется необходимостью, то в конкурсном сочинении "О свободе воли" (1839) доказывается противополож-

⁶ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1901. Т. 1. С. 103.

ная лемма: из необходимости, лежащей в основании закона достаточного основания, следует, что, во-первых, свобода - понятие сутобо отрицательное, во-вторых, как таковое оно не подчиняется закону достаточного основания, что невозможно по определению. "Свобода воли, при ближайшем рассмотрении есть *existentia* без *essentia*: это значит, что нечто есть и притом все-таки есть ничто, а это опять-таки значит что оно не есть, то есть получается противоречие"⁷. В противоположность рационалистическому определению свободы, как свободы мышления⁸ А.Шопенгауэр жестко связывает понятие моральной свободы с понятием свободы физической, с необходимостью, всецело лежащей в основании закона причинности. Сюда же относит он и понятие политической свободы. "И народ называют свободным, - пишет А.Шопенгауэр, - понимая под этим, что он управляется только по законам, которые он сам себе дал - ибо в этом случае он всюду соблюдает лишь свою собственную волю. Таким образом, политическую свободу надо отнести к физической"⁹. Главным противником для Шопенгауэра в его понимании свободы как онтологизированной и в данном случае "физикализированной" свободы воли выступает И.Кант с его категорическим императивом и различением "вещи в себе" и "явления". Больше всего достается "Критике практического разума" Канта, которую А.Шопенгауэр считает продуктом "старческой словоохотливости", при которой сама нормативность этики покоится на своеобразном "*retitio principii*": "В практической философии, - цитирует он И.Канта, - дело идет не о том, чтобы указать основания того, что совершается, а о том, чтобы дать законы того, что должно совершаться, хотя бы этого никогда не совершалось"¹⁰. Шопенгауэр отвергает подобного рода императивную, абсолютно необходимую мотивировку закона, предлагаемого кантовской нормативной этикой, отрицая также и существование "общезначимых" и "необходимых" моральных законов, провозглашенных кенигсбергским мыслителем. Подобным же образом, считает А.Шопенгауэр, обстоит и с долженствованием. В подобном случае, считает А. Шопенгауэр, у нас нет ничего, на что мы могли бы опереться. За что же нам держаться? За два-три совершенно абстрактные, вполне еще свободные от содержания понятия, которые точно также целиком висят в воздухе. Из них

⁷ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 22, 34, 75.

⁸ "В мышлении я свободен, потому что я нахожусь не в некотором другом, а просто не покидаю себя самого..." (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. М., 1974. Т. 1. С. 120).

⁹ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 30.

¹⁰ Там же. С. 128.

даже собственно из одной только формы их соединения в суждении, должен получиться закон, которому надлежит царить с так называемой абсолютной необходимостью и обладать достаточной силой, чтобы налагать узду на вихрь вожеланий, на бурю страстей, на колоссальный эгоизм¹¹.

Критикуя Канта за попытку дать универсальное, чисто формальное основоположение для "категорического императива" этики, за абстрактность ее рационального обоснования, А.Шопенгауэр по сути дела борется с теми радикально-либеральными основами кантовской теории морали и всеобщего законодательства, которые выступают против господствующих, основанных на традиции сословно-корпоративных законов. "Таким образом, в кантовской школе, - пишет А.Шопенгауэр, - критический разум со своим категорическим императивом все более и более получает характер гиперфизического факта, дельфийского храма в человеческой душе, - храма, где из мрака святилища доносятся оракулы, непреложно возвещающие, хотя, к сожалению, и не то, что случится, но по крайней мере то, что должно бы случиться"¹². И если кантовское определение свободы это, с одной стороны, "независимость воли (Willkür) от принуждения импульсами чувственности", а с другой, - "свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам это одно и то же"¹³, то для А.Шопенгауэра это кантовское определение свободы являет своего рода двойное противоречие, поскольку воля - это как раз именно всегда физическое, онтологическое основание свободы, а "нравственность", "нравственный закон" - только пустая оболочка, форма, лишенная при всей императивности и общеобязательности и необходимости, постулируемый Кантом, своего внутреннего содержания. Этика и мораль, разрабатываемая И.Кантом, при всей их абстрактности и императивности, являлись все же попыткой выработки общечеловеческой, общемировой морали, всеобщего законодательства, как бы вытекающего из естественного состояния человека, и первой, пусть не всегда удачной попыткой обоснования прав и достоинств человека и гражданина, опирающегося на свой собственный разум. В противовес этой, либеральной по существу, утопии идеального раннебуржуазного общества А.Шопенгауэр выдвигает по своему более реалистичное и в делом консервативное представление о человеческом обществе. И если И.Кант, разрабатывая всеобщие и необходимые нормы морали и права, исходил из принципиального, умопости-

¹¹ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 37.

¹² Там же. С. 150.

¹³ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 476, 290.

гаемого равенства всех индивидов, что уже имплицитно содержится в самой формулировке "категорического императива", то А.Шопенгауэр с трезвым реализмом конкретного эмпирического философа выявляет в "человеке вообще" антиморальные импульсы: "Главная и основная причина в человеке, как и животном, есть эгоизм, то есть влечение к бытию, благополучию". Этот человек эгоизм ничего общего не имеет с пасторалью представлений руссоистского типа, "ибо если бы каждому отдельному человеку был предоставлен выбор между его собственным уничтожением и гибелью всего прочего мира, то мне нет нужды говорить, куда, в огромном большинстве случаев, склонился бы этот выбор"¹⁴. Более того, отрицая идеи социального равенства индивидов между собою перед законом, долгом, обязанностями, А.Шопенгауэр отрицает так же и биологическое равенство людей между собой. В обществе, где существуют бедные и богатые, слуги и господа, само понятие равенства - иллюзорная, абстрактная идея; "...великое стадо человеческого рода всегда и всюду необходимым образом нуждается в вожде, руководстве и советнике, в той или иной форме, смотря по обстоятельствам; таковы судьи, правители, полководцы, чиновники, священнослужители, врачи, ученые, философы и т.д."¹⁵. И так как А.Шопенгауэр исторический свидетель не только Великой Французской революции, но и неудачи революции 1848 года в Германии, то его критика попытки построить более справедливое правовое государство носит как бы онтологический характер: "Государственный строй, в котором воплощалось бы чистое абстрактное право, - прекрасная вещь, но для иных существ, чем люди, ибо большинство их в высшей степени эгоистичны, несправедливы, беспощадны, лживы, иногда даже злы и к тому же еще одарены умственными способностями крайне невеликого достоинства..."¹⁶.

Крайне скептически относится философ и к попытке предоставить "полное и нераздельное господство чистому абстрактному праву" в Соединенных Штатах Америки. Своей же собственной политической утопией, мечтой государственного устройства А.Шопенгауэр считает "деспотию мудрых и благородных из истинной аристократии, из истинной знати: а это достижимо путем подбора, от браков благороднейших мужчин с наиболее умными и даровитыми женщинами; это предложение - моя утопия, моя платоновская республика"¹⁷. Так конституционный респуб-

¹⁴ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 191-192.

¹⁵ Там же. Т. 3. С. 652.

¹⁶ Там же. С. 657.

¹⁷ Там же. С. 660.

ликанизм и радикальный либерализм И.Канта по-своему находит завершение в "деспотии", "аристократической евгенике" А.Шопенгауэра. Но это только первый этап политического изменения "свободы и равенства", намеченный в работах "франкфуртского отшельника". Дальнейшее логическое развитие он получил в работах Ф.Ницше, который, случайно открыв для себя А.Шопенгауэра, в дальнейшем уже никогда полностью не мог освободиться от него, хотя и писал в 1887 году о "трупном запахе Шопенгауэра"¹⁸.

Плоды просвещения. Ф.Ницше о свободе и равенстве

Философская "эпифания" Ницше пришлась на 1871 год, год образования и провозглашения Германской империи во главе с Пруссией, год Парижской коммуны и последовавшей вскоре за ней франко-прусской войной. При этом его политические амбиции проявились весьма явно: классический филолог, молодой блестящий профессор Базельского университета оставляет все для того, чтобы санитаром участвовать в войне на стороне Германии, выступившей против восставшей революционной Франции. И хотя в процессе дальнейшей духовной эволюции Ницше назовет себя не без некоторого налета мегаломании последним антиполитическим немцем, но в период, непосредственно следующий за франко-прусской войной, философ пишет "Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам" о том, как строилась и как должна строиться новая немецкая культура в империи, получившей многомиллионные репарации от поверженной Франции. Образцом для рецептов построения новой культуры выступает античная Греция¹⁹. Во всех этих "предисловиях", а также в написанной в этот период собственно философской книге "Рождение трагедии" (1871) Ницше выступает как оппонент политического либерализма и демократии, которые несут в себе как отголоски руссоистского представления и стремления к идеалу "веру в первобытное существование доброго и одаренного художественными склонностями человека"²⁰. В отличие от А.Шопенгауэра, у кото-

¹⁸ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 729.

¹⁹ Соответственно и сами рецепты получают названия: "Греческое государство" (1871); "Греческая женщина" (1871); "О музыке и слове" (1871); "Гомеровское соревнование" (1872); "Философия в трагическую эпоху Греции" (1873).

²⁰ Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1912. Т. 1. С. 130.

рого аргументация носила подчеркнуто биологический характер, делающий его консерватизм как бы исходящим из природно-биологической сущности рода Человек, консерватизм Ф.Ницше - это прежде всего "эстетизм", исторический редукционизм, хотя и биологии все же отводится большое место. И если А.Шопенгауэр только мечтал о реализации платоновской республики как своеобразной аристократической, евгенически выведенной "касте деспотов", то Ф.Ницше прямо указывает: "рабство принадлежит к сущности культуры", "страдание и без того уже тяжело живущих людей должно быть еще усилено, чтобы сделать возможным создание художественного мира небольшому числу олимпийцев"²¹. Оценивая революционные потрясения 1848 и 1871 гг., Ницше не без пафоса восклицает: "Из изнеженности новейшего человека, а не из истинной и глубокой жалости к тем страданиям, родились чудовищные социальные нужды настоящего времени, и если верно, что греки погибли вследствие рабства, то еще вернее то, что мы погибнем вследствие отсутствия рабства". Но ни о каком правовом государстве либерального порядка с общими для всех законами не может быть и речи: "Сила дает первое право, и нет права, которое в своей основе не являлось бы присвоением, узурпацией, насилием"²². И само государство это всего лишь "железные тиски, которые насильственно создают социальных процесс. Современные переоценки государственного устройства происходят "при помощи всеобщего распространения либерально-оптимистического мировоззрения, имеющего свои корни в учениях французского просвещения и революции, следовательно, в совершенно не германской, а чисто романской, плоской и не метафизической философии"²³. И если И.Кант мечтал о создании всеобщих и необходимых норм морали и права, пригодных для всего человечества в целом независимо от времени и места его будущего существования, то в данном случае "радикальный либерализм" его представлений претерпевает националистическую консервативную переоценку, в которой переплавляются все либеральные концепции врожденных прав человека, его достоинства и социальных устремлений. "...Каждый человек, - пишет Ницше, - со всей его деятельностью" имеет лишь постольку достоинства, поскольку он сознательно или бессознательно является орудием гения, из чего можно вывести этическое

21 *Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 170.*

22 *Там же. С. 171-172.*

23 *Там же. С. 175.*

последствие, что "человек в себе", абсолютный человек, не обладает ни достоинством, ни правами, ни обязанностями..."²⁴.

Выступая против представления об изначально добром, страдательном человеке пасторальной идиллии, рисуемой Руссо и как бы заложенной в основание либеральной утопии о возможности реконструирования в будущем этого аркадского, "архаического" человека, человека гуманистической культуры, Ницше пишет: "Когда говорят о гуманности, то в основе лежит понятие, что это именно то, что отделяет и отличает человека от природы. Но такого разделения в действительности не существует: "природные" качества и специально так называемые "человеческие" срослись нераздельно. Человек в своих высших и благороднейших способностях - вполне природа и носит в себе ее жуткий, двойственный характер"²⁵. И если со времени Великой французской революции либеральная идеология утверждала основные принципы гражданских свобод, мелиоризм или веру в возможность прогресса, веру в улучшение мира, плюрализм различных политических ориентаций и равных возможностей, то именно против принципов, лежащих в основании демократических преобразований общества и выступил Ницше в более поздний период своей эволюции. До этого все выше приведенные высказывания являлись как бы переводом с "древнегреческого", осуществленного консервативным профессором классической филологии в году, предшествующем так называемому грюндерству (1871-1874 гг.), когда безудержный дух спекуляции и первоначального капитализма захватил Германию, энергично подпитанную французскими репарациями. И здесь появляются весьма интересные изменения первоначальных установок в мировоззрении Ф.Ницше. Мало того, что не оправдались его надежды и упования на возвращение многих древнегреческих "реалий", о которых мечтал философ, но и само развитие пошло по столь ненавистному ему капиталистическому пути, ознаменованному энергичной деятельностью Бисмарка, с упором на сильную государственную политику, протекционизм, активную колониальную экспансию. Господствующее положение в политической жизни занял своеобразный консервативный, отнюдь не эстетический, либерализм, в котором активное политическое значение стали играть представители грюндерства, сильно потеснившие многих выходцев из феодально-аристократических и клерикальных кругов. Свобода граждан вновь провозглашенной империи стала оп-

²⁴ Ницше Ф. Полн. собр. соч. С. 177.

²⁵ Там же. С. 203.

ределяться размером капитала, наличием частной собственности, резко раздробившей и атомизировавшей некогда феодально-корпоративное сословное общество.

Анализируя теорию и практику господствующего среднего класса и сохраняя по отношению к нему "пафос дистанции", Ницше так оценивает саму эту в целом либеральную политику: "Власть посредственности существует благодаря торговле, прежде всего деньгам, инстинкт величайших финансистов выступает против всего необычного. Они не могут допустить революцию, социализм или милитаризм. Если же они и используют власть, то только как свержающая партия. Это лишь последствие вышесказанного, а не противоречие. Там где есть власть, они знают как быть властными, но их могущество всегда направлено в одну сторону. Наиболее благородное имя этой посредственности, конечно, слово "либерал"²⁶.

Выступая против нормативности, деонтологичности этики, утверждаемой Кантом, Ф.Ницше именно в этот период выдвигает концепцию "ранга", в новой динамичной форме, как бы воспроизводящей прежние сословно-корпоративные теории, но отражающие практику окружающего его общества. "В век всеобщего избирательного права, то есть тогда, когда каждый, - пишет Ницше, - может судить о всех и обо всем, я почувствовал желание восстановить порядок ранга"²⁷. Как и А.Шопенгауэр, Ницше обращает свой взор к аристократии: "имеется только благородство рождения, - пишет он, адресуя это новоиспеченным нуворишам и представителям среднего зажиточного слоя, - только благородство крови"²⁸. Вместе с тем наряду с резко отрицательным отношением Ницше к либерализму и, в частности, к идеям широко распространяемого в Германии того времени Дж.Ст.Милля, имеются и точки своеобразного соприкосновения философии Ницше с либерализмом, что и прослеживается в ряде интерпретаций. И прежде всего это отношение Ницше к грюндерству, к империи. Его критика государства, и в частности бисмарковской Германии, и идея минимизации государства, характерная для либеральных концепций, представляют нечто общее, хотя исходят из разных источников. Так же как индивидуализм Ницше и борьба за права личности против посягательств на них государства, либеральной программы, внешне сходны, но выражают различные интенции, лежащие в основании теоретических программ. В одном случае - это свобода личности, как свобода част-

26 *Nitzsche F. The Will to Power. N. Y., 1967. P. 462.*

27 *Ibid. P. 467.*

28 *Ibid. P. 496.*

ного собственника в осуществлении своих целей, в другом - некое подобие эволюционистической схемы, в которой индивидуализм является переходом к сверхчеловеку как цели социального развития общества, в жертву которому приносятся не только индивид, но и все человечество. "Не человечество, но сверхчеловек, - пишет Ницше, - вот цель"²⁹.

И вообще подход Ницше к реформированию человечества совсем иной - это не демократия, не правовые нормы, конституция, права меньшинств, плюрализм мнений и вообще та или иная рациональная конструкция будущего изменения. Нет. "Не делать людей лучше, - пишет философ, - не предлагать им мораль в любой ее форме, как мораль в себе, или некоторый идеал человечества, но создавать условия, которые предполагают сильного человека, тех, кто может и, следовательно, имеет мораль (более ясно: физико-духовную дисциплину), это делает сильнее. Никакого обольщения голубыми глазами или сострадания: величие души - в этом ничего романтического. И никакого сожаления к несчастным"³⁰.

Современный постмодернизм

Шопенгауэр и Ницше - пророки современного кризиса Более двухсот лет прошло со дня провозглашения лозунгов XVIII века "Свобода", "Равенство", "Братство". Весь XIX и особенно XX века были их своеобразным опровержением. "Свобода" обернулась тоталитаризмом, "Равенство" - деспотизмом, "Братство" - расистско-шовинистическим "мессианизмом" фашизма и "пролетарского интернационализма". Абстрактные по своей сущности идеи, утопичные в своей идеальной основе, в процессе истории показали, что природа и общество неизбежно порождают неравенство между людьми. Все попытки нивелирования, гомогенизации, усреднения, выравнивания и т.д. вырождаются в формы индивидуального или общественного деспотизма. Конкретный тиран или коллективное "Мы" подавляет личность, нивелирует ее, путем насилия подводя к некоей усредненной, безликой норме. Сама попытка построения "стационарного общества", общества с застывшей структурой, в котором решены проблемы личности и общества, это всегда - общество казарменного типа, отрицающее всякого рода

²⁹ *Nitzsche F. Op. cit. N. Y., 1967. P. 513.*

³⁰ *Ibid.*

демократическое решение исторически возникающих проблем. И наоборот, всякое общество, желающее демократического динамического развития подлинных взаимоотношений индивида и общества, общества и государственных форм, определяющих свободу индивидов и их взаимоотношения, построено на живой конфликтной основе. Сама динамика демократии - это динамика конфликта, сочетающего в себе как черты либерального уважения прав и гарантий личности, так и преемственность, традиционность, не исключаящая элементов новизны, консерватизма. Насилие в качестве "повивальной бабки" истории, революция в качестве ее "локомотива" не способны к конструктивной динамике социальной жизни, порождая гражданские войны и затяжные классовые и этнические конфликты. В процессе истории Э.Бернштейн победил В.Ленина, буржуазный реформизм оказался конструктивнее "пролетарского мессианизма" и революционности. Завершился целый этап истории³¹, путь от утопии XVIII века к антиутопическому XX веку, в котором современность испытала своеобразный "шок от будущего". Об этом своеобразно, подобно мифической Кассандре, предрекал еще в начале XX века замечательный русский философ Н.Бердяев в своей во многом запальчивой "Философии неравенства": "Напрасно вы, люди революции, думаете, что вы - новые души, что в вас рождается новый человек. Вы - старые души, в вас кончается старый человек со старыми своими грехами и немощами. Все ваши отрицательные чувства - злоба, зависть, месть - приковывают вас к старой жизни и делают вас рабами прошлого"³². "Новый бравый мир", построенный на утопических рациональных конструкциях, оказался бесплодной затеей с "полыми людьми", описанными в антиутопиях О.Хаксли и Т.С.Эллиота, осуществлением пророчеств "Скотского хутора" и "1984" Оруэлла.

Однако подлинными основателями стиля антиутопических пророчеств, чувства апокалипсического нигилизма, надвигающегося вслед за чрезмерно рационализируемым, спекулятивным подходом к действительности, подлинными пророками современного постмодернизма являются все же А.Шопенгауэр и Ф.Ницше. Конечно, можно оспаривать, кто из них подлинный отец постмодернизма, кто выступает под чьим флагом, но, несомненно, что обе эти исторические фигуры, долгое время находившиеся на периферии политических и философских исследо-

31 Фукуяма Ф. Конец истории? // Страна и мир. М., 1990. С. 89-101.

32 Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990. С. 27.

ваний, во многом предвосхитили современный кризис, описали многие его черты и характерные проявления. Естественно, что в тот исторический период, когда творили философы, многие черты современной философской и политической действительности еще только намечались, не всегда имели столь ярко выраженную окраску постмодернизма, - современной формы отрицания таких категорий нового времени, как "субъект", "понимание", "истина", "природа", "общество", "власть", "реальность", трансформации их в плавающие знаки более сложных полифункциональных и поливалентных реальностей новых структур, постиндустриального мира. Как Шопенгауэр, так особенно Ницше выявили негативную сторону тех позитивных процессов капитализма, о которых писал К.Маркс, их исторический современник и философский антагонист. Но, как известно, крайности сходятся, и, поскольку описывают один и тот же объект, хотя и с противоположных сторон, то своеобразно "дополняют" друг друга. Являясь оппонентом либеральной демократии своего времени, Ницше и само движение либерализма XIX века определял как форму "нигилизма" и "декаданса", выходящую по своим философским корням к более чем двухтысячелетней истории европейской культуры, европейского рационализма и христианского монотеизма. Аристократический радикализм, провозглашаемый Ницше, как своеобразная форма контрдвижения позволяет ему, например, дать такую образную оценку либерально-демократических, и в конечном итоге коммунистических утопий: "Не будет более бедных, ни богатых: то и другое слишком хлопотно. И кто захотел бы еще управлять? И кто - повиноваться? ...Каждый желает равенства, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом"³³. Можно в этом видеть сатиру на средний слой, буржуазию, но этот образ последнего "человека", рисуемый Ницше, предлагается им как предельное заострение либерально-демократических, социалистических иллюзий своего времени, его антиутопия будущего социального развития, с его мечтой о бесклассовом обществе в конце исторического развития - в конце "телеологии" социалистического типа. Сходным образом оценивает Ницше и понятие "прогресса", столь часто употребляемое в середине XIX века: "Прогресс - это просто современная, то есть ложная, идея, Европейец наших дней по своей ценности несравненно ниже европейца Ренессанса; поступательное развитие отнюдь не влечет за собой непременно возрастания,

³³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 16.

возвышения, умножения сил"³⁴. И так как лозунги Свободы, Равенства и Братства как бы предполагались самим критерием прогресса, то такое понимание прогресса, какое предлагает Ницше, предлагает аристократический радикализм оценки либеральному радикализму прогрессивного движения. Не движение вспять, не просто реакция на демократический процесс, на либерализм предлагается философом, а некая новая антропология, новая оценка самой эволюции, новые критерии прогресса как некоей новой эсхатологии, дающей новый смысл самому развитию, суммарный образ которого - сверхчеловек, "Дионис", - противопоставленный Христу". Это конечный вывод его философских поисков, итог трудного и мучительного обретения "свободы и равенства" с окружающей действительностью, бунт против действительности, резкое отрицание ее завершается полным примирением с ней, желанием повторения, вечного повторения и повторения того же самого, обожествления его и признания высшей реальностью. "Дионисийское утверждение мира, - пишет в этот период Ницше, - таким какой он есть, без вычетов, выборки и селекции, - желание вечной циркуляции - тех же самых вещей, той же самой логики и нелогичных заключений. Высшее состояние, которое может быть достигнуто философом, - стоять с жизнью в Дионисийских взаимоотношениях - моя формула для этого - *amor fati*"³⁵. Итак, после почти двухвековых поисков социальной утопии, социальной инженерии, после опыта тоталитаризма в обеих его известных формах фашизма и так называемого коммунизма, вновь, - опять и опять мучительный поиск путей развития общественной жизни, путей осуществления подлинной, не утопической Свободы и Равенства, вне тоталитаризма и "маниловщины" идеологических иллюзий. Другого пути, очевидно, нет.

34 Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1989. С. 20.

35 *Nitzsche F. Op. cit. P. 536.*

СВОБОДА. АВТОРИТЕТ. ПОРЯДОК
(Политическая философия
современного неоконсерватизма)

В современном западном социально-политическом сообществе, возникшем в результате последовательного претворения в жизнь принципов Просвещения, парламентаризма и демократии, свобода является одним из тех основополагающих понятий, без которых не может обойтись ни одно политическое течение, в том числе, и консервативное. Поэтому принятие принципа свободы характерно как для программы любой консервативной политической партии, так и для социально-политического мировоззрения любого консерваторантеллектуала.

Для нас важен не только вопрос о том, в чем заключается сущность консервативного понятия свободы, но и то, каким образом это понятие наполняется специфически консервативным содержанием, отличающим его от понятия свободы в других политических идеологиях (либерализме, социализме и пр.).

Понятие свободы в политической философии консерватизма - это, прежде всего, полярное понятие, то есть оно немислимо без своих противоположных полюсов - авторитета и порядка. Поэтому сами консерваторы не воспринимают как парадокс тот факт, что они, как пишет Г.Фенд, "несмотря на подчеркивание значения авторитета и на, скорее, пессимистическое понимание человека ... защищают ярко выраженную философию свободы личности и индивидуальной ответственности"¹. Консерваторы наоборот разъяснили бы, что оба понятия - авторитет и свобода или порядок и свобода - уравновешивают друг друга, что свобода для них существует не сама по себе, а лишь в "свободном подчинении" авторитету и порядку. Иными словами, консерваторы с самого начала стремятся ограничивать свободу, ввести ее в определенные рамки. Идея балансирования между двух полюсов должна поставить заслон на пути к безграничной свободе.

¹ Fend H. Die Pedagogik des Neokonservatismus. Frankfurt a. M., 1984. S. 41.

Обоим противоположным полюсам свободы - авторитету и порядку - свойственна, согласно консерваторам, общая функция, которая, собственно, и предопределяет их появление в этом качестве. Авторитет и порядок как бы "окружают" человека разного рода правилами и нормами, неписанными обычаями и традициями, которым он должен непременно подчиниться. В качестве противовеса свободе, целью которой является "избавление" человека от этого подчинения, они в своей совокупности представляют то, что немецкие консерваторы обозначают понятием "привязанность". "То, что мы охотно полагаем в качестве моральной или духовной свободы, - пишет Л.Фройнд, - в смысле возможности принятия решения в пользу определенных позитивных ценностей, есть, будучи правильно понятым, не свобода как полное самоопределение личности, а субъективная привязанность индивида или к культурным условиям, сохранившимся в ходе времен традициям и прочим обстоятельствам, или к ценностным определениям, объективированным в истории данного общественного слоя"².

Консерваторы считают одним из величайших заблуждений идеологии Просвещения и вообще всех эмансипаторских устремлений предположение, что человек как индивид может считать себя "счастливым", будучи свободным от каких-либо "привязанностей" - обязательств нравственного, чувственного, совестного порядка. Все попытки сделать человека бесконечно свободным могут достигнуть лишь противоположного результата: "Индивид, оторванный от своих прежних связей и этим самым обособившийся, испытывает, вместе с утратой своей защищенности, все более возрастающее ограничение пространства своей свободы"³.

Бессмысленность, с точки зрения консерваторов, "освобождения" в такой форме имеет свои корни в социальной природе человека. Одна из характерных черт консервативной философии человека заключается в утверждении принципа социальности человека, которому подчиняется принцип его индивидуации. В полном соответствии с консервативной философией человека свобода человека ограничивается разного рода социальными "институциями". Последние означают для консерваторов те "опоры" и "поддержки" человека, которые и определяются понятием "привязанность". Поэтому для консерваторов первичное

² Freund L. Freiheit und Unfreiheit im Atomzeitalter. Glütersloh, 1963. S. 353.

³ Merkatz H.J.von. In der Mitte des Jahrhunderts. Politische Lebensfragen unserer Zeit. München, 1963. S. 8.

значение приобретает утверждение не свободы как таковой, а социальных структур, ставящих ее в определенные рамки.

Возникает вопрос, в какой степени принцип свободы включается в консервативную аргументацию доминантности авторитета. Отношение между авторитетом и свободой мыслится консерваторами как отношение напряжения и доверия. Последние возникают потому, что оба они "нуждаются" друг в друге. Свобода без авторитета переходит в безграничность, впадает в *Hybris*. Авторитет без свободы становится голым применением силы.

Наиболее точно консервативное балансирование между свободой и авторитетом выразил М.Грейфенхаген: "Консервативное понимание авторитета отвергает представление, что свобода, предполагая авторитет, означает возможность проявления к нему критического отношения. Доверие, с которым я отношусь к тому или иному авторитету, свидетельствует лишь о моем добровольном ему подчинении"⁴. Это значит, что свобода, согласно консервативному ее пониманию, не связана с тем, чтобы решительно отказываться от следования установленным авторитетам. Свобода не означает "освобождение" от чего-либо. Свобода, соотношенная с авторитетом, заключает в себе согласие с ним, то есть возможность добровольно и доверительно подчиниться авторитету.

Альтернативой этой "авторитарной свободе" может быть не свобода вообще от всякого авторитета, а принудительное подчинение авторитету. Консерваторы (Г.Церер, Г.Шельски, К.Хорнунг, М.Хэттих) видят в отказе от авторитета не возможность достижения большей свободы, а угрозу "тотальной несвободы". В связи с этим они предостерегают от уничтожения старых, традиционных авторитетов или их радикальной трансформации, ибо все это закономерно влечет за собой возникновение новых авторитетов, которые наверняка могут быть хуже прежних.

Другим противоположным полюсом свободы, согласно консервативной концепции, является принцип порядка. Консерваторы подчеркивают необходимость создания в обществе равновесия между обоими полюсами - свободой и порядком. Разделение их представляется им, во всяком случае, невозможным, ибо они понимаются как "дополняющие" друг друга.

В то же время порядок представляет для консерваторов большую социальную ценность, чем свобода. Хотя баланс между свободой и порядком, по возможности, должен существовать в

⁴ *Greiffenhagen M. Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. München, 1971. S. 173.*

обществе, порядок рассматривается как предварительное условие свободы. Это значит, что, если порядок может (хотя и не должен) существовать без свободы, то свобода вообще не может существовать без порядка.

Конечно, имеются отдельные нюансы в консервативной оценке отношения свободы и порядка. Так, Р.Зампер, к примеру, считает, что свободу и порядок необходимо привести в "уравновешенное состояние". Л.Боссле пишет об обязательном дополнении одного принципа другим. Г.Кун настаивает, что свобода "для своего развития" нуждается в "структурированном пространстве порядка", а порядок - только в "потенциально свободных элементах". К.-Т.Гуттенберг заявляет более категорично, что "нет свободы без порядка"; и в этом же духе - Ф.А.Вестфал: "Только свобода, созданная на основе порядка, может привести к порядку, основанному на свободе".

О приоритете порядка над свободой в консервативной концепции свободы свидетельствует то, что консерваторы, как мы это показали, отвергают абстрактную, "несвязанную" свободу, то есть не соединенную с какими-либо социальными обязательствами. "Свободу человек приобретает, - подчеркивает Г.-К.Кальтенбруннер, - только через свои связи, благодаря которым он включается в превосходящий его порядок". И дальше: "Свобода не есть нечто естественное; она есть искусственный социальный продукт; она не врождена, а дается нам на основе конкретных институциональных и культурных предпосылок, без которых не может существовать"⁵. В этих словах раскрывается специфически консервативное "видение" свободы в смысле добровольного взятия на себя человеком социальных обязательств, которые не устанавливаются "искусственно", в результате договоренности между людьми, а "заданы" им свыше.

По мнению консерваторов, так как люди интуитивно (а иногда и осознанно) ощущают всю важность своих жизненных связей и отношений, местных неписанных обычаев и традиций ("привязанностей"), в конфликтной ситуации, когда порядок и свобода окажутся в состоянии противоречия, они выскажутся в пользу порядка. Этим самым не только отрицается либеральный тезис о неотчуждаемом праве человека на свободу, но сама свобода представляется как нечто такое, что большинство людей (в случае конфликта между свободой и порядком) будут оценивать ниже порядка.

⁵ *Kaltenbrunner G.-K.(Hg). Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen. München, 1974. S. 16, 17.*

Поэтому можно признать правильным утверждение К.Эпштейна, что хотя многие консерваторы требуют равноправия ценностей - порядка и свободы, - в действительности, они отдают предпочтение одной из них, а именно - порядку. Но это не означает, как далее он отмечает, что все они являются реакционерами или сторонниками статус кво⁶.

Консервативное непризнание свободы самой по себе, ее соединение с авторитетом и порядком имеет свое основание в соответствующей философии человека. Свобода без своего противоположного полюса означала бы, согласно этой философии, опасность предоставления человеку неограниченных возможностей для его самореализации. Последняя же, в силу присущей человеку иррациональности и непредсказуемости в действиях, может иметь не только позитивный, но и негативный результат. Человек, обладающий абсолютной свободой, может принести вред как себе самому, так и другим людям, ибо изначально заключает в себе злое начало. При этом делаются ссылки на жизненный опыт.

Это значит, что консерваторы весьма скептически оценивают возможности свободы, хотя и вынуждены принимать и по своему обосновывать этот принцип. Человеку, согласно консерваторам, недостаточно одной свободы. Поэтому, хотя для них приемлемо само понятие свободы (пусть даже в ограниченном виде, "сбалансированном" противоположными полюсами - авторитетом и порядком), любое требование о дальнейшем увеличении свободы человека наталкивается на их сопротивление.

Неудивительно, что немецкие консерваторы зачастую оспаривают тезис о необходимости дальнейшего "освобождения" человека от разного рода еще сохранившихся традиционных социальных ограничений, в которых они видят скрытую жизненную силу общества. При этом они не высказываются прямо за сохранение существующего положения, а лишь выражают свою позитивную оценку тем ограничениям, которые они рассматривают в качестве необходимых "привязанностей" человека, препятствующих "цивилизованному" охлаждению между людьми. Последнее (и в этом они правы) становится все более характерным для современных западных "правовых государств".

К.Гофф в связи с этим противопоставляет друг другу позитивное и негативное понятие свободы⁷. Позитивная свобода - это

⁶ *Epstein K. Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: Die Herausforderung durch die Französische Revolution. 1770-1806. Frankfurt a. Main, 1973. S. 30.*

⁷ *Hoff K. Wie modern ist konservativ heute. Osnabrück, 1973. S. 48.*

свобода, которая (с целью ее сбалансирования) неразрывно соединена со своим противоположным полюсом - авторитетом или порядком. Преодоление же этого противоположного полюса в направлении расширения свободы, то есть еще большего "освобождения" человека, оценивается негативно.

Консерваторы, как правило, не разделяют тезиса, что история есть "неудержимый процесс освобождения" человека. Поэтому они выступают против того, чтобы их понятие свободы приводилось в положительное соотношение с "мнимо родственным" понятием "освобождение". Последнее предполагает "освобождение от существующих структур, принуждений и институций", а также ожидание того, что "уничтожение старых состояний облегчит создание новых форм совместной жизни"⁸. Такое предположение является для консерваторов не только не приемлемым, оно вообще представляется им "нереалистичным".

Последовательное разделение свободы и "освобождения" предпринимается консерваторами, ибо, с их точки зрения, в процессе все большего расширения пространства свободы всегда таится угроза уничтожения "ценных" социальных структур. В итоге же может возникнуть социальная анархия. Иными словами, современные консерваторы, отстаивая необходимость ограничения свободы, склонны видеть лишь возможные последствия социальных революций, но не их причины (как это было характерно и для консерваторов XIX века).

Свобода индивидуума (личности), как подчеркивается консерваторами, основывается, главным образом, на возможности частного владения собственностью. Быть консерватором, согласно Р.Кирку, значит утверждать, что "собственность и свобода нераздельно связаны друг с другом и что экономическое нивелирование ни в коем случае не означает экономического прогресса". И дальше он пишет: "Как только собственность отделяют от частного владения, свободе приходит конец"⁹.

Соединение свободы с частной собственностью аргументируется соответствующими принципами консервативной философии человека. Последняя утверждает "прирожденное право на собственность", то есть само стремление к собственности трактуется как "первородный импульс" человека.

Признание собственности как основы личной свободы, по мнению консерваторов, содействует сохранению в обществе нера-

⁸ Bossle L. (Hg). Freiheit und Autorität als Grundlegung der modernen Demokratie. Würzburg, 1959. S. 13.

⁹ Kirk R. Lebendiges politisches Erbe. Freiheitliches Gedankengut von Burke bis Santayana. 1790-1958. Zürich, 1959. S. 13.

венства и, этим самым, иерархических социальных структур и порядков. Предполагается, что без сохранения частной собственности вообще не может быть создано какое-либо равенство между людьми.

В связи с этим консерваторы требуют установления в обществе такого оптимального и единственно возможного, с их точки зрения, состояния, когда свобода обеспечивается в условиях социального неравенства. Это значит, что каждый человек должен владеть собственностью в таком размере, который достаточен для обеспечения его личной свободы (и независимости). Те меры, которые должны быть предприняты с целью сглаживания слишком больших контрастов в размерах собственности, вводятся консерваторами в сферу конкретной политической деятельности и, как правило, не учитываются на уровне чистой теории.

Согласно консервативной позиции, социально-политический баланс общества нарушает не различное соотношение мелкой и крупной собственности, а планомерное и целенаправленное ее нивелирование. Последнее ставит под вопрос само существование частной собственности. Поскольку же право собственности гарантируется, и оно, в принципе, всем доступно, постольку достигается требуемый консерваторами баланс между свободой и "привязанностью", - ибо собственность как бы "связывает" человека, возлагая на него личную собственность и ряд обязанностей. Собственность гарантирует сохранение семьи, этой "цитадели свободы", придает чувство уверенности, сознание собственной "защищенности" (от разного рода жизненных невзгод), возможность самоосуществления. Поэтому консерваторы требуют всяческой защиты и расширения прав собственности.

Подчеркивание значения частной собственности в деле реализации личной свободы означает, что свобода, которую имеет в виду консерватор, - это, прежде всего, экономическая свобода. С их точки зрения, именно экономическая свобода является важной составной частью "всей" свободы человека. Акцентирование внимания на экономической свободе свойственно "тэтчеризму" с его высокой оценкой рынка и требованием ограничения вмешательства в него со стороны государства.

"Вечный спор" в английском консерватизме вокруг вопроса о *laissez-faire* и патернализме тори, в сущности, не является спором, в котором когда-либо окончательно победит то или другое направление, а представляет собой сосуществование двух идеологических позиций, которые непосредственно связаны с проведением соответствующей политики. Какая из этих позиций в то

или иное время берет верх в консервативной аргументации, зависит от экономического положения, то есть от того, рассматриваются ли экономические рецепты, доминировавшие в предыдущий период, в качестве успешных или нет.

Естественно, имеются консерваторы, которые последовательно придерживаются какой-либо одной позиции, столь же последовательно отклоняя другую. Но более реалистичными оказываются те из них, кто стремится к сбалансированному сочетанию обеих позиций, ясно осознавая, что экономическая свобода не может исчерпывать собой свободу человека.

Так, А.Лежен считает, что экономическая свобода есть необходимое, но "недостаточное условие" "свободы вообще". И.Жильмур даже полагает, что полная экономическая свобода может не столько гарантировать, сколько "подорвать политическую свободу". М.Берри вообще упрекает социалистов в том, что они сводят свободу к экономическому аспекту, так как имеют в виду лишь "свободу от экономических тягот".

В связи с консервативным пониманием свободы и, прежде всего, акцентированием внимания на экономической свободе имеет смысл выявить различие между консерватизмом и либерализмом, а точнее, установить, как сами консерваторы понимают это различие.

Сдержанность, которую некоторые консерваторы проявляют в вопросе о свободе по отношению к государству или его бюрократическому аппарату, в целом, пожалуй, встретила бы поддержку в либерализме. Однако многие консерваторы в качестве существенного различия с либерализмом рассматривают тот факт, что они, наряду со свободой, признают и значение "привязанностей" человека, в то время как либералы ориентируются исключительно на принцип "прав человека".

Р.Скрютон упрекает либерализм в том, что он делает абсолютной "ценность индивидуальной свободы"¹⁰. М.Бестлер также считает, что "дегенерировавшему либерализму" свойственно требование "безграничной свободы".

Этот упрек консерваторов в адрес либералов едва ли имеет под собой основание и происходит, скорее, из их идеологического страха перед абсолютизацией свободы, в которой всегда заключается опасность анархии. Именно этот страх заставляет их уже в самом требовании свободы усматривать требование полной свободы. Однако утверждение абсолютной свободы встречается среди либералов так же редко, как и среди консерваторов.

¹⁰ *Scruton R. The Meaning of Conservatism. L., 1984. P. 19.*

Позиция консерваторов в данном случае, возможно, является отзвуком тех далеких времен, когда в террористических актах якобинцев виделось последовательное (доведенное до крайности) осуществление принципа свободы, или более близких, - когда требованию свободы часто инкриминировалось радикальное разрушение государственных и общественных структур.

Различие между либеральным и консервативным пониманием свободы заключается, главным образом, в том, что либерализм менее, чем консерватизм, признает необходимость увязывания принципа свободы с определенными, "неправовыми" социальными структурами, то есть со всеми теми "неписанными" правилами и нормами (зачастую рационально необъяснимыми), которые составляют саму "душу" (своеобразие, неповторимость) каждого народа.

Р.Скрютон называет это "слабостью либерализма". По мнению других консерваторов, действительно, речь здесь может идти о слабости либеральной позиции, которая исходит из понимания человека как автономного и самодостаточного индивидуума, а общества - как механической конструкции. В противоположность этому консервативная философия человека ориентируется на верховенство социальной общности как некоего динамично развивающегося, живого существа - "организма". Поэтому и свобода человека в консервативной концепции с самого начала должна ограничиваться историческими (традиционными), национальными, религиозными, нравственными факторами, суммированными в понятиях авторитета и порядка.

Что же касается вопроса о классификации свободы, то консерваторы, в целом, придерживаются различия между негативной и позитивной свободой. Это различие, введенное И.Берлином, происходит из понимания свободы как свободы "от чего-либо" и как свободы "для чего-либо". Негативная свобода, или свобода "от чего-либо", предполагает, что человек может действовать свободно, не будучи зависимым от разного рода социальных ограничений или влияний со стороны других лиц. Позитивная свобода, или свобода "для чего-либо" означает возможность человека "распоряжаться" самим собой, то есть быть субъектом действия, а не объектом¹¹.

М.Мюллер справедливо называет негативное понятие свободы относительным, ибо любое "земное существо" (то есть человек) необходимо соотносится с другим (или другими). Поэтому абсурдна полная негативная свобода. Но и позитивной, или абсо-

¹¹ *Berlin I. Four Essays on Liberty. Oxford, 1979. P. 122, 131.*

лютной свободе также поставлены границы, поскольку неосуществимо полное самоопределение (автаркия) человека, который является, согласно М.Мюллеру, как "господином, так и слугой мира".

Консервативное понимание человека как социального существа, которое зависит от своей "привязанности" к миру и человеческой общности, в большей степени соответствует позитивной свободе (по классификации И.Берлина). Позитивная свобода больше обусловлена (скрытым и явным) социальным контекстом, чем это свойственно негативной свободе. В подобной зависимости консерваторы усматривают выражение "связанности бытия". Такое упорядоченное мироустройство вместе с его иерархической структурой является для них единственно приемлемым и "реалистическим" способом существования человека. Б.Гудвин называет это "свободой делать то, что вы должны делать"¹².

Идеологическая концепция свободы "от чего-либо" более свойственна либерализму. Она имеет дело с менее последовательным и менее жестким "упорядочиванием" жизненного пространства человека. Эта концепция рассматривает свободу человека от каких-либо ограничений как наиболее выражающую его внутренние устремления. "Отсутствие принуждений", как характерную черту негативной свободы, особенно подчеркивают те консерваторы, для которых свобода является, прежде всего, экономической свободой, свободой от государственной "интервенции".

Так поступает, к примеру, К.Джозеф, которого, как "тэтчериста" часто причисляют к либерал-консерваторам. Но даже и он считает "отсутствие принуждений" необходимым, но недостаточным условием свободы¹³. Это значит, что негативная свобода имеет для консерваторов какой-либо смысл, если она дополняется позитивной свободой, ибо, по словам В.Хереса, "почему я должен освободить себя от господства и авторитета, если затем я ничего не смогу предпринять со своей свободой"¹⁴.

Эта аргументация В.Хереса раскрывает причину того, почему консерваторы воспринимают негативную свободу как недостаточную. Негативная свобода рассматривается ими как процесс освобождения человека от различных социальных ограничений ("принуждений"), к которому они относятся с крайним недоверием.

¹² Goodwin B. Using Political Ideas. Chichester, 1982. P. 142.

¹³ Josef K. The Economics of Freedom // Joseph K. et al. Freedom and Order. L., 1975. P. 10.

¹⁴ См.: Kompendium des modernen christlich-freiheitlichen Konservatismus. Teil 1. / Hg von K. Bonkosch. Bonn, 1978. S. 180.

рием, ибо в нем заключается возможность хаоса, анархии, нарушения привычного порядка. Позитивная свобода, напротив, акцентирует внимание на самодеятельности человека, которая импонирует консерваторам, хотя и ставится в определенные рамки. "Консервативное понимание свободы, - категорически утверждает Г.Гейгер, - поэтому должно вообще избегать констатации отсутствия принуждения. Свобода есть возможность следования норме"¹⁵.

В противоположность понятию свободы понятие равенства удостаивается в консервативном социально-политическом мировоззрении крайне негативной оценки. Но это не означает, что консерваторы избегают каких-либо размышлений над этим понятием. Наоборот, оно присутствует во всех их политических (и социальных) рекомендациях, выполняя функцию не образца для подражания, а отрицательного примера.

В самом общем виде равенство образует тот основополагающий принцип который определяет собой самую суть идеологии политических противников консерватизма (либерализма, социализма). Поэтому он рассматривается консерваторами лишь в негативном ракурсе. В отличие от понятия свободы, которое консерваторам пришлось сбалансировать (ограничить) противоположными полюсами, чтобы можно было его принять в качестве консервативного принципа, понятие равенства встречает у них последовательное и решительное осуждение.

Традиционно равенство отвергается как один из основных принципов, провозглашенных французской революцией. Но в то же время признается, что само требование равенства явилось одной из причин того исторического развития, которое вызвало к жизни политический консерватизм, то есть консервативную оппозицию идеям и лозунгам французской революции. В силу своей отнюдь не уменьшающейся социальной привлекательности, принцип равенства и в настоящее время продолжает оставаться в глазах консерваторов "опасным" для самого существования общества, как и ранее. Хотя конкретные политические меры, осуществлявшиеся в западном обществе в рамках реализации социального равенства на протяжении двух столетий претерпели значительные трансформации, - не изменилось отрицательное отношение консерваторов к самой идее, стоящей за этими мерами.

¹⁵ Geiger G. Das konservative Prinzip. Politik als Kunst des Erwünschten. Köln, 1978. S. 78.

Все общественные состояния, которые так или иначе могут быть соединены с осуществлением постулата равенства, консерваторы снабжают уничижительными характеристиками: схематизация, эгалитаризация, массовость, однообразие, нивелирование, уравнивание, унификация и пр.¹⁶ Равенство вызывает у них только отрицательные эмоции. Причем своим противникам - адептам равенства - они приписывают, не больше не меньше, как "опьянение" идеей равенства. Именно поэтому, по мнению консерваторов, равенство несет на себе как бы флер критической "неприкосновенности".

Протестуя в целом против принципа социального равенства, консерваторы признают, что в само понятие равенства вкладывается различное содержание. Поэтому некоторые из них отчасти и с большой осторожностью высказывают позитивное отношение к равенству, хотя и в строго определенном смысле.

Тот факт, что консерваторы так резко реагируют на само признание принципа равенства, объясняется тем, что последний рассматривается ими как наиболее характерный признак их политических противников. Поэтому различное понимание равенства и различные уровни его осуществления становятся для консерваторов феноменами вторичного порядка. Даже если для них оказываются приемлемыми определенные формы равенства, все же негативное отношение к нему у них превалирует.

Наша задача заключается в том, чтобы, с одной стороны, показать, почему в консервативной аргументации постулат равенства становится отрицательным принципом, а с другой - выявить консервативное отношение к различным значениям понятия равенства.

Существует целый ряд значений понятия равенства, по отношению к которым не все консерваторы занимают отрицательную позицию, которые они в своих исследованиях строго дифференцируют и о которых дискутируют. Но есть равенство, которое принимается консерватизмом в качестве само собой разумеющегося и без каких-либо оговорок, - это равенство перед богом. Равенство, понимаемое в христианско-моральном смысле, является для всех консерваторов "единственно подлинным равенством".

Такое же одобрение находит у них равенство перед законом. Последнее понимается в смысле "секулярного эквивалента идее равенства перед богом"¹⁷. Для консервативного отношения к правовому равенству людей характерно то, что за его теоретическим

¹⁶ Grebing H. *Konservative gegen die Demokratie. Konservative Kritik an der Demokratie in der Bundesrepublik nach 1945.* Frankfurt a.M., 1971. S. 210.

¹⁷ Norton P., Aughey A. *Conservatives and Conservatism.* L., 1981. P. 39.

принятием не следует никаких практических действий. Вопрос о них даже не обсуждается. Это значит, что консерватизм не интересуется тем, существует ли фактически равенство людей перед законом, то есть имеет ли место "равные оценки в равных случаях" или же социальное и, прежде всего, материальное неравенство приводит к неравному юридическому положению людей при утверждении равных прав.

Что же касается социального и материального равенства, то оно является своего рода красной тряпкой для консерватизма. Консерваторы резко отвергают какое-либо "материальное" (экономическое) равенство. Для Г.Гликмана, И.Месснера, Б.Гриффитса и др. решающее значение в качестве гарантии свободы имеет - в соответствии с консервативным утверждением частной собственности - сохранение "материального" неравенства. Перераспределение собственности с целью достижения экономического равенства означает не только ограничение свободы, но противоречит основному принципу справедливости.

Так как материальное равенство не согласуется с требованием свободы рыночных отношений, поддерживаемых консерваторами, то для них неприемлемо и перераспределение социального продукта. Последнее, согласно консерваторам, вообще не достигает своей цели, приводя к еще большему неравенству между людьми. Так, К.Джозеф и Дж.Сампшен упрекают поборников перераспределения доходов (и собственности), что они действуют, в действительности, "не в пользу бедных, а в пользу богатых и сильных"¹⁸.

Этот аргумент, типичный для консерваторов как Англии, так и Германии, используется при отклонении политических требований, связанных с развитием "социального государства". Тех, кто стремится к достижению еще большего равенства или еще большей демократизации общества, упрекают в том, что они следуют лишь своим собственным политическим амбициям, а не интересам большинства населения.

Другой аргумент, используемый консерваторами (Д.Спирмен, И. Жильмур, П.Уолкер) против требований равенства в материальном смысле, - это предостережение от растущей бюрократизации государства. Они полагают, что сознательное и целенаправленное осуществление "абстрактно мыслимого равенства" может быть проверено только с помощью непомерного увеличения бюрократического аппарата и уже поэтому должно быть отклонено.

¹⁸ *Josef K., Sumption J. Equality. L., 1979. P. 98.*

Итак, консерваторы проводят четкое различие между принимаемым им равенством перед богом и законом, с одной стороны, и материальным и социальным равенством, с другой. Но есть еще один аспект равенства, который довольно широко дискутируется в политической философии консерватизма, особенно в ее английском варианте. Это - вопрос о "равенстве возможностей". Как подчеркивает Л.Эллисон, "с неравенством можно согласиться лишь в том случае, если оно является результатом разного уровня личных усилий и заслуг, а не результатом равных возможностей"¹⁹.

Хотя консерваторы, в целом, отвергают "равенство возможностей" не столь решительно, как равенство в социальном или материальном смысле, они стремятся его сразу же ограничить, полагая, что оно может стать первым шагом на пути признания постулата о всеобщем равенстве. Так считает, к примеру, Г.Риппон. Р.Блейк и М.Берри подчеркивают, что "равенство возможностей" ни в коем случае не должно вести к "равенству вознаграждения". А.Мод отмечает "нереализуемость" "равенства возможностей": оно вообще не может быть создано "ни одной мыслимой системой образования".

Некоторые консерваторы выступают против "равенства возможностей" на том основании, что оно может быть достигнуто только путем "принуждения"²⁰. И Жильмур, к примеру, предостерегает, что "полное равенство возможностей может быть осуществлено, если только дети будут взяты от своих родителей и помещены в детские учреждения". Р.Бойсон ссылается на утверждение Токвиля, что можно иметь или равенство или равенство шансов, но не то и другое вместе. К.Паттен не упускает случая заметить, что в вопросах воспитания и образования речь может идти только о равном доступе к получению школьного образования, но не о равенстве самом по себе.

В целом же "равенство возможностей" можно рассматривать как наиболее приемлемую для английских консерваторов форму равенства. Причем они всегда настаивают на том, чтобы это равенство было строго ограниченным, затрагивая лишь сферу британской системы образования. Но даже в этом случае они подчеркивают, что "равенство возможностей" является приемлемым лишь постольку, "поскольку оно включает в себя возможность

¹⁹ Allison L. Right Principles. A Conservative Philosophy of Politics. Oxford, 1984. P. 80.

²⁰ Josef K., Sumption J. Op. cit. L., 1979. P. 28.

полного неравенства"²¹. Скепсис консерваторов по отношению к равенству вообще оказывает влияние и на его принятие (с теми или иными оговорками).

В политической философии консерватизма неравенство обосновывается в качестве "естественного" состояния человеческой общности. "Социологическая константа" оказывается всецело обусловленной "антропологической константой", то есть консервативным пониманием человека. И та, и другая свидетельствуют об одном - об "отсутствии" равенства и поэтому ориентированы на его отклонения.

Принцип равенства, по мнению консерваторов, должен быть отвергнут, прежде всего потому, что он противоречит естественным условиям, которые человек преднаходит на Земле. Природа - как она выглядит в консервативном представлении - в любом отношении отдаст предпочтение неравенству. А действовать вопреки природе - значит ставить под угрозу существование как ее самое, так и человека. Природа, как подчеркивает Э.Кюнелт-Леддин, "будучи вне человеческого вмешательства" является всем, чем угодно, только не "эгалитарной". Она, наоборот, характеризуется многообразием, "безграничной плюралистичностью форм". Это же многообразие должно присутствовать и в человеческой общности - совместной жизни людей. Любая ее форма должна соответствовать "естественному порядку".

"Красочный смешанный лес" - вот, согласно Р.Бойсону, единственно оправданная цель социальной организации, которая, отражая многообразие природы и космоса в целом, учитывает "различие человеческой природы". Различие между отдельными индивидами суть "различие характеров, способностей, степени инициативности, предприимчивости"²².

Консервативное подчеркивание принципа естественности является оборотной стороной отклонения "абстрактно-рационалистических" социальных проектов, имеющих своей целью переустройство "естественной" человеческой общности в духе равенства. Требование равенства представляет для консерваторов отход от "естественно" развивающегося человеческого общества в пользу реализации некоей "модели" (абстракции), то есть формирование социальной общности уже не на естественной, а на искусственной (идеологической) основе.

Осуществление равенства, по мнению Б.Паттерсона, является ни чем иным, как "социальной утопией" и, хотя бы поэтому,

²¹ *Eccleshall R. English Conservatism as Ideology // Political Studies. Oxford, 1977. N 25. P. 74.*

²² *Joseph K. et al. Freedom and Order. L., 1979. P. 18.*

заслуживает своего отвержения²³. В этом утверждении Б.Паттерсона выражается консервативный скепсис по отношению ко всем попыткам насильственного вмешательства в "естественный порядок". Р.Зампер "абстрактно-рационалистическим" проектам социального равенства противопоставляет "естественное" эволюционное развитие, которое "не знает" состояния равенства²⁴.

Принцип "естественности" позволяет консерваторам оправдывать и обосновать как генетическое, так и социальное различие и неравенство. Утверждая неравенство со ссылкой на "естественно развивающуюся природу", консерваторы претендуют на то, что их понимание социальной реальности является более адекватным, чем "социология" их политических противников (либералов, социалистов). Вместе с тем благодаря принципу "естественности" в поле зрения консерваторов оказывается момент стихийности (спонтанности) в развитии человеческого общества, который нельзя отрицать. Как нельзя отрицать и то, что он имеет известные преимущества - даже более того, неоспоримые преимущества - перед разного рода проектами переустройства общества (даже с благими намерениями), которые, как правило, оказываются крайне абстрактными и мало соответствующими социальной конкретике.

Позитивно полагаемому многообразию социальной "природы" консерваторы противопоставляют - в качестве негативного полюса - социальное равенство как форму уравнивания естественных различий между людьми. Последнее представляется им как цель или, по крайней мере, как фактический результат усилий по достижению все большего социального равенства, то есть как "продукт" "абстрактного планирования" развития общества, насильственно подавляющего естественное неравенство. Как подчеркивает Э.Кюнельт-Леддин, "механическое равенство" предполагает "систему внешних насильственных вмешательств"²⁵.

Всех тех, кто требует "больше равенства", Г.Рормозер упрекает в том, что они хотят создать "гомогенность мышления на основе утопической нормы"²⁶. Р.Кирк, М.Бестлер, А.Кунц, Р.Теплер утверждают, что социальное равенство, будучи формой

23 *Patterson B. The Charakter of Conservatism. L., 1973. P. 18.*

24 *Samper R. Die neuen Jakobiner. Der Anbruch der Radikalen. München, 1981. S. 171.*

25 *Kuehnelt-Leddihn E.von. Gleichheit oder Freiheit. Demokratie - ein babilonischer Turmbau? Tübingen, 1985. S. 14, 29.*

26 *Rohrmoser G. Zeitreichen. Bilanz einer Ära. Stuttgart, 1978. S. 121.*

уравнивания естественных различий, приводит к общему снижению социального (духовного, интеллектуального, материального и пр.) уровня.

В консервативной подмене социального равенства уравниванием естественных различий между людьми проявляется, по сути дела, фальсификация социальных устремлений их идеологических противников. В политической позиции последних консерваторам видится не "ревизия" социального неравенства, а отказ от "естественного неравенства". Поскольку же консерваторы рассматривают все возможные различия между индивидами как свойственные им "от рождения", постольку сами они совершают "уравнивание" естественного и социального, в котором упрекают своих противников. В связи с этим Г.Дубиль совершенно правильно указывает на момент "передергивания" в консервативной аргументации, ибо, начиная с Руссо, в требовании равенства делалось различие между "естественным неравенством" и "социальным неравенством"²⁷.

Принцип неравенства, по мнению консерваторов, должен господствовать - вслед за своим естественным образцом - в самом строе совместной жизни людей. Иначе говоря, общественно-политический "порядок" должен оптимально соответствовать "естественному порядку". Поэтому понятие общества никогда не формулируется консерваторами без того, чтобы они одновременно не имели в виду сохранение социальных различий. Общество становится для них невымыслимым как "сообщество равных". Соответственно, для консерватизма не имеет никакого значения вопрос о том, являются ли социальные различия устранимыми или нет. Для них важно само их наличие, которое свидетельствует о том, что общество в достаточной степени "стратифицировано".

Понятие социального неравенства координируется консерваторами с понятием социальной иерархии. "Градация и расчленение" является для консерваторов (Р.Теппера, Э.Францеля, Г.Крюгера, К.Сонтгеймера) мерой "естественного" социального многообразия и социального порядка (субординации). При этом консерваторы считают, что в настоящее время общественная иерархия остается такой же необходимой и реальной, как и в прошлом. В связи с этим они подвергают критике утверждение Г.Лумана, который считает, что политическая дифференциация

²⁷ *Dubiel H. Was ist Neokonservatismus? Frankfurt a.M., 1985. S. 70.*

уже не отражает общественное "расслоение", которое, фактически, уступило место социальной однородности"²⁸.

Английские консерваторы под общественной иерархией имеют в виду классовое расслоение. Они, как и немецкие консерваторы, высказывают сожаление по поводу исчезновения традиционных сословий и классов. В то же время нельзя не отметить, что в рамках английского консерватизма само понятие классов не испытало на себе такого сильного воздействия марксова понимания классовой структуры индустриального общества, как это имеет место в немецком консерватизме. Консервативное понятие "классовое общество" отражает многослойность общественного целого, которое представляет собой нечто большее, чем только "двуединство" собственников средств производства и немущих (пролетариев). Для консерваторов важно подчеркнуть социальную неоднородность: раз и навсегда установленную иерархию внутри общества.

Так, по мнению Д.Кларка, разделение на классы представляет собой "естественную общественную иерархию". Это же утверждает Т.Рэзон, который к тому же предостерегает от "практики классовых ограничений". П.Уотсхорн подчеркивает момент "постоянства" в классовой структуре, не ставя под сомнение необходимость "наследственного правящего класса". А.Мод полагает, что существующая классовая структура не нуждается в оценочных суждениях (хорошая или плохая); она важна сама по себе, как свидетельство социального "разнообразия".

Консервативное представление о естественном иерархическом строе общества (независимо от того, какая конкретная классовая структура имеется в виду) в любом случае включает в себя признание необходимости социальной "стратификации". Социальная иерархия, разделяющая общество на "верх" и "низ", согласно консерваторам, всегда исходит из существования элиты.

Консерватизм утверждает социальный элитаризм в той же степени, в какой он утверждает социальное неравенство. Для него понятие элиты не является негативным, как это характерно для поборников социального равенства. "На языке тех, для кого демократия является религиозным устремлением, - пишет Г.-К.Кальтенбруннер, - а равенство - высочайшей догматической ценностью, "элитарный" имеет, приблизительно, такое же негативное значение, какое когда-то имело определение "ординарный"²⁹.

²⁸ Luhmann N. Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München, 1981. S. 42.

²⁹ Kaltenbrunner G.-K. (Hg). Was anders werden muss: Stichworte für eine politische Initiative. Freiburg, 1982. S. 160.

Такая оценка элитарности является для консерваторов тем более неприемлемой, что они считают ее не соответствующей реальному общественному состоянию: "с давних пор в элите было меньше романтики, чем в хилиастической мечте об обществе без классов и без господства свободных и равных..."³⁰. П.Дюрренмат, к примеру, категорически заявляет, что "ни одна эпоха европейской истории не могла обойтись" без политической элиты. Такое консервативное видение истории может, действительно, объяснить "имманентную склонность" консерваторов к "стерестипу элиты".

Само понятие элиты в большей степени употребляется немецкими консерваторами, в то время как английские предпочитают писать о "правящем", или "управляющем классе". В то же время остается достаточно неопределенным, что же конкретно понимается под элитой, ввиду отсутствия соответствующей дефиниции. Консерваторы ограничиваются ее приблизительным описанием. Так, согласно Г.-К.Кальтенбруннеру, элита должна иметь нечто общее с "квалифицированным меньшинством", хотя и не быть классом; ей должны быть присущи "аристократические черты" (что однако не связано необходимо с привилегиями). Перечислив различные пути, по которым попадают в элиту, он делает вывод, что "чем дифференцированное общество, тем более оно, уже часто функционально, связано с элитой". Поэтому все "антиэлитарные идеологии" являются или "выражением социально-антропологического невежества", или выражением воли "контраристократии" с целью ослабления существующей элиты³¹.

Позиция Г.-К.Кальтенбруннера концентрирует в себе мнение многих консерваторов, избегающих давать общую дефиницию понятия элиты. Так же, как и он, они предостерегают от "контрэлиты", то есть от искусственного образования новых элит. Для них оправданны лишь те из них, которые "в ходе смены поколений" стали "органическим образованием". Возникшая таким путем элита более всего соответствует эволюционной исторической концепции, свойственной консервативному социально-политическому мировоззрению.

Остается открытым вопрос, каким образом консерваторам удастся разрешить противоречие между своим отказом от "новых элит" и своей констатацией "недостатка элит". С одной стороны, они сетуют на то, что к настоящему времени сохранились лишь "остатки элиты" и что место "подлинной элиты" занимают, в

³⁰ *Kaltenbrunner G.-K. (Hg). Was anders werden muss. S. 166.*

³¹ *Ibid. S. 162.*

лучшем случае, "выдающиеся личности". С другой стороны, они указывают на необходимость создания элиты, так как она якобы не возникает теперь "естественным" путем, и в то же время подчеркивают, что, в сущности, "любая попытка искусственного формирования элиты осуждена на провал".

Консерваторы, следовательно, стоят перед проблемой, как быть, если нет больше "естественно" возникшего элитарного слоя (сословия), выполняющего руководящие функции в обществе, и приходится соглашаться на признание элиты, которая для них является таковой лишь условно. В западном индустриальном обществе элитой становится, прежде всего, общественный слой, который обладает "властью или влиянием, чтобы непосредственным образом содействовать сохранению или изменению социальных структур"³².

Некоторые консерваторы под элитой понимают экспертов и специалистов самого различного рода³³. Другие же отказываются признать "власть и влияние" именно этой, новой "управленческой" элиты. В целом, отношение консерваторов к технократической элите свидетельствует об их "беспомощности", о неумении как-то приспособиться к исчезновению традиционных сословных ценностей, реформировав свои теоретические предпосылки.

Подводя итоги рассмотрению консервативного понимания свободы и равенства, можно сделать вывод, что понятия свободы и равенства (в их консервативной интерпретации) совершенно исключают друг друга. Либеральное утверждение о тождестве свободы и равенства консерваторы считают "опасным заблуждением". Принципу тождества они противопоставляют свое собственное понимание свободы, суть которого заключается в антиэгалитарности. По словам К.Мангейма, "в контрреволюционной оппозиции" подвергается критике не сама "свобода", а скрывающийся за ней "принцип Равенства"³⁴.

В данном случае консерваторы, без сомнения, испытывают на себе "давление" со стороны общественного мнения. Так как принцип тождества свободы и равенства приобрел в западном обществе многочисленных сторонников, они вынуждены противопоставить ему нечто в духе собственной идеологии. Для них это не составило особого труда, ибо они могли воспользоваться

³² Behrmann G.C. Elite // Handlexikon zur Politikwissenschaft. Bd. 1. Reinbek, 1973. S. 84.

³³ Greiffenhagen M. Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. S. 334.

³⁴ Mannheim K. Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens / Hg. von D. Kottler. Frankfurt a. M., 1984. S. 115.

аргументацией, исходя из консервативного мировоззрения в целом - философии природы, общества, человека.

Упрек Г.Гребинг, что консервативному тезису о превосходстве свободы, как социально-политической ценности, над равенством, недостает конкретной исторической очевидности, можно считать справедливым³⁵. Но нельзя не заметить, что этот тезис выдвигается на основе консервативных принципов, которые, по мнению консерваторов, не нуждаются в конкретных доказательствах. Для них достаточно указание на то, что свобода может иметь место лишь в том случае, если имеется "пространство" различия (между индивидами). Это значит, что суть свободы, как подчеркивает К.Маннгейм, заключается в возможности для каждого отдельного индивида "развертывать" свой собственный "закон роста", то есть развиваться "в соответствии со своим внутренним принципом"³⁶.

Против такого понимания свободы не могут возразить даже те, кто не придерживается консервативной позиции. Но в отличие от них консерваторы аргументируют свое понимание свободы (противоположное равенству), исходя из органического иерархического принципа мироустройства. В этой картине мира отдельные части целого, - в силу естественного, а точнее, божественного устройства, - тесно взаимосвязаны, зависят друг от друга. Любая "неисправность" в какой-либо части наносит ущерб всей системе в целом и, этим самым, жизненному состоянию любой отдельной части. Поэтому становятся неуместными всякие манипуляции с уравниванием отдельных частей.

В признании органического (иерархического) устройства мира и общества заложена основа того понимания свободы, которое противопоставляется консерваторами ее эгалитарному пониманию. Для консерваторов свобода означает полное "саморазвертывание" любого индивида, но взятого не обособленно, не в самостоятельном состоянии, а в рамках естественного иерархического общественного строя. В человеческой "общности", сформировавшейся естественно-иерархически, каждый индивид имеет свое, строго упорядоченное место, но это не ограничивает его свободы.

Иерархия не включает в себе, с точки зрения консерваторов, ничего негативного. Наоборот, она является оптимальным и единственно корректным устройством человеческого общежития. Естественное неравенство, если не мешать его развитию, дости-

³⁵ Grebing H. Op. cit. S. 214.

³⁶ Mannheim K. Konservatismus. S. 115.

гает "наилучшего упорядочивания всех частей" целого (общности) без того, чтобы сам человек вмешивался в этот процесс.

Всякое стремление к равенству, согласно консерваторам, угрожает свободе, ибо несет в себе зародыш тоталитарного государства. Опасность тоталитаризма (или бонапартизма) они видят не только в попытке установить полное равенство, но в любой интенции "создать совершенно неестественную степень равенства", ибо это возможно лишь путем принуждения³⁷. В связи с этим консерваторы предостерегают, что в эгалитарном обществе будет происходить постоянный рост государственного аппарата с его столь же постоянно расширяющейся "контрольной функцией" над всеми жизненными сферами человека³⁸.

Что же касается демократии, то последняя, по мнению консерваторов, никоим образом не зависит от того, является ли общество эгалитарным или нет. Консерваторы различают "свободную демократию" (которую они поддерживают) от "демократии, делающей всех равными" (которую они отвергают).

Необходимость сознательного и целенаправленного разделения свободы и равенства консерваторы связывают не только с демократией, но и с "социальным государством", столь популярным в западном обществе. Не разделяя утверждение И.Фетчера (одного из критиков консерватизма), что "свобода так же мало может существовать с (экстремальным) неравенством, как и (далеко идущее политическое) равенство с несвободой", консерваторы скептически относятся к "установлению равенства" в социальной сфере³⁹. Они опасаются, что вследствие проведения различных социально-ориентированных мероприятий, в обществе возникнет, фактически, состояние "несвободы"⁴⁰. Н.Джонсон полагает, что именно осуществление принципа равенства в рамках "государства благосостояния" вызвало британский экономический кризис 70-х годов⁴¹.

В качестве движущей силы стремления к равенству (в связи с социально-государственными мероприятиями) консерваторы

37 Joseph K., *Sumption J. Equality*. P. 98.

38 Rohrmoser G. *Zeitreichen. Bilanz einer Ära*. Stuttgart, 1978. S. 403.

39 Fetscher I. (Hg). *Neokonservative und "Neue Rechte". Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik*. München, 1983. S. 25.

40 Friedl G. *Konservative Sozialpolitik. Langfristige Perspektiven der sozialen Sicherung // Politische Studien*. München, 1975. Hf. 223. S.465.

41 Johnson N. *Die englische Krankheit*. München, 1977. S. 22.

рассматривают "зависть"⁴². Утверждая, что "зависть многих" есть "квази легитимационная основа" всей государственной деятельности с целью устранения социальных различий, консерваторы придают требованию равенства негативный и к тому же ценностно "уничижительный" характер.

Рассмотрение консервативного понимания свободы и равенства показывает, что, несмотря на все попытки обосновать собственное (в духе консервативных принципов) понимание свободы и отвергнуть постулат равенства в качестве негативного принципа, - современный консерватизм вынужден пойти на сближение с либеральной идеологией. Эта либерализация консервативных позиций особенно проявилось в обосновании экономической свободы, свободного рынка, ограничения вмешательства государства в экономическую (хозяйственную) жизнь общества.

Вместе с тем теоретическая эволюция либеральной идеологии и, прежде всего, ее практическая реализация сделали очевидной актуальность многих консервативных принципов, - кульминирующихся в требовании сохранения национальной "идентичности", исторической памяти и специфических культурных традиций народов, - ранее с порога отвергаемых как противоречащих самой идее тождества свободы и равенства. В современных условиях, когда исследователи приходят к выводу о крахе ("агонии") либерализма в его интенциях построить западное общество на принципах свободы и равенства, консерватизм переживает свое новое рождение.

Конечно, свобода и равенство еще продолжают выступать в качестве основополагающих ценностей западного общества, вступившего в стадию постиндустриализма. Но все-таки именно теперь в большей степени стал проявляться изначально заложенный в них отрицательный импульс. Свобода и равные права, вся сложная и разветвленная система их социально-политических гарантий - парламентаризм, конституционализм, разделение властей и т.д. - превращаются на деле в свою противоположность - в неравенство и несвободу.

Исторический опыт показал, что либеральные принципы и ценности (и, прежде всего, свобода человека и равенство прав), определившие собой саму спецификацию западной культуры, только в том случае приобретали жизненную устойчивость, когда они осуществлялись вопреки безудержным устремлениям к полному освобождению личности и полному эгалитаризму.

⁴² *Joseph K., Sumption J. Op. cit. P. 17.*

С момента своего возникновения либерализм имел рядом антипода (и противника), но, как теперь оказалось, и наследника (восприемника) - консерватизм. Парадокс современного развития заключается в том, что доведение до крайней точки либерального обоснования свободы и равенства, критика традиций и авторитарности, всей социальной и культурной "неоднородности", вплоть до их полного "искоренения" в обществе с исключительно гедонистическими потребительскими ценностями, - будет одновременно означать и "конец либерализма".

Как показали крупнейшие теоретики либеральной идеологии К.Дэуэсон и Й.Шумпетер, либерализм сохраняет свою действенность, пока он опирается на долиберальные общественные состояния. И в то же время он как бы "запрограммирован" на то, чтобы устранять именно эти, обуславливающие его, состояния общества.

В современную постлиберальную (или неоконсервативную) эпоху уже от консерватизма в решающей степени будет зависеть, уцелеет ли живой импульс индивидуальной свободы или же он будет полностью утрачен в процессе осуществления разного рода технократических и социально-утопических ("коллективистских") проектов. К тому же только в рамках ценностно-культурного консерватизма смогут получить свое позитивное разрешение те проблемы, которые в настоящее время все острее встают перед всеми нациями и народами - проблемы "щадящего" отношения к природе (с учетом интересов и потребностей будущих поколений), сохранения традиционных народных нравов и обычаев, способов поведения, самого стиля народной жизни.

ЧАСТЬ II ДИЛЕММЫ РОМАНТИЧЕСКОГО АНТИКАПИТАЛИЗМА

И.К.Пантин

ИДЕОЛОГИЯ БОЛЬШЕВИЗМА: ДОКТРИНА И РЕАЛЬНОСТЬ

Невыносимые страдания заставляют хвататься за всякое оружие, и для человека угнетенного всякая доктрина, помогающая ему сбросить иго, кажется истинной.

Ип.Тэн

Отнесение идеологии большевизма к направлению романтического антикапитализма может показаться, на первый взгляд, неожиданным, неправомерным: как известно, "теория" романтизма возникла в период восходящего развития европейского капитализма, а романтический антикапитализм XX в. в его "классическом" виде не занимался теми проблемами, которые оказались в центре внимания большевиков. Со своей стороны, большевизм - это не столько идейное, сколько политическое течение, опиравшееся на полувековой опыт марксизма и самостоятельного рабочего движения на Западе, и как политическое движение втянут в непосредственно практическую борьбу за решение насущных проблем страны, вынужден приспособливаться к наличным ситуациям, отказываться от решений "вчерашнего дня" во имя политического успеха "сегодня".

И все-таки автор утверждает: анализировать идеологию большевизма можно и должно в контексте романтического антикапитализма. Подобное утверждение основывается на том, что идеологии существуют не только в виде доктрин и концепций профессиональных мыслителей, стремящихся придать мировоззрению "научный" статус, но и как взгляды, определяющие

нормы практической деятельности людей; как элемент их духовного и нравственного склада. При всей связи "научного" и "практического" уровней идеологии, они могут расходиться, порой достаточно далеко, и даже - в пределе - противоречить друг другу. В чем тогда будет заключаться истинный смысл идеологии: в теоретической рационализации определенных взглядов или в создании действенного мировоззрения, на основе которого создается контакт между "простыми людьми" и интеллигенцией? Думается, прав был А.Граммши, когда утверждал, что с точки зрения идеологии, "масса людей, приведенная к единству и последовательному образу осмысления реальной действительности, - это "философский" факт, куда более значительный и "оригинальный", чем открытие (или заимствование - И.П.) каким-нибудь философским "гением" новой истины, остающейся достоянием узких групп интеллигенции"¹.

Одна из особенностей большевизма как раз и заключалась в том, что противоречие "научного" и "практического" уровней его идеологии разрешалось (если этим занимались) только на уровне идей узкого круга большевистской интеллигенции. Во всяком случае, в идеологии большевизма при его возникновении преобладал скорее момент социалистической доктрины, момент веры интеллигенции в обновление мира, чем реальное экономико-политическое содержание. Когда же события сделали пролетарски-крестьянскую революцию в России возможной, более того, необходимой, социалистическое "измерение" идеологии большевизма коренным образом меняет свою функцию: из предвосхищения на основе марксистской теории социалистического будущего России и мира оно превращается в совокупность идей, с помощью которых большевистская партия осознавала свои непосредственные политические интересы, обосновывала для себя и для масс чрезвычайные меры новой власти, обеспечивала идейную гегемонию пролетарских яacobинцев в плебейски-крестьянской революции.

В самом деле, "социализм" большевиков утверждал среди рабочих и крестьян России сознание исторического значения трудящихся масс как творцов истории, законности их борьбы против эксплуататоров, чувство общности интересов "пролетариев" во всем мире, апеллировал к исторической энергии и самостоятельности низших классов, поднявшихся против угнетателей. Прибавка "ленинизм" к термину марксизм появилась не случайно (хотя Ленин и отрицался от нее) - марксизм-ленинизм пре-

¹ *Граммши А.* Избр. произведения: В 3 т. Т. 3. М., 1959. С. 14.

вратился в ходе революции 1917 года в идеологию свержения старых порядков во имя власти "трудового народа". Социалистические фразы большевиков о "пролетарской демократии", "раскрепощении труда", "экспроприации экспроприаторов", "революционном праве" и т.п. на деле выражали романтические иллюзии поднявшегося на социальную революцию мелкобуржуазного народа, его естественное преувеличение значения последствий разрушения старого строя, его надежду на установление "справедливых" порядков и учреждений в результате революции.

Для всякой идеологии момент отождествления теории и практики является критическим актом: она либо доказывает свою реалистичность, свою способность служить идейным облачением интересов определенных социальных слоев, либо обнаруживает свою принципиальную несостоятельность. Концепция большевизма стала через многие промежуточные фазы, путем неожиданных и причудливых комбинаций идей, идеологией, соответствующей требованиям сложного исторического периода. Но осталась ли она благодаря такому способу утверждения социалистической идеологией? Ответ напрашивается сам собой: нет. Как в ходе русской революции 1917 года, так и в особенности после нее развитие большевизма в практическом и теоретическом направлениях привело к неожиданным результатам: из теории и программы социалистической партии левого толка получилась идеология, "социалистическими" аргументами обосновывавшая тоталитарную власть узкого слоя сначала функционеров, а затем партийного аппарата во главе с генсеком. Социализм остался в идеологии КПСС, более того, стал центральным пунктом этой идеологии. Но теперь он уже не выражал самостоятельных интересов определенных классов, а стал догмой, с помощью которой уничтожалось все новое и профессиональное в общественной мысли. Романтик превратился в инквизитора.

В настоящей статье автор ставит перед собой задачу проанализировать реальный исторический смысл идеологии большевизма. Для обществоведения, особенно марксистского, эта проблема достаточно традиционна. Однако есть обстоятельства, придающие ей в наши дни особую актуальность и наполняющие новым смыслом то, что определяется как предмет (или объект) познания. Среди причин одной из первых назовем изменение, если можно так выразиться, "познавательной призмы", что заставляет по-новому сформулировать и сам предмет анализа. Дело заключается не только и не столько в расширении источниковедческой базы, хотя без него невозможно было бы более глубокое проникновение в природу этого исторического явления. Главное в изме-

нении предмета состоит в подключении к пониманию исторического смысла идеологии большевизма трагического опыта и уроков постоктябрьского развития КПСС и страны в целом, событий 80-90-х годов XX в.

Второй причиной является кризис идеи социализма в конце XX века. Сегодня, как никогда раньше, становится понятно, что антикапитализм не может исчерпать содержания освободительного движения. В эпоху НТР и глобального кризиса человеческой цивилизации идеологии социализма придется найти себе новую "нишу" - политическую, социальную. Какова она будет в итоге, сейчас сказать трудно. Одно только можно отметить: социализм займет свое место *наряду* с другими движениями, а не *взамен* их.

Раньше советские обществоведы (включая и автора этой статьи) решали достаточно ограниченную задачу: утверждали либо - в лице диссидентов - подвергали сомнению правильность доктрин и идеологии большевизма, сравнивали политику большевиков в 1917 г., с одной стороны, и, скажем, кадетов, эсеров, меньшевиков - с другой. Теперь же вопрос встал об оценке идеологии и тактики большевиков с точки зрения исторических судеб и положения масс народа, которые шли - одни добровольно, другие принудительно - за КПСС или родственными ее основным установкам идеологиями ("власть трудящихся", "социальное равенство", "могучая держава" и т.п.). Другими словами, вопрос об историческом смысле доктрины большевизма переносится сегодня на более высокую ступень.

Новая постановка вопроса приводит к иному подходу к рассмотрению природы идеологии большевизма. Эту систему идей нельзя уже больше оценивать только в терминах противопоставления теории социализма ее "извращению", реального - иллюзорному, научного - утопическому. Нельзя, - потому что из крайне левого идейно-политического направления в европейской социал-демократии идеология большевизма (в ленинской или сталинской версии - все равно) превратилась в практику "реального социализма", направляла и обосновывала на протяжении семидесяти лет политику огромного государства, соавтора нового мироустройства на планете.

Это изменение угла зрения на идеологию большевизма, связанное с включением в предмет анализа исторических результатов коммунистического правления, ставит перед исследователем ряд нетривиальных задач.

Задача первая. Основателем большевизма как идеологии и как способа политического действия был ортодоксальный марксист В.И.Ульянов-Ленин. Учение Маркса было альфой и омегой

политического мирозерцания родоначальника большевизма. Да и само большевистское течение в российской социал-демократии сформировалось как последовательно революционное в противовес оппортунистическому - истолкование марксизма применительно к условиям России-страны "среднеслабого" (Ленин) развития капитализма. Мы уже не горорим о том, что ближайшие соратники Ленина по Октябрю 1917 г. Л.Троцкий, Л.Каменев, Г.Зиновьев, Н.Луначарский, И.Сталин, Н.Бухарин и др. осознавали исторические задачи революции - и как события, и как эпохи - исключительно в терминах и логике марксизма. А между тем событие, к которому они готовились (и которое готовили) - пролетарская революция в России - оказалась отрицанием всех канонов "классического" марксизма, особенно в той части, которая относилась к переходу России от капитализма к социализму. Более того, идеей нэпа Ленин фактически вступал в открытый спор с классическим, "универсальным" Марксом. Классический же марксизм (социализм), оставаясь таковым, терял точку своего приложения к новой России - какой она стала в годы нэпа и какой ей предстояло еще стать.

Представляется, что из сказанного вытекает, по крайней мере, одно заключение - невозможность однозначно соотносить идеи Ленина, идеологию большевизма с "классическим" марксизмом. В этой связи вспомним, что на переломе XIX и XX веков относительно единая идеология марксизма раздваивается: один поток, связываемый прежде всего с именем Э.Бернштейна, прокладывает в итоге дорогу немарксистскому реформизму и постепенности в рабочем движении, другой - воплощается в революционной идеологии и практике большевизма. Конечно, Бернштейн и Ленин - это два крайних полюса единого направления: средоточие между ними образуют десятки оттенков марксизма - К.Каутского, П.Лафарга, А.Бebelя, Ж.Сореля, Г.В.Плеханова, Ю.Мартова и др.

Бернштейн и Ленин. Оба, вне сомнения, являются марксистами, оба ревизуют учение Маркса, чтобы двигаться вперед, оба конкретизируют марксизм применительно к наличному состоянию своих регионов и перспективам рабочего движения (один - на Западе, другой - в России), оба идут вперед по сравнению с Марксом и... оказываются не в состоянии сохранить всеобъемлющий характер его учения. Концепция первого отбрасывается в сторону событиями первой мировой войны, доктрина второго как будто бы подтверждается рожденной из войны Октябрьской революцией, но только для того, чтобы сразу же после его смерти проторить дорогу Сталину и его окружению и стать моментом

идеологического обоснования коммунистического тоталитаризма.

Сама по себе судьба марксизма как социальной доктрины не уникальна: действительность вовсе не обязана исполнять прогнозы ученого, даже в том случае, если он опирается на предшествующую интеллектуальную традицию. Вне сомнения, марксизм представлял собой в конце XIX века одно из крупнейших достижений социальной мысли, но где же лежит необходимость того, чтобы история разыгрывала придуманную гением "научную" программу? Как отмечал еще А.И.Герцен: "жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума"².

Конечно, учение Маркса преодолело целый ряд заблуждений человеческой мысли, поэтому не случайно оно стало моментом движения мировой общественной и философской мысли. Имя Маркса стоит в ряду величайших умов человечества. Но исполнение предвосхищений марксистского социализма (как и всякой доктрины социального прогресса) представляет собой нечто более сложное - неожиданное сочетание отвлеченного учения с попытками решения проблем, вызревших в данном обществе, характерных для него. Как говорил тот же Герцен: "Жизнь осуществляет только ту сторону мысли, которая находит себе почву, да и почва при этом не остается страдательным носителем, а дает свои соки, вносит свои элементы"³. Вот почему исторический результат, возникающий в ходе разрешения данных исторических противоречий, в каких бы идеологических формах он не осознавался действительными участниками борьбы, входит в жизнь совсем не так, как его ожидала та или другая сторона, как он идеально представлялся действующим лицам жизненной драмы. Да и результат этот иной, сплошь и рядом чуждый всем сторонам, потому что представляет собой равнодействующую миллионов волей, одушевленных воспоминаниями и надеждами, предрассудками и знаниями.

Из сказанного совсем не следует, что социальное учение, скажем, учение марксизма, не имеет никакого значения. Нет, сказанное выше означает лишь стремление отклонить претензию любой общественной доктрины на то, что ее постулаты якобы непосредственно осуществляются, претворяются в жизнь благодаря "научности", правильности, опоры на прошлую интеллектуальную традицию, прогностической силе учения и т.п. Теория способна

² Герцен А.И. Избр. филос. соч. М., 1946. Т. 2. С. 87.

³ Там же.

направлять действия, помогать осознать их последствия, по осуществляется в жизни лишь то, что назрело, готово к осуществлению. Что же касается связи теории с практикой, историей, то через интеллигенцию, через политические партии, ведущие за собой ту или иную часть народа, социалистическая доктрина способна влиять на совершающиеся события - ориентировать, указывать, помогать, осознать, мысленно связывать разрозненные и разнородные события, что особенно важно в критические эпохи.

Возвращаясь к большевизму, хотелось бы подчеркнуть в данной связи лишь одно: действительный исторический смысл ленинского учения, а также доктрины большевизма следует искать не в том, что они якобы "воплощали" социалистические идеалы в жизнь, и которые, к сожалению, не удалось осуществить в силу культурной и экономической отсталости страны, разгрома Сталиным ленинской партии и т.д. С той точки зрения, которой придерживается автор статьи, вопрос должен ставиться иначе: насколько и в какой форме благодаря марксизму, Ленину и большевикам удалось выявить - теоретически, политически-коренные потребности общественной жизни России начала XX века, подняться до осознания необходимости перерешения задач пореформенной эпохи в новых исторических условиях.

Меняется и предмет анализа, который, в конечном счете, можно было бы сформулировать так: выяснив, учтя, сведя воедино все то, что исторически особая действительность внесла в действие "общесоциологических законов", оценить идеологию большевизма не с позиций дихотомии "капитализм - социализм", а под углом зрения проблем и альтернатив "догоняющего" развития России - "вестернизации", проводимой "неевропейскими" средствами и путями.

С этой точки зрения большевизм, несмотря на все свое своеобразие и неповторимость, находит себе исторический аналог в реформах Петра I, варварскими средствами пытавшегося искоренить варварство на Руси, а если ближе, то в революционной деятельности французских якобинцев с их террором, до основания разрушившим феодальную Францию, а не в прагматической политике социал-демократических партий Франции и Германии конца XIX - начала XX веков.

Задача вторая. Взгляд, согласно которому большевики являлись "якобинцами XX века", укореняется в последние годы в нашей литературе. Соответственно, история большевизма правомерно связывается с движением и ступенями развития самого "низшего класса", вступающего в блок с другими, негосподству-

ющими классами и слоями народа, сознательно продолжающего всемирную и свою, отечественную революционно-демократическую традицию, опирающегося на пример, опыт, поддержку социалистических партий, рабочего движения более развитых стран. Но если большевизм был направлением и партией революционно-демократического типа и продолжал традиции якобинства в России, то почему большевики, вслед за своими предшественниками, на первый план выдвигали антикапиталистическую, а не "просто" демократическую ориентацию? Какой смысл (гносеологический, политический) имеет социалистическая "прибавка" к демократизму и с чем она связана генетически, исторически? Наконец, могли ли социальные преобразования в России, призванные устранить устаревшие полукрепостнические и традиционные порядки, остаться в буржуазно-демократических рамках, выступать мерой буржуазной, а не антикапиталистической? Думается, что сформулировав проблему демократизма в России таким образом, мы продвинемся к правильному ответу относительно исторического смысла большевизма.

Прежде всего, значительная часть традиционных и полукрепостнических отношений в России пореформенное капиталистическое развитие не просто не успело устранить, а консервировало или в отдельных случаях даже создавало "от себя". Русская крестьянская община, отработочное помещичье хозяйство, традиционные экономические уклады и уклады жизни, азиатский политический строй, гражданская неразвитость основной массы населения - все это и многое другое российский капитализм не просто не успел разрушить, он сформировался, вернее был пересажен на это основание, с трудом проникая вглубь и наполняя сделанные проломы буржуазным содержанием. Во всяком случае парадокс российского общества в том и состоял, что его эволюция по законам капитализма была не тождественна развитию в нем только капиталистического уклада, как это было в прошлом в Западной Европе. Продуктом капиталистической эволюции стала здесь более сложная и пестрая укладная структура.

К концу XIX-началу XX в. в России были представлены все ступени социального развития, начиная от первобытной общины и кончая новейшей крупной промышленностью и финансовой верхушкой. В этих условиях демократическая борьба, призванная создать условия для развития подлинной цивилизации, не могла ограничиться ломкой феодальных отношений, а приняла антикапиталистическую направленность. Причем объективным содержанием этой борьбы, выпавшим в исторический "осадок",

было не только и не столько разрешение конфликта между трудом и капиталом, составляющего главное противоречие собственно капиталистического уклада, сколько борьба социальных низов - тоже антикапиталистическая! - за свержение царской монархии, за уничтожение крупного землевладения (частью капиталистического, частью полукрепостнического) и переход земли в руки крестьян, за слом всех сословных перегородок, разделявших общество на "белую" и "черную" кость, за обновление национально-государственного устройства России и т.д., и т.п.

Другими словами, революционно-демократическая борьба масс неизбежно заходила далее возможного, неизбежно окрашивалась в антикапиталистические цвета. Буржуазные по своему экономическому и историческому содержанию преобразования перестали быть "буржуазными мерами": они превратились в историческую "миссию" социальных низов города и деревни, крестьянских масс, возглавляемых большевиками - этот факт и отразил распространение идеологии большевизма в массах в ходе революции. Кризис капитализма в России, явным образом обнаруживавшийся еще до 1917 г., состоял не в том, что он исчерпал ресурсы своего развития - напротив, он быстро рос в эти годы. Его трагедия в начале XX века заключалась в другом - в невозможности с помощью такого роста преодолеть (смягчить) старые и новые социальные антагонизмы.

Задачи, стоявшие перед страной в начале XX века, являлись более или менее первичными с точки зрения всемирного буржуазного развития, но ново, оригинально, непривычно было их сочетание, "вхождение" друг в друга самых разных по происхождению конфликтов. Поэтому и средства для решения этих первичных задач не могли быть традиционными, а тем более элементарными. Большевики в числе прочего потому и стали "якобинцами XX века", что они сумели встать во главе массовой некапиталистической и антикапиталистической борьбы, не побоялись в борьбе со старьем пойти до конца: навязав гегемонию пролетарски-плебейских элементов города и деревни остальным социальным слоям, они буквально заставили аморфную крестьянскую массу подняться до уровня настоящей социальной войны с помещиками и буржуазией.

Предвидение Маркса "эпохи 1848 г." сбылось в России: "крестьянский хор" не дал превратить "соло пролетариата" в его лебединую песню. В итоге жесточайшей гражданской войны, террора, большевики удержались у власти и получили возможность проводить в жизнь свои социалистические проекты. И что же? Перво-наперво они были вынуждены - под угрозой крестьянской

Вандей - отказаться от планов непосредственного перехода к социализму. Нэп был концом старых романтических воззрений большевиков на социализм, концом старых подходов к нему. Из прежней социалистической доктрины исторически реальным, "продуктивным" элементом оказалась, прежде всего, идея диктатуры пролетариата - власти победившей большевистской партии ("авангарда пролетариата"), не ограниченной никакими законами и установлениями. Тщетно Ленин уверял, что диктатура пролетариата не исчерпывается насилием, что главное в ней - ее созидательные функции, в реальную общественную жизнь России новая власть входила все равно преимущественно насилием, принуждением. Иначе "социализм", опирающийся на культурно неразвитый, не прошедший буржуазной выучки рабочий класс, не мог стать мотором общественных перемен.

Было бы неверно утверждать, что Ленин и большевики "извратили" марксизм, создав с его помощью свою собственную идеологию, хотя моменты ревизии и, особенно, вульгаризации марксизма, несомненно, присутствовали. Как ни странно, не отступление от Маркса, а формальная верность ему, его учению составляют специфическое отличие большевизма в ряду других социалистических направлений, которые вели свою родословную от Маркса. Другое дело, какие элементы марксова учения привлекали Ленина как основателя большевизма. Проблема преодоления отчуждения человека? Гармонизация социальных отношений? Восстановление единства природы и общества? Нет, идеи классовой борьбы, пролетарской революции, свержения старых властей. Ленину не надо было идти в основном пункте против Маркса, потому что пролетарско-плебейская революция, за приближение которой он ратовал, являлась отправной точкой зрения "марксизма 1848 г." И не случайно опыт революции 1848-1849 гг. на протяжении всего дооктябрьского периода находится в центре внимания Ленина.

Правда, сами Маркс и Энгельс уже в 1850 г. наталкиваются на пределы пролетарско-якобинской точки зрения на социалистическую революцию. Они начинают осознавать, что пролетариат, если власть падает к его ногам преждевременно, сталкивается с необходимостью решения "чужих" (непролетарских) задач, а значит, наткнется на тупики и противоречия. Горизонт "марксизма 1848 г." Энгельс начинает преодолевать в последние годы своей жизни (ср. "Предисловие к "Классовой борьбе во Франции"), еще дальше в этом направлении идет Э.Бернштейн, существенно меняющий старую точку зрения на социализм. Однако размышления позднего Энгельса, а уж тем более марксизм

берпштейнианского толка, для Ленина в лучшем случае не существовали, в худшем - представляли отход от учения основоположников. Незадолго до смерти он, правда, делает шаг навстречу реформистскому социализму, начинает осознавать нэп как перемену всей прежней точки зрения на социализм, но было уже поздно: созданная им большевистская партия не поняла и не приняла его запоздавших прозрений.

В этом пункте уместно сформулировать третью задачу, касающуюся исторического смысла идеологии большевизма. Мы бы обозначили так: случайно или нет марксизм, претендовавший на преодоление бланкизма, якобинизма, стал в России источником якобинской идеологии? Имелось ли внутри марксизма надежное противоядие против бланкизма и якобинизма?

Начнем с того, что для самих Маркса и Энгельса вопрос о размежевании их пролетарского социализма с бланкизмом и якобинизмом был достаточно сложен. С одной стороны, они входят в революцию 1848-1849 гг., не преодолев обаяния французской революционной традиции, якобинцев в первую очередь, чьи методы борьбы и политика отражали, по мысли Маркса и Энгельса, интересы предпролетариата. И не случайно диктатуру парижского пролетариата в 1848 г. Маркс связывал с именем О.Бланки. С другой стороны, опыт революции убеждает Маркса и Энгельса, что при известных условиях пролетарская партия способна получить кратковременный перевес над всеми остальными элементами, участвующими в революции, и даже завладеть властью. Но к чему, по Энгельсу, приведет эта "вынужденная необходимость обладать властью в то время, когда движение еще недостаточно созрело для господства представляемого им класса и для проведения мер, обеспечивающих это господство"⁴? К типу. "Он ("вождь крайней партии" - И.П.) должен в интересах своего движения отстаивать интересы чуждого ему класса и отделяться от своего класса фразами, обещаниями и уверениями в том, что интересы другого класса являются его собственными, - писал Энгельс. - Кто раз попал в это ложное положение, тот погиб безвозвратно"⁵.

Вопрос этот так и остался без ответа в марксизме. Поражение пролетариата во Франции, а затем и всей революции в Европе, надолго отодвинуло его в сторону. Однако история почти буквально воспроизвела эту историческую ситуацию после победы большевиков в гражданской войне. "Вынужденная необхо-

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 422-423.

⁵ Там же. С. 423.

димось обладать властью" в то время, когда страна не созрела для социалистических преобразований, заставила Ленина и большевиков обратиться к нэпу, то есть к проведению политики в интересах чуждых пролетариату классов - крестьянства, мелкой буржуазии. Могла бы эта политика быть успешной? Категорически ответить на этот вопрос трудно: в России она наткнулась на неразрешимые внутренние противоречия и была заменена военно-коммунистическими методами управления и хозяйствования. В Китае после "культурной революции" переход к нэпу стал неизбежен и дал благотворные в экономическом отношении результаты. Но при всем при том и в России, и в Китае старая марксистская точка зрения на социализм потерпела поражение и, в общем, сошла на нет. И там, и там якобинизм, поддержанный вооруженной рукой "низших классов", проторил дорогу - вопреки всем трудностям и препятствиям - "догоняющему" развитию в форме деспотизма, опиравшегося на азиатские традиции народов России и Китая.

Социализм уничтожил демократию и породил деспотизм! Одним это кажется невероятным, парадоксальным, опрокидывающим все привычные представления об историческом прогрессе. Другие без обиняков заявляют: иначе быть не могло, так как марксизм с его "научным социализмом" является насквозь тоталитарным учением, своего рода теоретической пропедевтикой тоталитаризма. Главный порок и первого рода подхода и второго заключается, на наш взгляд, в том, что доктрина марксизма рассматривается сама по себе, вне конкретных социально-исторических условий, к которым она применяется, вне реальной истории страны, чье будущее определяют "марксистские" партии и силы. Не забудем, что прогресс, осуществляемый сверху, административно, не опирающийся на самостоятельность масс в таких странах как Россия и Китай, на протяжении веков являлся одной из действенных сторон, форм его осуществления. Как и в прошлом, радикальные изменения (какого характера - вопрос другой) в этих странах, были осуществлены не на основании согласия или сознательного сотрудничества народа, а по инициативе деспотического государства, теперь уже не просто угнетательского, но и "социального", осуществляющего меры для ускорения социально-экономического развития.

В этой связи ошибочно - если не больше - представлять демократическую альтернативу прошлой, командно-административной системе в нашей стране только как воздержание от принуждения, как опору на инициативу общества и народа. Это неверно, опасно вдвойне. Во-первых, потому, что никогда нельзя и,

особенно, в такой стране, как Россия, ставить знак равенства между "народным" и демократическим; между ними "зазоры", зияющие несовпадения, заполнить которые в состоянии только опыт и историческое развитие. Во-вторых, подлинная проблема создания нового, дееспособного государства в нашей стране заключается в том, чтобы умело сочетать административно-директивные формы осуществления общественных функций с максимально возможным использованием сил гражданского общества там, где это гражданское общество сформировалось.

И последняя задача: можно ли выразить феномен большевизма - шире - романтического антикапитализма в терминах прогресса, или, наоборот, только в терминах регресса. Думается, что однозначный ответ здесь невозможен. Романтический антикапитализм, каковым на практике, в политике оказался большевизм, не поддается, на наш взгляд, однозначной оценке. С одной стороны - большевизм был симптомом глубокой народной революции, происходившей в России в начале XX века, то есть в новых исторических условиях, при новой "раскладке" социально-политических сил. С другой - партия, руководившаяся этой идеологией, сумела придать этой народной, крестьянской по существу, революции надлежащий размах, обеспечить политическое руководство со стороны пролетарско-плебейских элементов города. В этом смысле идеология якобинского социализма большевиков была явлением исторически прогрессивным: она поднимала к сознательной политической жизни формировавшийся в России рабочий класс, преодолевала в нем противоречивые настроения, развивала его революционно-демократическое сознание.

Но вся трудность адекватной оценки большевизма заключается в другом - в том, что социалистический ингредиент его идеологии был избыточен, не опирался на реальную экономическую, социальную и культурную основу, не соответствовал характеру предстоящего социального переворота, исторически возможному, достижимому в условиях отсталой России. "Социализм" большевиков был, другими словами, романтическим, то есть он скрывал и от них самих, от рабочих России, и от мира ограниченное содержание предстоящей борьбы тем, что преувеличивал, идеализировал - в духе проблем борьбы европейского пролетариата - возможные результаты победы социальных низов во главе с рабочим классом России. Мы уже не говорим о том, что социалистическая доминанта идеологии большевизма как бы заранее обосновывала правомерность гигантского забега революции вперед, выдавала индульгенцию и продрозверстке, и красному

террору, и политике военного коммунизма, короче всему, что было связано со "штурмом неба", используя крылатое выражение Маркса.

Таким образом, учение Маркса в условиях России выполнило двоякого рода миссию: оно просвещало пролетарски-плебейскую демократию относительно глубины предстоящего социального переворота в России, относительно неизбежности самой беспощадной, доходящей до гражданской войны, борьбы классов, и, одновременно, закрывало дорогу к научно-объективному анализу пределов возможного и - главное - допустимого в революции, затрудняло, если вообще не исключало, трезвую оценку прогрессивных исторических потенций капитализма, его способности, несмотря на все противоречия и конфликты, двигать общество и экономику вперед.

В этом смысле большевизм повторял типичную ошибку всех романтиков, когда отталкиваясь от противоречий капитализма (особенно на его империалистической стадии), делают заключение о тотальной реакционности буржуазного способа производства. За антагонистическим, полным кризисом и антагонизмом характером развития буржуазного общества большевики просмотрели присущее капитализму стремление к неуправляемому движению вперед, невозможность остановиться, воспроизводить хозяйственные процессы в прежних неизменных размерах. Видя лишь противоречия буржуазного прогресса, большевики упускали из виду факт втягивания в круговорот общественной жизни все большей и большей массы населения, "встряхивания" их, принуждения их самих к тому, чтобы "делать свое счастье". Наконец, только романтик большевистского толка мог надеяться, что огосударствление всего и вся, превращающее трудящихся в наемников государства, способно продвинуть общество вперед, к социализму, создать условия для беспрепятственного развития общества.

Не забудем, к тому же, что в отличие от других форм романтического антикапитализма фантастические планы большевиков не остались только на бумаге: они железом и кровью проводились в жизнь, разрушая сложившиеся связи, коверкая судьбы миллионов, разрывая живую ткань общества. Как социалисты большевики потерпели полный крах, их романтический антикапитализм не спасли ни "классовое насилие", ни "диктатура пролетариата", ни "чрезвычайные комиссии" и т.п. Однако, "по дороге" они дотла уничтожили старую, сословную Россию "барина" и "мужика", Россию "белой" и "черной" кости, вызвали с помощью индустриализации и коллективизации громадный "выброс" де-

ревни в город - в промышленность, культуру, науку, здравоохранение, создали невиданную военную сверхдержаву. Социализм не осуществился в России, да и не мог осуществиться - слишком отличались условия громадной страны, начинавшей на грани XIX-XX веков втягиваться в общее историческое движение, от тех, которые предполагались существующими в теории социализма Маркса, слишком не похож был менталитет россиян на менталитет западноевропейских народов, чье историческое развитие породило марксов социализм. Но десятилетия развития в условиях тоталитарного режима не были просто историческим провалом, своеобразной "черной дырой". Пусть зигзагом, с громадными издержками и потерями, но страна вышла, теперь уже на новом витке истории, к поиску способов включения в мировое развитие. Каким образом и на каких условиях это произойдет, покажет время. Возможно, в ходе интеграции страны вновь наберет силу антикапиталистическая тенденция. Но будем надеяться, что приобретенный опыт избавит ее от романтизма и утопизма, столь дорого обошедшихся нашему отечеству.

МИФ О ПОСТРОЕНИИ СОЦИАЛИЗМА В ОДНОЙ СТРАНЕ

Тотальное неприятие большевиками мира капитала породило целый ряд социальных мифов. Одним из таких мифов, можно сказать основополагающим, был миф о возможности построения социализма в одной, отдельно взятой стране. Советское руководство, противопоставив себя всему остальному миру, исходило из того, что страна будет развиваться по своим специфическим, несвойственным остальному миру законам. Огромная, относительно слабо развитая страна под руководством большевиков, провозгласивших лозунг "построения социализма в одной стране", искусственно поставила себя в изоляцию от всего остального мира и в этих условиях стремилась в исторически кратчайшие сроки модернизировать свою экономику и создать могучее государство, сверхдержаву.

К какой бы из актуальных проблем, с которыми столкнулась наша страна в 80-х годах, мы не обратились, все они уходят своими корнями в концепцию построения социализма в одной стране. Это и возвращение страны в мировую экономику, и участие в мировом разделении труда, в международных экономических программах, и создание рыночной экономики. Именно в процессе реализации концепции построения социализма в одной стране была свернута политика нэпа и кооперации, то есть зачатки рыночной экономики, насаждена административно-бюрократическая система управления экономикой. Политика изоляции, искусственного железного занавеса для граждан также вытекает из теории социализма в одной стране, представлявшей СССР как осажденный империалистами лагерь. Это же касается и бесчисленных экологических проблем, в избытке накопившихся в нашей стране, именно из-за попыток достижения мифической цели - построения социализма в отдельной стране - имело место особо варварское отношение к природе. Ставя себе недостижимые, мифические задачи, да еще в определенные сжатые сроки, большевики насильствовали не только людей, но и природу. Человек и природа выступали лишь средством для достижения "рая" на земле - социализма в одной стране.

Сегодня мы стоим перед необходимостью демифологизировать эту теорию и устранить на практике последствия претворения этой концепции в жизнь. Без полного отказа от этой концепции, разрыва с мифологическим сознанием и соответствующим восприятием социализма, без перехода к научному и беспристрастному исследованию современных проблем, смены парадигм, не возникнут возможности выхода из кризиса.

Концепция "социализма в одной стране" есть политический миф, созданный частью большевиков во главе со Сталиным в ходе внутривластной борьбы за власть. Весь процесс "строительства социализма" в отдельной стране был мифологизирован. Утопически-коммунистические стремления российского пролетариата были той питательной почвой, на которой выросла эта теория, - теория, обещавшая скорое и возможное достижение цели - социализма. Главный миф - социализм в одной стране - возвышался над целым комплексом других мифов: непогрешимости партии, о наличии народовластия, о социалистической собственности и др.

Данная концепция тесно связана с пониманием социализма как особого общественного строя, пониманием, которое возникло и получило широкое распространение в руководстве большевистской партии, особенно после смерти Ленина. Возникновение этой концепции датируется 1925-1926 гг., когда наметился определенный теоретический кризис в большевистской партии, возникший в это время - время разгара изпа, стабилизации капитализма на Западе и спада революционной волны, время обострения борьбы вождей за лидерство в партии и стране.

С середины 20-х гг. происходит сужение задач построения нового общества до уровня нескольких приоритетных направлений, вытекающих из особенностей развития страны и обострения международной обстановки. На первый план выступает проблема выживаемости, которая подменяет само понятие социализма. Отсюда неверно была оценена сущность переходного периода, объявлены социалистическими многие формы, которые в действительности социалистическими не являлись.

Общезвестно, что наступление социализма, по Марксу и Энгельсу, обусловлено самим развитием капитализма. В этом процессе они выделяли как бы две стороны. Одна - это развитие самого капиталистического способа производства, другая - рост и значение пролетарского движения. В связи с анализом капиталистического способа производства классики постоянно подчеркивали объективный характер наступления социализма, показывали, что происходит процесс создания мирового рынка, втяги-

вания всего мира в экономическое взаимодействие. Социализм, считали Маркс и Энгельс, органически вырастает из предшествующего исторического развития, порождается условиями капиталистического производства и переход к нему является длительным историческим процессом. Начало этому процессу может положить лишь политическая революция, которая возможна только в капиталистически развитых странах, но не в отдельной из них, а сразу в группе таких стран. Освобождение пролетариата может быть только международным делом, считали Маркс и Энгельс.

Поскольку же капиталистическое развитие ломает всякие преграды для прогресса производительных сил, и все больше народов включается в мировое сообщество и образует единое целое, превращая капитализм в интернациональное явление, то, естественно, и переход к социализму носит интернациональный характер, выходит за пределы одной страны.

Но, говоря о пролетарском движении, о пролетариате Маркс и Энгельс наделили его чисто мессианской ролью освободителя человечества от несвободы, от отчужденных форм сознания. Столь гуманистическая вера в обезчеловеченный капитализмом пролетариат вписывалась в общегуманистические традиции философии Нового Времени, была подготовлена "особым типом рационально-интеллектуальной парадоксии", идущей от философии религии Гегеля к младогегельянцам и Фейербаху¹. Конечно, позже под влиянием революции 1848 г., событий 1870-1880 гг. взгляды Маркса менялись, и на смену романтическому мессианству пришел более трезвый экономический и социальный анализ. Но это мессианское отношение к пролетариату, вера в его особую историческую роль сохранилась в марксизме вплоть до наших дней. Сегодня более чем когда-либо ясно, что рабочий класс, как и любой другой класс, - явление историческое, то есть развивающееся и затем исчезающее, что пролетариат не наделен некой особой исторической миссией, и социализм не может быть монополией какого-то одного класса.

Как бы мы ни трактовали марксово наследие, несомненно одно, что социализм в нем представлялся как результат победы пролетариата развитых стран, произошедшей более или менее одновременно, как естественно-исторический процесс, при котором насильственные акты по захвату политической власти приводят только к распространению всеобщей нужды и бедности.

¹ Соловьев Э.Ю. Умер ли марксизм? Материалы дискуссии // *Вопр. философии*. 1990. N 10. С. 27-28, 31.

Поздний Энгельс, улавливая новые тенденции *исторического* развития, называет пролетарскую революцию "переворотом", "путчем", он связывает будущее пролетариата с завоеванием демократии, указывая, что "демократическая республика является единственной политической формой, при которой борьба между рабочим классом и классом капиталистов может завершиться решительной победой пролетариата"². Путь к господству пролетариата Энгельс хотя и видит в классовой борьбе, но понимает теперь под ней не столько революционное насилие сколько мирное завоевание большинства населения на свою сторону легитимным путем. Надо отметить, что в 90-е гг. Энгельс практически не упоминает термин диктатуры пролетариата, делая больший упор на избирательное право, на демократические свободы, на законность, которая "так превосходно работает на нашу пользу, что мы были бы глупцами, если бы нарушили ее, пока дело идет таким образом"³.

В начале XX в. для всех марксистов аксиомой было положение о том, что социалистическая революция может иметь место лишь в высоко развитых странах и произойти в них более или менее одновременно.

Еще до февральской революции 1917 г., да и после нее, большевики не допускали мысли, что пролетарская революция в России может произойти раньше, чем на Западе. Ленин подчеркивает, что "для социализма созрели лишь передовые страны Запада и Северной Америки..."⁴. А свою идею о неравномерности созревания революционных условий в разных странах Ленин никак не связывает с Россией. Наоборот, он конкретно указывает, какие, по его мнению, страны осуществляют переход к социализму: "Социальный переворот не может быть объединенным действием пролетариев всех стран по той простой причине, что большинство стран и большинство населения земли до сих пор стоят еще даже не на капиталистической или только в начале капиталистической ступени развития... Социализм осуществляют объединенными действиями пролетарии не всех, а меньшинства стран, дошедших до степени развития передового капитализма. В этих передовых странах (Англия, Франция, Германия) национальный вопрос давно решен..."⁵ (подчеркнуто Лениным).

Ориентируя партию в апреле 1917 г. на завоевание власти в России, Ленин исходил из того, что пролетарская революция в

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 287.

³ Там же. С. 253.

⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 111.

⁵ Там же.

отсталой стране, запутавшейся в собственных противоречиях, призвана будет сыграть роль факела в стоге сухого сена, которым представлялся мировой капитализм. Диктатура пролетариата в России должна была, по замыслу Ленина, оказать революционизирующее влияние на ситуацию в Западной Европе, стать мостом к европейской, а может, и мировой революции. Но ни в это время, ни позже Ленин не связывает пролетарскую революцию в России с перспективой самостоятельного социалистического общества, а, как мы видели выше, объявляет задачу социалистического преобразования общества по самому своему существу международной - делом передовых стран⁶. Значительно позднее, уже после смерти Ленина, возник миф о том, что Октябрьская революция совершалась с целью создания социализма в отдельной стране, а именно в России.

Перспектива переворота определяется Лениным накануне Октября с полной ясностью: удержать власть до начала социалистической революции в Европе. На III Конгрессе Коминтерна в 1921 г. Ленин говорил, что, начиная пролетарскую революцию в 1917 г., большевикам уже тогда было ясно, "что без поддержки международной мировой революции победа пролетарской революции невозможна. Еще до революции, а также и после нее, - продолжает Ленин, - мы думали: или сейчас же, или; по крайней мере, очень быстро, наступит революция в остальных странах, капиталистически более развитых, или, в противном случае, мы должны погибнуть..."⁷. Красноречивое ленинское высказывание! В 1917-1918 гг. именно ориентация большевиков на мировую революцию воспринималась европейскими левыми как свидетельство "их политической дальновзоркости..."⁸.

Такая ориентация сохранялась и позже, вплоть до 1921 г., когда Ленин вынужден был констатировать установление крайне непрочного, неустойчивого равновесия. Так, например, в тезисах ко II конгрессу Коминтерна летом 1920 г. Ленин пишет: "Злободневной становится задача превращения диктатуры пролетариата из национальной (то есть существующей в одной стране

⁶ В отечественной литературе, вслед за Сталиным, концепция построения социализма в одной стране приписывалась В.И.Ленину. При этом ссылались на его высказывание в статье "Соединенные Штаты Европы" 1915 г. Но, если внимательно вчитаться в эту статью, не говоря уже о всем контексте статей Ленина этого периода, то будет очевидно, что речь идет о том, что победивший пролетариат поможет пролетариату других стран поднять восстание против капиталистов. (Т. 26. С. 354-355).

⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 36.

⁸ Люксембург Р. Рукопись о русской революции. // Вопр. истории. 1990. N 2. С. 13.

и неспособной определить всемирную политику) в интернациональную (то есть диктатуру пролетариата по крайней мере нескольких передовых стран, способную иметь решающее влияние на всю мировую политику)⁹.

Спад революционного движения в Европе Ленин рассматривает не иначе как временный, за которым последует более мощная революционная волна, которая сметет капитализм. Как опытный политик, Ленин ставит задачу более основательной подготовки революции в Европе и глубокого изучения конкретного ее развития в передовых капиталистических странах. Самое же главное - "приспособить нашу тактику к этой зигзагообразной линии истории"¹⁰. Ленин задумывается над тем, как вернее и надежнее можно обеспечить социалистической революции возможность укрепиться или хотя бы продержаться в одной стране до тех пор, пока к ней присоединятся другие страны. Ставка на неизбежность международной революции отнюдь не значит, по Ленину, ставку на неизбежность этой революции в определенный короткий срок.

Российский пролетариат есть лишь один из отрядов международной социалистической революции, продвинувшийся вперед не в силу своих заслуг, а в силу особой отсталости России¹¹.

Тактика большевиков состояла в проведении максимума осуществимого в одной стране для развития, поддержки, пробуждения революции в других странах. Сама по себе и революция, и диктатура пролетариата, установленная после нее, рассматриваются большевиками только в контексте мировой революции, лишь как "факел", "репетиция"; "сигнал", "толчок", "исходный пункт", "звено" всемирной пролетарской революции. Революция необычайно идеализировалась большевиками, с целью привлечения широких масс, она подавалась массовому сознанию как нечто, сходное со вторым пришествием Христа - всеочищающим событием, началом новой, лучшей жизни. Элементы мифологизма присутствуют в значительной мере и в вере в мировую революцию. Это соответствовало самой практике большевизма, который строился в области теории на различных мифах: начиная с "расчета" на мировую революцию и кончая "построением социализма в одной стране" (а позднее и обещания коммунизма), а следовательно, в области практики не мог быть ничем иным, кроме цепи насильственных и волюнтаристских актов, иногда оформленных в виде "решений" партии или ее Политбюро. Но

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 165.

¹⁰ Там же. Т. 44. С. 37.

¹¹ См. об этом: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 6.

вернемся к ленинским взглядам на мировую революцию, их развитие.

В конце жизни, в ноябре 1922 г., Ленин, набрасывая план доклада на IV конгрессе Коминтерна, оценивает перспективы мировой революции как "превосходные" (подчеркнуто Лениным)¹².

Даже на смертном одре Ленин не отказывается от своих убеждений в неизбежности мировой революции, по его мнению, социализм иначе возникнуть не может, кроме как через революцию, гражданскую войну и диктатуру пролетариата¹³. Мирный вариант перехода к социализму, предложенный европейской социал-демократией, был заклеен как ренегатский и отвергнут российскими большевиками¹⁴. Еще и еще раз задает себе вопрос Ленин: "Удастся ли продержаться при нашем мелком и мелочайшем крестьянском производстве, при нашей разоренности до тех пор, пока западно-европейские капиталистические страны завершат свое развитие к социализму? Но они завершают (подч. мной - А.О.) его не так, как мы ожидали раньше. Они завершают его не равномерным "вызреванием" в них социализма, а путем эксплуатации одних государств другими..."¹⁵.

Если сразу после революции в России Ленин рассматривал мировую революцию гарантией существования Советской власти, то в 1920-е гг. сама советская республика стала определяться как условие продвижения к мировой революции, как ее база, ее плацдарм. Задача ленинской внешней политики - в сохранении этого плацдарма до прихода главных сил - международного пролетариата. Поэтому Ленин идет на уступки, заключает торговые отношения с капиталистическим миром, политические соглашения с некоторыми странами, пытается сыграть на противоречиях между ними. Так называемое мирное сосуществование для Ленина не более, чем тактический ход, чтобы выжить и удержать власть до прихода мировой революции. Все мирные договоры с капиталистическими странами Ленин не мог рассматривать как серьезные и длительные, а лишь как передышки, паузы в революционном подъеме. Все они не стоили одной пролетарской революции.

Ленин разделял чисто большевистский взгляд на пути возникновения социализма: а именно, что его придется "строить". То есть сознательно создавать, руководствуясь марксистской теорией, создавать большевистской партией, одной только зна-

¹² См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 433, 439.

¹³ См.: Там же. Т. 36. С. 48.

¹⁴ См. об этом: Фишер Л. Жизнь Ленина. Лондон, 1970. С. 573.

¹⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 402.

ющей правильный путь, строить, преодолевая сопротивление врагов и несознательных, воспитывая и организуя массы на подвиги¹⁶.

Жизнь показала иллюзорность, несостоятельность данного подхода. Социализм вообще нельзя "строить", как и капитализм, если, конечно, мы признаем объективность и историческую закономерность его прихода. Новый строй вырастает в силу действия экономических и социологических закономерностей, роль же политической партии исчерпывается действием в рамках этих закономерностей, она не может быть их творцом.

Русский философ, не понаслышке знакомый с марксизмом, Н.А.Бердяев писал, что "...Русская коммунистическая революция, наверное, очень изумила бы Маркса, ибо совершенно противоречит его учению и даже опровергает его"¹⁷.

Ленин и большевики приняли за готовность общества к социализации не столько уровень общественного характера производительных сил, (который был для Маркса, Энгельса главным критерием готовности общества к социализму), сколько глубину кризиса, в котором оказался империализм начала XX века, масштаб порожденных им противоречий и ужасов. Еще Маркс отмечал, что если бы при капитализме не было материальных условий, необходимых для установления бесклассового общества, "то все попытки взрыва были бы простым донкихотством"¹⁸. Ленин, естественно, себя Дон-Кихотом не считал, так как капитализм (мировой, а не российский) казался ему полностью созревшим для мировой революции. В отличие от европейской социал-демократии, рассчитывавшей при движении к социализму сохранить достижения демократии и капитализма, большевики поставили задачу отказаться от капитализма, стремясь достичь социализма любой ценой. Карл Каутский писал: "Большевистский режим означал практически не построение нового, высшего, независимого от капитала способа производства, а исключительно грабеж собственников при одновременном застопоривании процесса производства, что вскоре привело к быстрому обнищанию государства"¹⁹.

16 См. например, замечания Ленина на книгу Бухарина "Экономика переходного периода" // Ленинский сборник. М., 1985. X. С. 395.

17 Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире: к пониманию нашей эпохи. Париж, 1934. С. 18.

18 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 103.

19 Цит. по кн.: Бухарин Н.И. В защиту пролетарской диктатуры. М.; Л., 1928. С. 77.

Парадокс истории состоял в том, что якобы готовый к новому строю старый мир уступил революции регионы, в которых было много жесточайших противоречий, но явно не было экономической базы социализма.

В конце жизни Ленин начал понимать, к каким результатам привела абсолютизация им субъективного фактора, его способности вызвать мировую революцию. "История пошла зигзагом", - любил повторять, как бы оправдываясь, Ленин, имея в виду "затяжки" мировой революции. С высоты сегодняшнего дня мы скажем по-другому: мировая история пошла своим естественным путем, с него свернули именно большевики. Уйдя с почвы реальности, большевики начали создавать политические мифы, стремясь поддержать свою власть. Вся история большевизма как течения есть история мифологизации всех сторон жизни общества. Один миф сменяет другой, что формально закрепляется в партийных решениях, и на реализацию этих мифов государство мобилизует своих подданных. Это и миф о социалистической революции, миф об установлении диктатуры пролетариата (в реальности то была диктатура партии, от которой пролетариат страдал не меньше, чем другие слои общества), а из последнего возник миф о построенном социализме в СССР. Миф о мировой революции уступил место мифу о социализме в одной стране, с которым мы и прожили многие десятилетия. Каждый из мифов выполнял определенные функции, требовал какого-то алгоритма действий партии, его провозглашающей, играл свою роль. Существует даже определенная иерархия мифов, так, например, главный миф о социализме в одной стране - СССР - опирается на такие "второстепенные" мифы, как миф об общественной собственности на средства производства, как миф о единстве интересов партии и народа и тому подобные мифы.

В 1924-1925 гг. стало ясно, что из-за наметившейся стабилизации капитализма в Западной Европе международная революция пролетариата в ближайшей перспективе мало вероятна. Эти годы характеризуются резким спадом революционного движения в Европе, стабилизацией капитализма, наглядно показавшей неопределенность и иллюзорность надежд большевиков на скорую мировую революцию.

Несомненно, что отсутствие революции на Западе порождало у большевистских лидеров резонные вопросы: что делать с завоеванной властью в изолированной, отсталой стране? Была ли оправдана революция и какой характер она имела? Какой стратегии и тактики придерживаться теперь большевикам для достижения цели социализма? Именно после окончания гражданской войны,

- пишет И.К.Пантин, - то есть в начале 20-х годов, проблема исторического содержания Октября впервые встает перед страной и партией во всей своей неотвратимости. Пока существовали надежды на европейскую революцию, альтернатива капитализму рисовалась в весьма общих, обнадеживающих тонах. Трудности и противоречия экономического развития России считалось возможным преодолеть относительно безболезненно на социалистическом пути, при государственной помощи пролетариата ведущих индустриальных стран. В этом смысле "мировая революция" выступала для партии одновременно и гарантией против попыток задуть пролетарскую революцию в России и средством придать ей общеевропейское социалистическое содержание"²⁰.

Дискуссия о возможности построения социализма в одной стране теснейшим образом связана с изменением ситуации в Западной Европе. Признание стабилизации капитализма и возможности "социализма в одной стране" оказались явлениями, взаимодополняющими друг друга. XIV конференция РКП(б), состоявшаяся в апреле 1925 г., в условиях стабилизации капитализма, была посвящена в основном вопросу о судьбе социализма в СССР. Именно отсутствие международной пролетарской революции (или ее "замедление", как тогда говорили) привело к необходимости поставить вопрос о "дальнейших судьбах" СССР как на Пленуме ИККИ, так и на XIV партконференции.

Парадоксальным, на первый взгляд, является сама постановка вопроса о возможности построения социализма в одной стране спустя почти восемь лет после завоевания большевиками политической власти. Сам вопрос и развернувшаяся вокруг него дискуссия, свидетельствовали о кризисе прежних теоретических положений большевиков, ориентированных на поддержку мировой революцией, и тактики, основанной на ожидании ее скорого прихода.

Сущность доктрины социализма в одной стране заключалась в том, чтобы отдавать теперь преимущество укреплению существовавшего режима в Советском Союзе, а не завоеванию власти где-нибудь в другом месте, считать это первым и важнейшим условием продвижения к мировой революции, а оказание сопротивления интервенции капиталистических держав против советского строя - главной обязанностью зарубежных коммунистических партий. В связи с этим изменились и задачи Коминтерна -

²⁰ *Пантин И.К.* От буржуазной революции к революции против буржуазии // Рабочий класс и современный мир. 1989. N 3. С. 171.

не подготовка революции в других странах, а поддержка советской власти в СССР.

Весной 1925 г. отношения Советской России с внешним миром впервые стали рассматриваться не только через призму мировой революции... Из двух основных моментов противоречивой внешней политики Советского Союза - содействие мировой революции и обеспечение безопасности страны (а они находились в скрытом конфликте друг с другом), второй явно заявил свои права на приоритет. Сталин один из первых среди большевистских лидеров признал факт стабилизации капитализма и использовал его как основание для подтверждения своей теории о социализме в одной стране...

Весна 1925 г. была периодом мучительного осознания изоляции страны во враждебном капиталистическом мире и мрачных предчувствий по этому поводу. Это был период поворота и в аграрной политике. Правящая партия осознала кризисность внутреннего и внешнего положения страны. Откат революционной волны в Западной Европе делал очевидным, что судьбу революции в России нельзя рассматривать только в ракурсе антитезы буржуазной цивилизации.

По существу, в 20-е гг. совершался решающий выбор: идти ли России дальше путем цивилизованных стран, используя сообразно новым социальным условиям их опыт, обновляя его, или двигаться по инерции "военного коммунизма", применяя для решения проблем испытанный метод - насилие. Волюнтаристски-якобинская тенденция революции была прочно укоренена в традициях большевистской партии и российского рабочего класса, в политической структуре общества. Поэтому не надо удивляться тому, что условия нэпа казались большинству членов партии досадным препятствием, которое предстояло устранить в возможно более короткие сроки, а не условиями, выражающими исторически необходимый этап общественного и экономического развития страны.

Провозгласив задачу социального освобождения рабочего класса, Октябрьская революция не создала - да и не могла создать - средства ее разрешения. Это противоречие провозглашенных целей и существующей реальности рождало у части партии острое ощущение незавершенности революции. Сталин интуитивно почувствовал настроения громадного слоя людей, выразившиеся в неприятии нэпа.

Необходимо отметить, что после смерти Ленина в руководстве большевистской партии началась острая борьба за власть. Лидерами противоборствующих группировок стали Троцкий и

Сталин. Именно в период этой вугрипартийной борьбы была впервые выдвинута концепция построения социализма в одной стране. Она была сформулирована в статье, опубликованной в декабре 1924 г. и сознательно противопоставлена теории перманентной революции Троцкого. На наш взгляд, неправомерно рассматривать эту теорию как антипод теории перманентной революции, касавшейся периода до 1917 г. Сталину было выгодно "возродить" эту теорию Троцкого, чтобы представить его как противника движения страны к социализму. Для этого он противопоставляет взгляды Троцкого взглядам Ленина, а следовательно, и своим, ибо он выступает как "верный ленинец", опираясь на вырванные из контекста отдельные ленинские цитаты, он преподносит Ленина как автора концепции построения социализма в одной стране, а Троцкого как ратующего за перманентную революцию, хотя Троцкий ни в 1923, ни в 1924 г. вообще ничего не говорит о перманентной революции. Выдвинув концепцию "построения социализма в одной, отдельно взятой стране", в ходе своей борьбы за власть Сталин стремился прикрыться авторитетом Ленина в партии и тем привлечь партийные массы на свою сторону.

Получившее с легкой руки Сталина противопоставление концепции построения социализма в одной стране и концепции перманентной революции Троцкого, мягко говоря, некорректно. Идеи перманентной революции развивались Троцким с 1905 г. по март 1907 г., то есть тогда, когда Ленин разрабатывал концепцию революционно-демократической диктатуры пролетариата и крестьянства. И Ленина, и Троцкого тогда сближало как неверие в революционный потенциал российской буржуазии, так и общая установка на поддержку революционного процесса в России революционными действиями международного пролетариата. Концепция Троцкого касается понимания революции как мировой. В том смысле позиции Ленина отличались от позиций Троцкого лишь определенными нюансами.

В двадцатые годы Троцкий говорит о том, что его теория перманентной революции целиком принадлежит истории и не имеет никакого значения в новых условиях.

В начале апреля 1925 г. вышла в свет брошюра Бухарина, где вопрос был поставлен прямо: "Можем ли мы построить социализм в одной стране при отсутствии победы западно-европейского пролетариата?" Выступая против Троцкого, Каменева, Зиновьева Сталин и Бухарин заявляют, что единственным препятствием для утверждения социализма в СССР является угроза капиталистической интервенции, ибо в самой стране есть все необ-

ходимые предпосылки для построения социализма и без наличия мировой революции. С публикацией статьи Сталина "К вопросам ленинизма" (январь 1926 г.) концепция построения социализма в одной стране стала окончательно официальной теорией партии и государства. Усиленно пропагандирует эту теорию и Бухарин. Если не верить в эту теорию, пишет он, "тогда нам нечего было бы идти на октябрьские баррикады, тогда были бы правы меньшевики..., тогда бы оказался прав т. Троцкий, утверждавший, что без государственной помощи со стороны победившего западноевропейского пролетариата, мы обязательно столкнемся с мужиком, который нас обязательно свалит"²¹.

Киров на партийном собрании в Ленинграде охарактеризовал вопрос о социализме в одной стране "как основной вопрос разногласий между большинством и меньшинством в партии и нашего съезда"²². Рыков на сессии ВЦИК (апрель 1926) выразил патриотическое содержание новой программы: "Мы добились этих успехов и в области всего народного хозяйства... без какой-либо помощи извне... Рабочие и крестьяне умеют строить свое хозяйство, организуя его лучше, чем это было при буржуазно-дворянском и капиталистическом строе"²³. В дискуссиях 1924-1926 гг. теория построения социализма в одной стране победила как бы теоретически, через десять лет, к 1936 было заявлено, что она уже реализовалась практически.

Концепция "социализма в одной стране" обладала эмоциональной притягательностью, возбуждала чувство национальной гордости и патриотизма. Она уповала на чувство гордости за достижения революции, на то, что Россия оказалась первой там, куда до сих пор не могут последовать за ней другие страны, что Россия будет первой в построении социалистического общества. Социализм в одной стране был декларацией независимости от Запада. "Шиш Европе - обойдемся и без них", - так описывалась новая доктрина в публиковавшемся в Берлине меньшевистском "Социалистическом вестнике"²⁴.

В экономическом отношении теорию социализма в одной стране на первых порах можно было бы применить с равным успехом как для кампании в защиту развития крестьянского производства, так и для кампании в пользу интенсивной индустриализации. В дальнейшем, после утверждения этой концепции,

21 Бухарин Н. Доклад на XXIII чрезвычайной Ленинградской губернской конференции ВКП(б). 1926. С. 37.

22 Ленинградская организация и XIV съезд. 1926. С. 118.

23 СССР ЦИК 3-его созыва. 2-ая сессия. 1926. С. 5-6.

24 Социалистический вестник. Берлин, 1925. N 11-12. С. 21.

происходит теоретическое размежевание Бухарина и Сталина, предлагавших разными путями достигнуть одну и ту же цель - построить социализм в одной стране. Но и вне зависимости от своего точного экономического содержания теория "социализма в одной стране" олицетворяла веру в то, что капитализм побежден, что Советский Союз за счет своих собственных усилий и под руководством партии уже приблизился и будет со все возрастающей уверенностью приближаться к цели - построению социализма.

Национальная притягательность нэпа была связана с традиционной верой в русского крестьянина и даже содержала определенные славянофильские мотивы. Социализм в отдельной стране, казалось, обладал, на первый взгляд, той же притягательностью и имел те же мотивы - в этом смысле он был законным преемником нэпа. Именно по этой причине он и был воспринят положительно сменовеховцами и теми бесчисленными русскими, которые не принадлежали к большевизму, но которых нэп примирял со строем²⁵. По этой причине Зиновьев и Троцкий критиковали новую теорию "социализма в одной стране" как воплощение "национальной ограниченности" и "национального мессианизма"²⁶.

Вводя нэп, Ленин выдвигал два условия успешной социальной революции в отсталой России: 1. Поддержку в нужный момент со стороны социалистической революции других стран. 2. Компромисс между пролетариатом и большинством крестьянства. Ленин не делал выбора между этими двумя условиями, они оба для него были одинаково важными. Но ход событий заставлял делать выбор. И концепция социализма в одной стране давала ответ на поставленную дилемму. Главное значение концепции Сталина сводилось к тому, что она отвергла необходимость обоих условий и дерзко предала забвению основные предпосылки новой экономической политики. На деле эта теория диктовала нечто противоположное нэпу.

Выступив вначале как преемница новой экономической политики, теория социализма в одной стране явилась фактическим отрицанием этой политики. Нэп был альтернативой Октябрьскому перевороту, он превращал пролетарскую революционность в реалистический, соответствующий конкретным условиям России путь перехода к новому, современному обществу, открывая

²⁵ Например, Устрялов Н. в своей статье от 7 ноября 1925 г. приветствовал социализм в отдельной стране как "национализацию Октября" // Под знаком революции. 2 изд. 1927. С. 212-218.

²⁶ См.: *Троцкий Л.Д.* Перманентная революция Берлин, 1930. С. 168.

возможность перехода к более эффективному развитию экономики и общества в крестьянской стране.

Концепция социализма в одной стране, став альтернативой нэпу, отбросила его принципы и ориентировалась на курс индустриализации и коллективизации. Передышка нэпа перестала удовлетворять большевиков в связи с изменившимися внешними и внутренними условиями. Попытка построения социализма в одной стране стала продолжением Октября, продолжением революционного насилия, ломки объективного хода исторического процесса.

Относительная легкость, с которой концепция Сталина победила новую экономическую политику, объясняется тем, что последняя изначально не принималась большинством партии. И я против течения, Ленин заставил партию принять нэп, но, по свидетельству известного меньшевика Валентинова "глубокое, непокоренное сопротивление всему этому в партии, несомненно, осталось, не было уничтожено"²⁷.

Осенью 1925 г., всего через восемь месяцев после провозглашения курса на построение социализма, был провозглашен курс на индустриализацию страны, на борьбу с кулачеством. Социализм в одной стране, провозглашенный как национальная революция, был в то же время ее продолжением. Индустриализация будет теперь вестись независимо от Запада, и, если надо, наперекор ему. Эта доктрина оказалась в центре всех экономических, политических, теоретических диспутов осени 1925 г. Она внезапно превратилась в отмычку, которая открывала любую дверь, становилась критерием решения любой проблемы. Под видом индустриализации страны она подавалась как высшее большевистское достижение. Проблемы строительства социализма были сведены к проблемам преодоления технической отсталости страны. Тезис о возможности построения социализма в одной стране превратился в злободневный лозунг, дающий массам перспективу и веру в то, что все их жертвы не напрасны.

Яростным и самым последовательным противником концепции построения социализма в отдельной стране был Л.Д.Троцкий. Он был к тому же и самым последовательным критиком не только этой концепции, но и сталинизма в целом как системы "бюрократического абсолютизма".

²⁷ Валентинов Н. Н.: свидетельство заинтересованного // Знание-сила. 1990. N 8. С. 61.

Троцкий правильно считал, что проблему строительства социалистического общества нельзя отрывать от проблемы развития производительных сил в мировом масштабе. Но как и Ленин, Троцкий ошибочно полагал, что достигнутый в то время мировой уровень производительных сил позволяет начать социалистическую революцию. Ошибка в конкретной оценке зрелости капиталистических производительных сил сочетается у Троцкого с правильным, в принципе, пониманием социализма, который необходимо связан с развитыми производительными силами, становящимися по существу мировыми силами. "Отдельное государство, ставшее тесным для капитализма, тем не менее способно стать ареной законченного социалистического общества"²⁸. Переоценка Троцким зрелости капитализма налицо, ведь процесс создания мирового рынка не закончен еще и сегодня, более 65 лет спустя после этой дискуссии. Интеграционные процессы, углубляющееся мировое разделение труда, создание универсально развитых производительных сил, мировой рынок - все это находится еще и сегодня в процессе становления.

Вхождение России во всемирность невозможно путем маршброска красноармейских эскадронов на Варшаву и Берлин. Преодолевая иллюзии, но не отказываясь от всемирного измерения перспектив русской революции, Троцкий разрабатывает иную концепцию достойного вхождения России в мир, в которой всемирность преломляется в проблеме "темпов нашего развития под углом зрения мирового хозяйства"²⁹ (подчеркнуто мной - А.О.).

Исходя из идеи актуального единства всемирной истории, Троцкий критикует многочисленных "бессознательных или полусознательных сторонников замкнутого хозяйства"³⁰.

В отличие от Сталина и Бухарина, Троцкий отвергал саму возможность построения социализма в одной стране, к тому же не самой развитой. Он считал, что на пути строительства социализма стоит не только международный капитализм, но и усиливающаяся внутренняя деформация советской власти, перерождение режима диктатуры пролетариата в режим личного господства вождя и поддерживающего его аппарата. Продолжая оптимистически оценивать перспективы мировой революции, он считал, что "нынешнее состояние мирового хозяйства позволяет сказать

²⁸ Троцкий Л.Д. История русской революции. Берлин, 1933. Приложение. Т. 2. С. 424.

²⁹ Троцкий Л.Д. К социализму или к капитализму? М.:Л., 1926. С. 16.

³⁰ Там же. С. 63.

без колебаний: капитализм гораздо ближе подошел к пролетарской революции, чем Советский Союз - к социализму³¹.

В большевистской партии утвердилось мнение, которое разделяли, несмотря на противоречия, все участники дискуссии, а именно то, что социализм сам не вырастает из капитализма естественным путем, а его приходится строить после завоевания политической власти и установления диктатуры. И Троцкий, и Сталин рассматривают самосохранение большевистской партии как необходимую и важнейшую предпосылку сознательного социалистического строительства. Кроме того, все большевики исходили из того, что капитализм вполне созрел для перехода в социализм.

Как известно, Маркс считал, что социалистическая революция и коммунизм невозможны в отдельной стране и переход к ним произойдет в ряде наиболее развитых стран мира более или менее одновременно. Ленин же пришел к выводу, что начать мировую пролетарскую революцию может и пролетариат отсталой, крестьянской страны, при условии, что его поддержит, придя к власти, пролетариат развитых стран. Пролетарская революция в отдельной стране без поддержки мировой революции (по Ленину) обречена и, естественно, к социализму привести не сможет. Сталин делает еще один шаг - по его мнению, возможна не только пролетарская революция в отдельной отсталой стране, но и социализм, и даже коммунизм, несмотря на отсутствие мировой революции. Сталин приходит к идее изолированного в государственных рамках социализма, существующего во враждебном капиталистическом окружении и противостоящего всему миру. Возникла дополняющая эту концепцию теория "осажденной крепости", что вело, под видом классовой борьбы, к усилению репрессий внутри страны. Как справедливо писал Троцкий: "...советская бюрократия окончательно порвала с мировым пролетариатом"³². Это проявилось особенно в 30-е годы, когда уже о мировой революции не упоминалось, а функции Коминтерна были сужены от подготовки всемирной революции до безоговорочной защиты внешней и внутренней политики СССР.

Одной из теоретических предпосылок данной концепции было особое, сталинское истолкование социализма, его сущности, когда социалистическим объявлялось то, что заведомо не имело никакого отношения к социализму. "Строительство" социализма фактически свелось к индустриализации и

³¹ Троцкий Л.Д. История русской революции // Архив Троцкого. Т. 2. С. 468.

³² См.: Троцкий Л.Д. Дневники // Знамя. 1990. № 8. С. 175.

коллективизации, то есть к своеобразной попытке модернизации хозяйства, к созданию современной материально-технической базы общества. В течение длительного времени проблема догнать и перегнать экономику передовых капиталистических стран провозглашалась и действительно оставалась центральной задачей развития. В 30-ые годы, когда разразился мировой экономический кризис, изоляция страны, возможно даже пошла на пользу, во всяком случае способствовала утверждению взгляда на преимущества советского пути развития экономики.

Другой исходной посылкой теории построения социализма в одной стране явилось представление, согласно которому, раз государственная власть находится в руках знающей, что надобно делать, партии, то строительство социализма - реальность. Партия - авангард рабочего класса, ей дано знать как строить социализм, а тем более дано знать как ликвидировать любое сопротивление ее планам. Сраживаясь с государственным аппаратом, власть партии приобретала не просто монопольный, но явно гипертрофированный характер.

В противовес большевистскому пониманию строительства социализма в одной стране почти вся европейская социал-демократия отрицала такую возможность вообще, а в России в особенности. Во-первых, потому что Россия отсталая, не готовая к социализму страна. Во-вторых, потому что большевики изолировали свою страну от остального мира, от мировой цивилизации, тем самым консервируя ее отсталость. В-третьих, потому что социализм вообще не строят сверху, не насаждают его государственным путем, а в лучшем случае создают условия для его вызревания. К.Каутский выразил это так: "Большевизм победил в России, но социализм потерпел там поражение."³³

Построенное большевиками общество не только не стало царством свободы равенства, братства, но обернулось несвободой для масс, глубоким отчуждением народа от власти, от результатов собственного труда.

Сколько бы ни делалось Сталиным оговорок о том, что в длительной перспективе неверно противопоставлять построение социализма в одной стране мировой революции и что отсрочка мировой революции сделала безопасностью Советского Союза главным гарантом революционного дела и залогом его конечной победы, - все надежды большевиков были обращены внутрь страны. Приоритеты поменялись местами. Победа социализма стала прежде всего внутренней, а уже затем мировой задачей. Те-

³³ Каутский К. Терроризм и коммунизм // Полис. 1991. N 2. С. 148.

перь перспектива мировой революции рассматривалась как зависящая от "триумфа социализма" в одной стране. В ходе дискуссии о возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране вопрос оказался поставлен так: или всеми средствами, в том числе авантюристическими, ускорить наступление мировой революции, или любыми средствами, в том числе авантюристическими, строить социализм. Ложная сама по себе альтернатива оказалась в центре партийных дискуссий и заведомо не могла предполагать правильного решения. История показала несостоятельность подобной постановки вопроса.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ Ж.СОРЕЛЯ

Ж.Сорель - создатель оригинального варианта мистико-романтического социализма, появлению которого благоприятствовала духовная ситуация в европейских странах на рубеже веков. К его наследию на протяжении почти века обращались представители разных идеологических традиций, и до сих пор оно таит в себе живые тенденции, способные питать и питающие социалистическую мысль. Сорель считал себя последователем Маркса и Прудона, он также воспринял и переработал в оригинальный синтез идеи Д.Вико, А.Бергсона, У.Джеймса. Мышление Сореля не было одномерным, его интеллектуальная биография богата резкими поворотами, но определенная психологическая тональность сохранялась неизменной, в ней доминировали ощущение трагизма бытия, реальности зла и одновременно сознание деятельной свободы человеческого духа, его героизма и "величия" в борьбе со злом (посредственностью, поклоняющейся рационализму).

Интеллектуальное творчество Сореля пришлось на переломный период в истории западноевропейского капитализма (с конца 80-х годов прошлого и до начала 20-х годов нынешнего веков). Это было время второй индустриальной революции, развития монополизма в экономике, которое, казалось, могло привести к полному исчезновению конкурентного капитализма. В политическом плане этому соответствовал кризис либерализма и демократии, они подвергались атакам с двух сторон: со стороны социализма, требовавшего решения социального вопроса, и со стороны агрессивного национализма, милитаризма. В идеологии, в моральном сознании можно было тогда наблюдать нашествие идей, утверждающих приоритет коллективной воли (класса или нации) в противовес индивидуализму либеральной эпохи. Причем, социалистическая или националистическая альтернативы демократии выступали нередко в форме философского романтизма.

Сказанное относится, например, к радикальному социализму, типы которого можно видеть у Люксембург, Лукача, в

определенной мере у Ленина, и у Сореля. Каждый из названных теоретиков шел своим путем, но всем им обще стремление обосновать необходимость выхода за пределы рационализованного мира капитализма и буржуазной демократии, мира, где царит целесообразность, унификация и количественные критерии, и утвердить ценность абсолютной полноты бытия, где рациональное существует лишь в единстве с внерациональным, количество с качеством и т.д. Романтическая апелляция к абсолютному бытию была и у Маркса, но в его мышлении она соседствовала с тенденциями сциентистского, логицистского порядка. Революционные социалисты конца прошлого - начала нынешнего веков в большой степени монополизировали романтические интенции Маркса, хотя подчас и у них встречается смесь романтизма и сциентизма. У Сореля вначале были сциентистские предрассудки, но затем он эволюционировал в направлении довольно последовательного мистического романтизма. В духе последнего интерпретировал социализм Сореля его самый известный ученик Э.Берт.

В предисловии к изданию 1935 г. работы Сореля "От Аристотеля к Марксу. Старая и новая метафизика" Берт проводит аналогию между Сорелем и Бергсоном. Он отыскивает у Сореля бергсоновскую триаду (инстинкт, разум, интуиция), уподобляя инстинкту традиционализм феодальной эпохи, разуму - капитализм, а интуиции - социализм. Последний в таком случае имеет задачей преодолеть рациональность капиталистического мира с помощью интуиции, "пролетарской мистики"¹. Берт пишет: "Социализм, я повторяю, есть восстание духа против мира, в котором общество становится родом второй природы и в котором человек был бы сведен к положению автомата и механической частицы, если бы революционным усилием он не стремился стать, как говорит Маркс, "хозяйном собственного социального движения"². Сорелевскую критику капитализма Берт справедливо сближает с той критикой, которую давал буржуазной цивилизации с ее триадой "обмена, понятия и государства" Ницше.

Если говорить коротко, то в идейной эволюции Сореля можно выделить несколько больших этапов. В начале 90-х годов он сблизился с французскими марксистами (Гедом, Лафаргом), сотрудничал в марксистских журналах во Франции, Германии, Италии. Некоторые комментаторы считают, что он больше сделал для введения во Франции теоретического марксизма, чем Гед

¹ Berth E. Préface // Sorel G. D'Aristote à Marx. P., 1935. P. 51.

² Ibid. P. 32.

или Лафарг, он глубже их проник в марксизм, хотя ортодоксом никогда не был и его марксизм представлял скорее оригинальные вариации на марксистские темы. Когда Бернштейн выступил со своей ревизией марксизма, Сорель с энтузиазмом поддержал его разоблачения расхождений между реформистской практикой и революционной фразой в социал-демократии, однако, в отличие от Бернштейна, его симпатии не на стороне реформизма, а на стороне революционности. Сорель и сам резко критикует социал-демократию, активно пересматривает свое отношение к классическому марксизму. После разрыва с дрейфусарами (на рубеже веков) Сорель вообще порывает с социализмом, имеющим политические интенции, становится в оппозицию к демократии и примыкает к революционному синдикализму. Он издает тогда ряд работ синдикалистской ориентации, в том числе "Размышления о насилии", работу, принесшую ему широкую известность и имевшую наибольшее влияние. В конце десятых годов XX века, когда синдикализм во Франции начал склоняться к союзу с реформистами, Сорель отходит от него и сближается с националистами из группы "L'action française". Но увлечение национализмом не было долгим, оно продолжалось около трех лет, в конечном счете Сорель не смог отойти от доктрины классовой борьбы, неприемлемой для национализма. В 1913 году Сорель возвращается к социалистическим темам. Когда началась первая мировая война, Сорель занял враждебную позицию в отношении политики Антанты и всякой демократической фразеологии по поводу войны. Октябрь 1917 г. он встретил с энтузиазмом, хотя в целом он плохо был информирован о русских делах, так что в деяниях большевиков ему чудились синдикалистские мотивы (в этом духе он воспринял разгон большевиками Учредительного собрания, преследования интеллектуалов со стороны большевиков). Он с одобрением писал о "московитском" духе Ленина, а его врагов (эсеров, например) охотно обвинял в связях с Антантой. Но если Сорель горячо принял Октябрь, то Октябрь, как показала последующая история, не принял его, как и других социалистов-романтиков, романтическое измерение социализма, существовавшее для Люксембург, Сореля, Лукача, даже Ленина, было перечеркнуто в практике советского социализма.

Наверное, самый поражающий момент в интеллектуальной и политической биографии социалиста Сореля - его сближение с национализмом. В этой связи некоторые авторы (речь не идет о собственно фашистской литературе) делают акцент на сходстве идей Сореля с фашизмом. В этом случае ссылаются и на наци-

оналистические колебания Сореля, и на отношение к нему идеологов фашизма, и на то, что многие ученики Сореля в Италии стали фашистами. Г.Пиру приводит слова Муссолини о Сореле: "Именно этот учитель синдикализма через свои теории о революционной тактике более всех способствовал формированию дисциплины, энергии и силы фашистских когорт"³. И хотя бесспорно, что фашистам были созвучны сорелевское презрение к демократии, апофеоз насилия и жажда морального обновления, призывы к возврату сильной и жесткой буржуазии (это, по его мнению, было необходимо, чтобы ярче разгорелась классовая борьба пролетариата), тем не менее кажутся преувеличением слова Пиру, что с установлением фашизма в Италии "сорелевская доктрина, переведенная в националистический пл. л., стала реальностью"⁴. И дело не только в том, что концепции Сореля имели много неприемлемого для фашизма⁵, что например, авторитет Сореля был силен для такого врага фашизма, как Грамши, но и в том, что Сорель при жизни с тревогой относился к фактам расширения влияния фашистов в Италии, в одном из писем своему другу Делесалю в 1921 г. он писал о возможности для социалистов пойти на союз с правительством, чтобы "иметь возможность защитить пролетарские институты против фашистов"⁶.

Тем не менее, интересно вникнуть в психологические и идеологические причины националистических колебаний Сореля. Л.Колаковский в своей истории марксизма в блестящей статье о Сореле проводит мысль о неизбежности совпадения "крайних форм левого и правого радикализма", когда левые ограничиваются атаками на буржуазную демократию и буржуазный радикализм, не предлагая взамен лучшей демократии и новых культурных ценностей, когда их уносит пафос отрицания в ущерб усилиям созидания, когда они выступают за ничем не ограничиваемое насилие. Действительно, доминирующим настроением Сореля часто была жажда социальной катастрофы, морального об-

3 *Pirou G. Georges Sorel. P., 1927.*

4 *Ibid. P. 53.*

5 Плүзон так писал в 1947 г. о нелепости параллелей между взглядами Сореля и фашизмом: этим де превращают Сореля, сторонника классовой борьбы и пролетарского действия, в сторонника социального мира и буржуазного насилия, из пропагандиста всеобщей забастовки делают гаранта тех, кто отрицал всякую забастовку, сторонника "прямого действия" превращают в теоретика, согласного с обожествлением государства; врага иерархии делают защитником фашистской иерархии. (См.: *Louzon P. Introduction // Sorel G. Lettres à Paul Delessale. P., 1947).*

6 *Sorel G. Lettres à Paul Delessale. P. 236.*

новления общества через разрушение капиталистического мира, эта жажда и была, по-видимому, связующим психологическим мостом между социалистическими и националистическими устремлениями Сореля. Можно, пожалуй, уточнить мысль Колаковского: опасно не то, что левые радикалы не предлагают лучшей демократии или новых культурных ценностей, они их могут предлагать. Например, Ленин усиленно пропагандировал пролетарскую демократию как высший тип демократии. Кстати, у Сореля также были предложения по реорганизации демократии. Но дело в том, что сами эти предлагаемые институты, сами эти новые ценности имеют проклятие превращаться в нечто реакционно-архаичное и это справедливо не только в отношении сорелевского, но любого социализма, если он одержим стремлением выйти за пределы капиталистической цивилизации.

Если ставить вопрос о том, как развивалась мистико-романтическая линия в социализме Сореля, то анализ придется начать с его марксистского периода. Тогда, в начале 90-х годов прошлого века, Сорель пережил увлечение "научным социализмом". Он прочно тогда усвоил мысль Маркса о приоритете производства в общественной жизни, он писал о Марксе как великом метафизике, который после Аристотеля внес самое важное дополнение в определение человека: если Аристотель определял человека как "мыслящее и социальное животное", то Маркс подчеркнул, что "человек есть социальный трудящийся"⁷.

Производство - это корень многих философских (и социалистических) тезисов Сореля. В нем истоки его страстного протеста против "абстрактного рационализма" и требования "конкретного рационализма", также как антиинтеллектуалистского, антиинтеллигентского характера его социализма. Тогда Сорель был убежден, что нет пределов научному познанию, что наука, включенная в тело производства, развивается неограниченно вместе с последним, что нет непознаваемого, а есть лишь непознанное и т.д. Общество тоже казалось ему подвластным научному рассмотрению, во всяком случае с тех пор, как крупная индустрия, уравнивая разные виды труда, сделала возможной его количественную оценку. От этой точки зрения он позже откажется, пока же она играет важную роль в его "научном социализме". Производство, наука, социальность - это понятия в его представлении тесно взаимосвязанные, одно из них влечет за собой другое. Наука казалась ему имеющей глубинные социалистические интенции, в "Разрушении античного мира" он напишет, что наука анонимна,

⁷ Sorel G. D'Aristote à Marx. P. 235.

принадлежит всем, ей соответствует этическая категория "равенства". Социализм, с этой точки зрения, оказывается синтезом "машинизма", научности и социальности, который при капитализме еще скрыт из-за господства частной собственности и индивидуализма.

Впрочем, Сорель никогда не был ортодоксальным марксистом и его сциентизм имел изначально странные для марксизма черты. Стоит с этой точки зрения взглянуть на его "Разрушение античного мира", работу, в которой Сорель хотел, по его признанию, следовать марксистскому историческому методу. Но, собственно, от марксизма здесь у Сореля только стремление рассматривать историю христианства в аспекте становления отношений частной собственности, да еще может быть резкая антирелигиозность, вплоть до осуждения христианства, вообще религии как сферы суеверий и оккультизма. Бросается в глаза немарксистское: в древней истории Сорель выделяет одну вершину духа - греческий город воинов, а всю последующую историю (Рим, победа христианства) он рассматривает как "декаданс" греческого города, победу принципа индивидуализма над принципом социальности (марксист бы увидел в этом определенный прогресс). В древней истории и на пороге средневековья происходит, по Сорелю, утрата нравственных добродетелей (героизма и солидарности, присущих греческим воинам), формируется частная собственность, полностью утратившая гражданские аспекты, а вместе с ней развиваются расточительство, паразитизм богатства и литературного таланта, аристократическое устройство общества, церковь полностью ликвидирует социальность в форме светской римской государственности, заменив ее теократическим государством. Надежды на возрождение ценностей греческого города он связывает с социализмом, который должен создать "город производителей". Социализм, таким образом, предстает как новая вершина духа, как общество, сочетающее социальность и научность, в котором производство выступает как матрица для всех сфер общественной жизни. Собственно, такой подход к социализму находится за пределами и марксизма, и сциентизма. Но сам Сорель позже оценивал его как слишком сциентистский, поэтому в предисловии 1901 года к "Разрушению античного мира" он сделал оговорку следующего содержания: "Я считаю, что желание все сводить к научной точке зрения ведет почти необходимо к утопии или к государственному социализму. Я думаю, что сегодня я гораздо ближе к настоящему духу

исторического материализма, чем в 1894 г.⁸ Пророческой оказалась его мысль о связи "научной точки зрения" с "государственным социализмом", он как бы предвидел официальную идеологию советского государства.

В конце 90-х годов, отчасти под влиянием выступлений Э.Бернштейна и книги итальянского социалиста С.Мерлино "Формы и сущность социализма", Сорель активно пересматривает свое отношение к Марксу и марксизму. Влияние Маркса сохраняется, но от "научного социализма" Сорель отказывается, он отбрасывает краеугольный камень этого социализма - теорию трудовой стоимости, поскольку она нивелирует качество труда. От Маркса у Сореля остается идея производства (впрочем, в этом отношении на Сореля влияли и идеи Вико, Бергсона, Джеймса), которая, с одной стороны, играла важную методологическую роль в его исследованиях по истории науки, а с другой - синтезировала в себе различные измерения сорелевского социализма: апологию производителя, антиинтеллектуализм, принцип солидарности. Но философско-историческое содержание этой марксовской идеи - производство как определяющий фактор истории, основа прогресса и исторической необходимости - Сорель не принимает (оставим в стороне вопрос, которым задавался и Сорель, о том, обязано ли это содержание своим существованием Марксу или скорее Энгельсу и Каутскому), для него история вообще не имеет преимущественной детерминанты и какой-либо линии необходимости, она представляет собой царство случайности, она - поле деятельности людей, результат столкновений их стремлений и выбора. Поэтому Ж.Горилю писал о Сореле, что он "был во Франции первым философом, который стремился не только человека поместить в историю и общество, но также поместить историю и общество в человеке, дать им значение, которое могло бы быть названо экзистенциальным"⁹.

Это был значительный, но не совсем неожиданный поворот в мыслях Сореля, ибо и в сциентистский период в его размышлениях об истории существовал как бы задний план, своего рода "царство теней", где он помещал эмоции и индивидуальные человеческие акты, что, по его мнению, принадлежало к сфере индетерминизма. Он и тогда писал, что нет и не может быть "науки о человеческих актах". Теперь, в ревизионистский период эти мысли выдвигаются вперед, усиливается внимание к роли аффектов в истории, его представления об истории все более при-

⁸ Sorel G. La ruine du monde antique. P., 1933. P. XIX.

⁹ Goriely G. Le pluralisme dramatique de Georges Sorel. P., 1962. P. 148.

ближаются к мысли Вико о круговоротах в истории человеческого духа. Правда, в отличие от Вико, он не соотносит исторические эпохи с той или иной стадией духа, а считает, что в любой момент в истории можно видеть проявления разных состояний духа. Мысли об индетерминированности истории, или, во всяком случае, об ограниченности сферы детерминизма в ней, о ее непредвидимости для понятийного знания, о том, что будущее может составлять лишь предмет воображения и мифов, а не научного знания, будет занимать, начиная с ревизионистского периода, центральное место в философии истории Сореля, они получают в дальнейшем все более развернутые и точные формулировки.

Неверно было бы представлять поворот Сореля к критике марксизма, его разрыв со сциентистскими тенденциями последнего как событие чисто теоретического плана. На деле в нем оказалась позиция, которую, в конечном счете, занял Сорель в отношении важных политических событий того времени: дело Дрейфуса (движение дрейфусаров Сорель приравнивал к революции, приведшей к окончательной победе демократии во Франции), вхождение социалиста Мильерана в правительство Вальдека-Руссо и отношение к этому в социалистическом Интернационале и т.д. В результате всех этих событий Сорелем овладело разочарование в демократии и в перспективах социализма, включившегося в рамки демократии, у него вырабатывается острая неприязнь к социалистам-политикам, парламентариям, к социалистам-интеллектуалам, которые, с его точки зрения, вели социализм по ложному пути. Тогда у Сореля четко проступают синдикалистские симпатии, характерная для революционного синдикализма оппозиция к государству вообще, вера в то, что освобождение пролетариата должно быть делом самого пролетариата. Собственно, ревизионистский период не отделен какой-либо четкой гранью от позднейшего, синдикалистского периода, основное содержание ревизионистского периода у Сореля - постепенное, все более четкое осознание им разницы между "политическим социализмом" и "пролетарским социализмом" (синдикализм). Именно синдикализм Сорель выдвигает как новую форму ревизии Маркса, отличную от ревизии Бернштейна, как ревизию, восстановившую наиболее оригинальные положения марксова учения.

Синдикалистская программа, как ее формулировал Сорель, - это конкретная реализация его мистико-романтических философских установок. Взять его отношение к формуле Бернштейна "Цель - ничто, движение - все". Если революционные социалисты

типа Ленина или Люксембург наставляли, выступая против Бернштейна на важности конечной цели, то Сорель много раз повторял, что цель - ничто. Но было бы ошибкой на этом основании причислять его к реформистам. "Ничто" для него та цель, которая формулируется рационалистически, заключается, например, в захвате политической власти и последующих экономических преобразованиях. Такую цель Сорель отвергает, она, с его точки зрения, подсунута пролетариату политиками от социализма, разного рода "интеллектуалами", которые хотят воспользоваться пролетарским движением, чтобы пробраться к власти. Сам пролетариат заинтересован не в разрушении государства (поэтому Сорель ценил в марксизме идею об отмирании государства). Социализм Сореля ориентирован против интеллектуалов в рабочем движении, "демагогов", против политических партий в социализме: их надо изгнать из рабочего движения. Он писал в 1901 г.: "Резюмируя мою мысль в одной формуле я сказал бы, что все будущее социализма заключается в автономном развитии рабочих синдикатов"¹⁰. Это одна из первых формулировок, с помощью которых он осмыслял антитезу "пролетарского социализма" и "политического социализма".

Сорель, таким образом, выступает против конечной цели, если она сводится к захвату политической власти. Но он все же защищает от Бернштейна конечную цель - если она выступает в форме "революционной катастрофы", не реальной катастрофы, признаки, этапы которой можно было бы описать, познать, а "мифа" о "революционной катастрофе", "мифа", который не претендует на знание реальных исторических перспектив и назначение которого чисто воспитательное - революционизировать рабочих. Конечная цель оказывается тождественной распространению мифологического сознания среди рабочих, воспитанию у них убеждения в неизбежности "революционной катастрофы", в этом Сорель видел залог будущих социалистических преобразований, исходя из убеждения, что будущее нельзя предвидеть, но можно его хотеть и постигать интуитивно через мифы. Он придавал большое значение мифам, которые могут стимулировать историческое творчество. К таким он относил и уже упомянутый миф о революционной катастрофе, и идеи Маркса о дихотомической структуре общества, о постоянном обнищании пролетариата при капитализме. Ученики Маркса не поняли мифологической природы этих идей, обращаясь с ними как с научными тезисами.

¹⁰ Sorel G. *L'avenir socialiste des syndicats*. P., 1901. P. 60.

Сорель, по сути, чужд противопоставлению цели и движения, он настаивает на важности того и другого, более того, цель и движение в его понимании призваны стимулировать друг друга. Но для этого и цель, и движение очищаются им от рационализма. В этом смысле (очищения "движения" от рационализма) следует понимать борьбу Сореля против "утопий" в социалистическом движении. Под "утопиями" он имеет в виду разного рода социалистическое реформаторство, реформаторы ему ненавистны, ибо создают рационалистические проекты улучшений, стремясь сделать социальную структуру до конца "логичной" и "непротиворечивой", что, с его точки зрения, невозможно, далее, ибо они тяготеют к "социальному миру", что тоже противоречит разуму. Но в чем же тогда состоит движение, если не в реформах? Под "движением" Сорель имеет в виду развитие автономных рабочих организаций, формирование у рабочих, посредством их участия в Биржах труда, синдикатах, особой пролетарской морали, особого пролетарского права. Сорель отдает приоритет в "движении" революционной стихийности, спонтанности, инстинкту.

По замыслу Сореля, "цель" и "движение", "миф" и "инстинкт" должны взаимодействовать, чтобы способствовать развитию единственно революционного субъекта - пролетариата. Ни в какой мере социализм не является знанием, "синтезом", охватывающим прошлое и будущее, в нем нет строгих научных понятий. Социализм продвигается наощупь, практика в нем часто главенствует (тут Сорель ссылается на то, что синдикализм был найден практиками рабочего движения, а не выведен из "Идеи"). Свое представление о социализме как практическом и поэтическом движении Сорель не раз идентифицирует с идеями Вико.

Отвергнув понимание социализма как науки или утопии (что, в сущности, в его понимании и в применении к истории означает одно и то же), Сорель определяет социализм как "моральный вопрос": социализм "приносит миру новую манеру судить обо всех человеческих актах, или, следуя знаменитому выражению Ницше, новую оценку всех ценностей..."¹¹. В отличие от Каутского или Ленина, которые подчиняли мораль вопросам революционной целесообразности, или растворяли ее в истине, Сорель считал, что мораль обладает самостоятельной ценностью в отношении истины и цели. Он не раз возвращался к той мысли, что социализм является не истиной, а определенной целью, но цель эта была для него окрашена в моральные тона.

¹¹ Sorel G. L'avenir socialiste des syndicats. P. 170.

Если Ницше противопоставлял мораль "господ" и мораль "слабых", то Сорель мыслит с помощью антитезы: "мораль производителей" - "мораль потребителей". Будущее представляется ему как общество, в котором уничтожено разделение физического и умственного труда, низвергнут паразитизм интеллектуалов, "людей таланта", как общество, в котором главной фигурой является производитель. Их мораль отличает высокое уважение к профессионализму, чувство ответственности и инициативы. Любопытно, что эту мораль Сорель связывал с индивидуалистическим принципом, подчеркивая ценность усилия и инициативы каждого работника. И этот индивидуализм не был для него пустым словом, в его социализме сильны либеральные тона, желанием примирить индивидуализм с социализмом продиктованы его колебания по вопросу о частной собственности, которую, вернее, ее моральные и психологические следствия, он хотел сохранить при социализме. В "морали производителей" Сорель видел "величие духа", а сам социализм представлялся ему эпохой "вселичия" в противовес эпохе "декаданса" и господства "посредственности", как он характеризовал существовавшие тогда капиталистические общества Запада.

К концу ревизионистского периода, после разрыва с дрейфусарями, Сорель становится бескомпромиссным врагом демократии. Центральной темой работ Сореля синдикалистского периода становится резкая критика демократии, ее политических институтов и идеологии, при этом продолжается им и тема критики политического социализма в любых его проявлениях (бланкизма или жоресизма). Он нередко обращался мысленно к Великой французской революции, высмеивал ее идеологию, весь этот оптимистический рационализм, веру в возможность построения общества на разумных началах, идеи "общественного договора", "естественного права", "всеобщей воли". Его не устраивает абстрактность этих понятий, их оторванность от экономическо-правовой истории своего времени. Не случайно же в период революции произошло оживление традиций римского права, вся "Декларация прав человека" ориентирована на абстрактный образ гражданина, навеянный римской историей. Демократия, по Сорелю, это та среда, которая продуцирует социальные утопии, она стремится к унификации общества и вследствие этого, к насилию над личностью. Об "Общественном договоре" Руссо он писал, что тот, "кажется, и создан с целью оправдать упразднение воли отдельного лица под скипетром гражданской общины"¹².

¹² Сорель Ж. Социальные очерки современной экономики. М., 1908. С. 177.

Поворотным моментом в идеологической истории буржуазного общества Сорель считал промышленную революцию середины XIX в., тогда, по его мнению, приходит конец царству демократических абстракций под влиянием распространения экономического либерализма. Все симпатии Сореля на стороне этой идеологии свободы экономического предпринимательства и гражданского права, она казалась ему по духу противоположной демократическому идеализму. Он также считал, что демократия препятствует экономической свободе и экономическому прогрессу, своим поправкам к законам в пользу бедных она ставит ему "умеренные рамки". В этом направлении действуют и любые идеологии "высших целей" (христианская мораль, гуманистические философии кантианского типа), все эти "гуманитарные прошлости" только тормозят экономический прогресс. Кажется, что Сорель хочет держаться ближе к жизни, чем это позволяли демократические абстракции, хотя в конечном счете, эта жизненность оборачивается у него мистикой, заменой рационализму оказывается мифологический подход к истории.

Сорелевская критика демократии имеет иные акценты, чем у Маркса, Ленина, несет в себе иное понимание демократии. Сорелю абсолютно чужда идея классовой природы демократии, противопоставление буржуазной и пролетарской демократии. Для него она не делится на пролетарскую, буржуазную или какую-либо еще, для него она всегда - власть массы. И он отвергал демократию именно как власть массы, одушевленной идеалами равенства, отвергал во имя идеала не-равенства, качественной уникальности и свободы производителей, возрождения вообще качественных форм общественной жизни. Это позиция аристократизма производителей, людей труда, не желающих подчиняться общему шаблону, закону и воле массы потребителей. Идеал не-равенства и качественной жизни был и у Маркса, и у Ленина, но у них он был заглушен гораздо более мощной идеологической волной, рожденной требованиями захвата пролетариатом государственной власти, установления равенства еще более полного, чем то, которое обеспечивала существующая демократия, объявленная ими буржуазной. Сорель всю эту идеологию отметал с порога, его критика адресована не буржуазной демократии, а демократии как таковой. Он присоединялся к словам Короче, который постулировал "...отказ от равенства, каковое есть арифметическое и геометрическое понятие, ради биологического понятия, ради жизни, каковая есть неравенство и асимметрия"¹³.

¹³ Sorel G. *Materiaux d'une theorie du proletariat*. P., 1921. P. 19.

Институциональным воплощением рационализма Сорель считал парламент. И именно потому, что этот институт претендует на выражение общей воли народа, воли, рационально вычисленной по формально-логическому принципу (голосованием по большинству). В этой ориентации на абстракции парламент, в представлении Сореля, сродни рынку. Подобно тому, как в последнем неповторимое своеобразие товара получает отвлеченную форму денег, так в парламенте воля конкретных индивидов превращается в бесцветные истины. Демократия, с этой точки зрения, - это царство банальности, посредственности, она не может быть принципом обновления мира. "Серое царство демократии"¹⁴ - так писал о ней Л.Козловский, комментатор работ Сореля начала века.

Пафос сорелевского социализма состоял в том, чтобы отыскать, обозначить позитивную альтернативу рационализированным отношениям буржуазного общества, каковыми были в его глазах демократия и рынок. Если учесть, что подобная альтернатива должна была, по замыслу Сореля, отстоять "качество" от экспансии рационалистических абстракций (защитить разнообразие мнений от абстракции "общей воли", отстоять своеобразие, уникальность разных видов труда, которое исчезает, когда к ним подходят с общей меркой "общественно-необходимого времени" и т.д.), то социализм Сореля может быть обозначен как "качественная" альтернатива буржуазному обществу. Попробуем вникнуть в ее суть хотя бы на примере того, как он представлял организацию взаимоотношений людей в социалистическом обществе.

Основой порядка в нем он считал существование права, своей приверженностью к праву он выгодно отличался от ортодоксальных марксистов. Он был таким же фанатиком права, как и врагом демократии. Он признавал, что право тоже рационалистично, но в его представлении это как бы другой тип рациональности (по сравнению с парламентом), менее самостоятельный, более близкий к глубинным психологическим факторам истории.

Сорель много писал о конфликтных отношениях между демократией и правом, демократия, по его убеждению, привела к упадку права. Комментаторы считают, что в этом Сорель был последователем традиции консервативного либерализма, восходящей к Токвилю, Тэню, Ренану, и питавшейся теми отношениями, которые складывались между либерализмом и демократией на

¹⁴ Козловский Л. Вступительная часть // Сорель Ж. Введение в изучение современного хозяйства. М., 1908. С. XXIX.

первых порах их существования. Горили так пишет об этом: "Тогда не казалось, что свобода должна находить свою гарантию во всемогуществе народной воли, способной на всякие бессвязности, страстные заблуждения и всегда расположенной призвать харизматическую диктатуру, но в сложной и испытанной системе равновесия властей, промежуточных учреждений, региональных институтов и особенно в существовании общественных авторитетов, обязанных своим престижем знанию и силе моральных принципов"¹⁵. Горили пишет также, что слово "демократ" вызывало у Сореля ассоциации не с уважением к фундаментальным демократическим свободам, а с эмоциональным вмешательством толпы, направляемой политическими группировками или харизматическим вождем. Близкие к этому толкования вопроса дает и Л.Колаковский.

Характерно, что предметом симпатий, объектом защиты со стороны Сореля было не коммерческое право, то есть право, в котором обобщены и систематизированы рыночные отношения, а своего рода реликт в области права, "частное" или "гражданское" право. Возникновение частного права Сорель обоснованно связывал с условиями сельского производства патриархального типа. В "Добавлении" к "Иллюзиям прогресса" он писал: "Частное право могло появиться в первый раз бесспорным образом только в странах, где главы семей, получив от своих предков земли, улучшенные от сложения многих производительных сил, работают, чтобы оставить своим наследникам новые улучшения. Это экономическое условие, впрочем, достаточно, чтобы право приобрело вполне определенную форму"¹⁶. Когда, живя во второй половине XIX - начале XX веков, Сорель жалуется на "вырождение права", он собственно, имеет в виду исчезание этих патриархальных правовых отношений в результате вытеснения соответствующих им форм жизни.

Сорель уделял много внимания тому, чтобы в современном ему обществе частное производство, эта основа частного права, сохранялось и укреплялось вопреки экспансионистским поползновениям государства и всевозможным новшествам товарного производства, в силу которых частный предприниматель оказывался вовлеченным в разного рода ассоциации, акционерные общества и т.п. В этих целях Сорель выдвигал программу социальных реформ, предусматривавших социализацию "среды" и оберегавших от этого "производство". Разделение экономической

¹⁵ Goriely G. Le pluralisme dramatique de Georges Sorel. P. 16.

¹⁶ Sorel G. Les illusioins du progrès. P. 291.

сферы на "среду" и "производство", при котором под "средой" имеются в виду торговля, финансы, транспорт и т.п., Сорель взял у Прудона. Вслед за ним, Сорель был убежден, что социализация среды, сохраняя свободу производителя, в то же время обеспечивает условия роста производства, ибо устраняет монополизм и спекулятивные тенденции в том, что составляет среду для производства.

Однако Сорель не был традиционалистом, его главной заботой, с тех пор как он сблизился с синдикализмом, было выявление зародышей нового, "пролетарского" права, которые он надеялся отыскать в деятельности Бирж труда, революционных синдикатов и т.п. Он надеялся, что в этом новом праве сохранятся традиции частного права, связанного своим происхождением с крестьянским трудом, с существованием изолированного производителя как субъекта права. Но Сорель так и не смог найти в жизни и теоретически выразить принципы нового права, которое бы и сохраняло традиции частного права, и отражало бы условия деятельности пролетариата на фабрике без хозяев. Он так и не решил вопроса о форме социалистической собственности (государственную, а иногда и кооперативные формы он отвергал), ему было ясно лишь одно, что рабочий должен иметь чувство хозяина и трудиться с той самоотдачей, на которую способны крестьяне-собственники. Но нам осталась лишь его страстная интенция объединить нормы труда на крупных фабриках с нормами крестьянского производства, синтетической формулы этого рода Сорель не дал.

Помимо "частного" права, Сорель хотел сохранить в будущем социалистическом обществе некоторые традиционные институты власти: он настаивал на строгом разделении властей, на сохранении и усовершенствовании сильной и независимой бюрократии, сильной и независимой судебной власти. Он был против идеи Маркса о выборности судей, отвергал подконтрольность их действий, как и деятельности бюрократии, парламенту. Конечно, контроль над бюрократией нужен, но он должен осуществляться не парламентскими партиями, а самими гражданами, получившими право привлекать к суду должностных лиц.

У Прудона Сорель перенял представление о необходимости изменения избирательной системы. По его мнению, как уже отмечалось, в существующих демократиях господствует абстрактная "общая воля", которая становится добычей борющихся политических партий, наполняющих ее конкретным смыслом по своему разумению. Рядовой же гражданин ощущает эту "общую волю" как чужую себе, навязанную ему сверху. Спасение от этого

порядка Сорель видел в том, чтобы избиратели действовали не как безликие атомы, а как конкретные лица, обладающие таким-то состоянием, образованием, проживающие на определенной территории и т.п. С этой целью избиратели должны быть организованы по куриям "труда, таланта и капитала", по категориям, в которых бы учитывались показатели их общественного положения. Таким путем Сорель хотел преодолеть царящую в демократиях атомизацию граждан и всевластие политических партий в законодательных органах.

Можно видеть в европейском социализме 80-х годов XX века, озабоченном идеей самоуправления, распространение аналогичных сорелевским мыслей об обезличивающей роли парламента и существующей избирательной системы, о необходимости отражения в структуре власти принципа "различного". Такая забота сильно выражена, например, у А.Лефевра, хотя он, в отличие от Сореля, не сторонник социализма "производителей", а скорее социализма "потребителей" (если вспомнить о том, какое место занимала в его социализме ценность досуга). Это говорит о том, что поиск "качественной" антитезы демократии далеко не закончен. Но при этом важно, по-видимому, помнить, к каким результатам аналогичные поиски вели в прошлом. Опыт Сореля, в частности, показывает, что исследователя на этом пути подстерегает в политическом плане опасность сползания к крайне правой точке зрения, а в философском исследователь вряд ли может обойтись без мистики. Иначе трудно себе представить, как может быть решен вопрос сохранения в едином обществе качественно различного, но без унификации его. Не случайно Сорель не смог найти удовлетворительную формулу синтеза частного права и коллективного производства, индивидуальности и социальности и т.д.

Антирационалистическая, а подчас просто мистическая направленность философии Сореля в синдикалистский период усилилась, антирационализм превратился у него в развернутую систему взглядов со своей особой теорией науки, со своей эстетикой и этикой, оригинальной философией истории и очень своеобразной социалистической программой. Сорель теперь не просто выступает против "исторического сциентизма", порождения интеллектуалистских предрассудков XVIII-XIX веков, он противопоставляет ему метод "символизма". Его описания встречаем, например, в "Общих замечаниях" к "Введению в изучение современного хозяйства", в "Предисловии" 1914 г. к "Материалам теории пролетариата", многое проясняет в этом отношении и его более поздняя работа "О пользе прагматизма". В числе особенно-

стей этого метода отказ оперировать при обращении к истории понятиями (они-де, не могут схватить историческую реальность), замена понятий "образами" (сродни искусству), которые отражают главные "психологические силы" исторических событий. Рационализм игнорирует "психологические силы", между тем они составляют глубинные пружины истории. Историк, также как и любой исторический агент, должен осознавать свою практическую цель и организовывать образы в систему соответственно поставленной цели. История оказывается, таким образом, историей духа, но не логического, как у Гегеля, а человеческих стремлений, связанных с ними эмоций и идеологических образов. Большое преимущество своего подхода к истории Сорель видел в том, что при этом учитывается "гетерогенность" истории, плюрализм действующих в ней сил, тогда как логицизм стремится к "гомогенности", делает историю "повторением одного типа".

В некоторых пределах Сорель допускал рационалистические методы при исследовании истории, но ставил им четкие рамки. Религия, философия, искусство выражают сферы исторического бытия, неподвластные разуму. Отношения товарного обмена и принципы справедливости можно осмысливать рационалистически, но, например, семейные отношения и семейная мораль или отношения "производства - это "тайна" для разума. Поэтому он писал что "Социализм поневоле остается неясным вопросом, потому что он есть прежде всего вопрос о производстве, то есть о самой неизвестной и загадочной области человеческой деятельности, и потому что ставит своей задачей произвести коренной переворот в области, не поддающейся точному и ясному описанию"¹⁷.

Но сорелизм - не просто философия, он предлагал конкретную программу действий социалистов в ситуации Западной Европы конца прошлого - начала нынешнего веков. В заключение остановимся кратко на этих вопросах. Практическая цель, которую выдвигал Сорель, была грандиозна и вполне романтична - перевернуть мир, создать новую цивилизацию. Такие цели тогда ставили многие революционные социалисты, в том числе большевики, но у Сореля трактовка цели, методов продвижения к ней и этапов, которые следует пройти в движении к цели, очень оригинальна. Отчасти об этом уже шла речь выше в связи с вопросом о конечной цели. Теперь хочется обратить внимание на ту

¹⁷ Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 1907. С. 74.

последовательность этапов социалистической борьбы и те методы, которые выдвигал Сорель.

От всех социалистов того времени Сореля отличало то, что он настаивал на необходимости, прежде чем выдвигать непосредственно социалистические цели, возродить эпоху индустриализма и конкурентного капитализма. Уже говорилось в начале статьи, что на рубеже веков конкурентный капитализм уступал место монополизму, финансовому капиталу, возрастала регулирующая роль государства в экономике. Все это казалось Сорелю явными признаками вырождения капитализма, вырождения экономического, политического, духовного. Конечно, и раньше Сорель отмечал декаданс, связанный с господством демократии, но теперь он в его глазах удесятирился: рассудочность из сферы политики перешагнула в экономику (монополизм), капиталисты стали осторожны и вместо того, чтобы бороться за прибыль в условиях жесткой конкуренции, они объединяются в картели. При этом, занимаясь не столько производством, сколько финансовыми операциями, в отношении к социальным низам победили мягкосердечие и филантропия, политика "социального мира", которая развращает и рабочих, и капиталистов, лишая их энергии и инициативы.

От этого мира рассудочности, вырождения, "гуманитарных пошлостей" Сорель звал вернуться к эпохе индустриализма и жесткой конкуренции, он хотел, чтобы капиталисты вернулись к жестокой эксплуатации рабочих, чтобы был сломан "социальный мир" и возродилась неумолимая классовая борьба. Зачем это нужно? Затем, ответил бы Сорель, что если в современных капиталистических странах, где так сильно государство, произойдет, не дай бог, социалистическая революция, то социализм примет облик государственного социализма, а эта перспектива пугала Сореля гораздо больше, чем перспектива длительного существования капитализма, ибо, писал он, "не видно, как можно бы перейти от государственного социализма к пролетарскому"¹⁸. Затем, далее, что переход к пролетарскому социализму возможен лишь от экономически процветающего и морально здорового общества, а этого, как ему казалось, нет в мире картелей, финансового капитала и социальной филантропии. Эпоха же индустриализма имела в его глазах много преимуществ: бесспорный приоритет производства перед банковской деятельностью, стихийный, то есть внерассудочный, характер развития экономики, мораль ответственности и личной инициативы в противовес по-

¹⁸ Sorel G. Les illusions du progrès. P. 372.

требительству, процветающему в обществах с социальной филантропией.

Характерны методы, с помощью которых Сорель хотел повернуть сначала вспять исторический процесс, а затем двигаться к социалистической революции. Это революционные мифы и пролетарское насилие в форме прямого действия (стачки, в перспективе - всеобщая забастовка). Он прославлял очищающую моральную роль пролетарского насилия, которое должно, с одной стороны, заставить буржуазию отказаться от филантропии, с другой, заставить рабочих вспомнить, что социализм не сводится к материальным подачкам, что он вообще не является движением "бедных", но движением "производителей", которые несут миру "мораль производителей" и новую цивилизацию. Насилие было окружено у Сореля романтическим ореолом, подобно тому как это было у большевиков. Но в отличие от них, Сорель настаивал на внеполитическом, внесударственном характере пролетарского насилия в том смысле, что оно не должно иметь целью захват и организацию сильной государственной власти. Этого обстоятельства ему казалось достаточно, чтобы пролетарское насилие не приняло столь жестоких форм, какие принял революционный террор в Великой французской революции. Это не помешало фашистам воспользоваться сорелевской апологией насилия. Вообще, XX век уготовил драматическую судьбу романтическому антикапитализму в форме ли сорелизма, большевизма или философии молодого Лукача. Но пройдя через неожиданные и даже зловещие превращения, сорелизм к концу века как бы обретает новое дыхание, к нему обращаются социалисты самоуправления, те, кто привержен перспективе качественно новой цивилизации.

МЕССИАНСКО-УТОПИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ У ДЛУКАЧА

Октябрьская революция была восторженно встречена в Западной Европе не только революционно настроенными интеллигентами, но и определенной частью лево-радикальной интеллигенции, которая видела в ней приговор столь неприемлемому для нее миру капитала. Неприятие капиталистического общества, особенно в сфере культуры, уже отчетливо проявлялось в философии второй половины XIX в. у Шопенгауэра, Ницше и др. Первое десятилетие XX в. еще больше обострило общественные противоречия, сделало их еще более явными. Ощущение угрозы, нависшей над культурой, проблема сохранения ее гуманистических традиций все более выступает на передний план. Общественному строю выносятся приговор во имя спасения культуры. Капитализм не только не может спасти культуру, но и представляет для нее прямую угрозу - эти настроения начинают доминировать в кругах радикально настроенной интеллигенции.

В этом плане очень интересен и характерен путь, который проделал известный венгерский философ Дьердь Лукач, сын венгерского банкира, ставший в 1919 г. членом ЦК Коммунистической партии Венгрии и наркомом Венгерской Советской республики. На примере эволюции взглядов молодого Лукача можно постичь логику принятия западноевропейским интеллигентом, более того, рафинированным интеллигентом, идеей социализма и Октябрьской революции.

Не случайно этот пример связан именно с Австро-Венгрией, где наряду с Россией был завязан особенно тугой узел социальных и национальных противоречий. Ощущение конца, распада империи, неустроенности благоприятствовало распространению особого ирреально-мистического отношения к действительности, в которой разрушена связь между человеком и миром. Атмосфера эта вызывала у части интеллигенции не только неприятие мира, но даже его тотальное отрицание, желание полного разрыва со всеми формами его существования. Подобно настроенная ин-

теллигенция в Венгрии объединилась в предвоенные годы вокруг Лукача в "Воскресное общество". Свое неприятие мира они соотносили с неким идеальным миром, который оценивался с точки зрения кантианско-фихтевской этики, порой сочетавшейся с мистической теорией познания. Провозглашалась своеобразная метафизика трагичности мира, которая заведомо исключала возможность реальной альтернативы существующему и фактически предполагала отход от реальных действий.

Лукач не приемлет ни старые феодально-клерикальные традиции Венгрии и всей Австро-Венгерской монархии, ни буржуазный Запад как мира "отчуждения", овеществления, смертельно угрожающий основной для Лукача ценности - культуре. Отсюда и трагизм восприятия мира. Еще в 10-е годы он, наряду с другими известными представителями западноевропейской интеллигенции, отводит особую роль России, ибо она с ее революционными традициями, с ее богатой культурой в его глазах не только представляет собой нечто отличное от Западной Европы, но и противостоит ей. Этим объясняется интерес Лукача к разработке этических проблем в русской культуре, литературе, особенно у Достоевского и Толстого, а также в русском анархизме, с его трактовкой этических проблем. В 1916 г. вышла в свет работа Лукача "Теория романа" - часть задуманного им большого труда о Достоевском. Капитализм в ней определяется как "экономическое общество", в котором под давлением "экономики", "социальности" гибнет культура. Спасение общества - в избавлении его от власти "экономики". Существующее общество находится в таком состоянии, что ему не может противостоять должествование, оно исчезло даже как теоретическая возможность. Выход из этого состояния намечает лишь творчество Достоевского, его этика.

В одном из вариантов плана книги о Достоевском Лукач пишет: "Русская мистика - община. Россия и Европа". Поиски идут у него в нравственной сфере, при этом доминирует утопизм чистой этики. Если мир органически неспособен породить преобразующую его идею, значит она должна прийти в мир извне. Очищенному от этики миру нужна очищенная от мира этика. В работе о Достоевском речь идет не просто об утопизме чистой этики, но о социально-этическом идеале противопоставленном миру отчуждения. Лукач онтологизирует этическую притчу Достоевского о Великом инквизиторе и молчащем Христе. По словам одного из исследователей Лукача, развиваемая в записках о Достоевском философия религии "без сомнения является мифологической историей отчуждения"...

У молодого Лукача историю отчуждения христианской веры должна завершить, подвергнув ее отрицанию, "русская идея" или "русская община", которая мыслится им как неотчуждающая веру объективация духа. Русскую общину Лукач рассматривает в качестве носительницы "второй этики", которую он отличает от "первой", кантовской этики долга. "Вторая этика" - это коллективистская мораль общины, где каждый получает возможность выйти за "узкие" рамки первой этики, выражающей, по Лукачу, лишь поверхностно-демократические нравы буржуазного общества. "Русская судьба: не знать, что надо делать" - объявляется им принципом "второй этики" в противоположность первой, где все заранее облечено в нормы и правила¹. "Вторая этика" отвергает узость моральной ответственности в этике долга и утверждает непосредственную моральную ответственность за все зло, совершаемое на Земле. Критерием этического, по утверждению Лукача, теперь считается не поступок по совести и Долгу внимая, а способность к сопереживанию, жертве и состраданию... В этом смысле "вторая" этика оправдывает преступление, если оно совершается не из корыстных побуждений, а во имя великой цели, ради которой преступник жертвует своим духовным "комфортом" в рамках "первой этики". "Кому неизвестны опасные приключения "второй" этики, тот не революционер, и он не знает, что такое потерянный рай"². "Русское понятие преступления" мыслится Лукачем как снятие современного социального отчуждения. Теоретическим выражением этого отчуждения в записках о Достоевском выступают гегелевские категории "объективного духа" (хозяйство, нация, государство). Им противопоставляется субъективистский дух "второй" этики, построенной на основе кьеркегоровских категорий. Позднее сближение марксовой и кьеркегоровской оппозиции гегелевскому панлогизму будет развито во французском экзистенциализме. Интересно, что Лукач считает кьеркегоровскую этику внутренне близкой "русскому понятию преступления", что мораль Сони Мармеладовой или Алеши Карамазова, развитая сообразно ее собственным постулатам, с неизбежностью приводит к революционной практике.

Этические представления Лукача отразились и на его подходе в те годы к социализму. В своем понимании социализма молодой Лукач находился под влиянием Ж.Сореля и его ученика - венгерского синдикалиста Э.Сабо, который испытал на себе сильное воздействие русских анархистов. Речь идет о стремлении

¹ Lukács G. Die Theorie des Romans. B, 1920. S. 170.

² Lukács G. Dostoevski. Notizen und Entwürfen. Bp., 1985. S. 195.

анархистов радикализировать Маркса за счет революционных идей Кропоткина и Лаврова. Вслед за Сабо, Лукач усматривает возможность спасения современной культуры в идее "социализма" как нового демократического мира вне классовой борьбы пролетариата за материальные условия своей жизни. Не материальные условия, а моральное преобразование человека составляет суть социалистического идеала. Поэтому и все общественные институты, в том числе и политические, имеют ценность не сами по себе, а только в той мере, в какой они реализуют этический идеал. Политика только в качестве инструмента этики способна снимать отчужденность "второй природы". Но поскольку политика опредмечивается в конкретных делах и становится, таким образом, этой "второй природой", она также является одной из форм отчуждения. С самого начала "социализм" и "отчуждение" воспринимаются Лукачем как аспекты единой проблемы современного ему общества. Подобно Ж.Сорелю и Э.Сабо он отвергает понимание социализма в духе II Интернационала из-за его духовной неполноценности, из-за принижения роли индивидуальности. Социализм, которого жаждет Лукач, - это полнота и многообразие "мировоззрения". Начало такого социализма - революция как грандиозный переворот всей современной культуры.

Первая мировая война для Лукача - типичное выражение капиталистического овеществления и механизации жизни, универсальный катаклизм, ответом на который неминуемо станет универсальная революция. Он предвидит крушение в огне этой революции Австро-Венгерской и Российской монархии. Но тут же ставит вопрос: "А кто спасет нас от Западной цивилизации?" Поэтому неудивительно, что Лукач восторженно принимает известие об Октябрьской революции в России, видит в ней приход Мессии, перспективу реального утверждения общества, свободного от всех форм отчуждения. Для него Октябрьская революция - это как бы конкретное воплощение страшного суда. Это решение всех проблем, ответ на все вопросы. Все дело лишь в том, чтобы последовательно довести ее до конца. Пролетарская революция - посредник между сущим и должным. Но революция, социализм для него - средство сохранения и развития культуры. Целью выступает именно культура, ее сохранение и развитие.

В духе своего этического ригоризма, крайнего идеализма своих ранних воззрений Лукач отвергает красный террор большевизма как реакцию на белый террор. Для него это абсурдное с этической точки зрения отрицание Сатаны при помощи Дьявола. Большевизм ставит трудные в этическом плане вопросы: можно

ли достичь благие цели неблагими средствами? Может ли привести дорога репрессий к Свободе? Именно из-за возникновения "неразрешимой моральной дилеммы" он сперва отвергает большевистскую этику. По словам французского философа Мишеля Леви, "этический ригоризм был у Лукача лишь мостиком между его трагическим видением мира в 1908-1916 гг. и его политической левизной 1919-1921 гг.". В декабре 1918 г. Лукач вступает в коммунистическую партию Венгрии - как потом он скажет, из моральных соображений. Тем самым он принимает мораль большевизма как этику спасения гибнущего мира. Выход из неразрешимой моральной дилеммы он находит в "этике жертвы" русских террористов, толковавшей революционное преступление как морально положительный фактор. В отличие от прежних лет, коммунистическая мораль мыслится теперь Лукачем не как утопический мистический идеал, а как практический принцип политики...

Но тем не менее утопически-мессианские взгляды продолжают оказывать на него решающее влияние. В частности, это проявляется в его полном, безоговорочном отказе от каких бы то ни было компромиссов. В его статье конца 1918 - начала 1919 г. можно прочесть о том, что человек, ведущий речь о компромиссах, не может считаться социалистом. Поскольку борьба пролетариата является средством, ведущим к полному освобождению человечества, то любой компромисс затушевывает эту основную функцию пролетариата. "Классовая борьба пролетариата - это не просто классовая борьба, а средство освобождения человечества, подлинное начало истории человечества. Любой компромисс с неизбежностью затушевывает эту сторону борьбы, и поэтому... является роковым с точки зрения истинной, конечной цели. Ибо до тех пор, пока существует современный общественный строй, господствующим классам удастся прямо или скрыто компенсировать таким путем достигнутое экономическое или политическое преимущество. После этого, поскольку, естественно, компромиссы ослабили революционное настроение, борьба продолжится при менее благоприятных обстоятельствах"³.

В многочисленных статьях 1919-1924 гг., то есть уже после подавления венгерской революции, у Лукача отчетливо видны все признаки того, что В.И. Ленин называл "детской болезнью" левизны. Статьи эти печатались в издававшемся в Вене журнале Коминтерна "Коммунизм". Исходная позиция Лукача такова: капитализм - это глобальное зло, поэтому неприемлемо все, что

³ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. Neuwied, 1968. S. 99.

интегрируется этим обществом, в том числе и парламент, парламентская борьба, профсоюзы, социал-демократия и т.д. Для пролетариата приемлемо лишь то, что существует за пределами капиталистического общества, именно поэтому пролетариат должен осуществить подлинную критику капиталистического общества, критику, которая в состоянии разрушить э

В этом журнале Лукач опубликовал статью "К вопросу о парламентаризме", которая подверглась критике Лениным за ее левацкие позиции. Статья начинается с определения тактики как опосредующего звена между целью и непосредственно данной действительностью. Вопрос об участии в парламенте рассматривается не как тактический, а как сугубо принципиальный вопрос. Для Лукача участие в парламенте пролетарской партии представляет собой предательство интересов пролетариата, приемлемым для него является только бойкот парламента, дабы не возникало никаких иллюзий относительно возможности критики общества в рамках самого этого общества. Участие в парламенте на руку только самой буржуазии. "Фикция буржуазной парламентской демократии основывается полностью на том, что парламент является, мол, не орудием классового угнетения, а органом, представляющим интересы народа. И поэтому всякий радикализм на словах является оппортунизмом и неприемлем. Он укрепляет иллюзию в тех слоях пролетариата, самосознание которых еще не разбужено"⁴.

Деятельность пролетариата возможна лишь в Рабочих Советах, которые "уже сами своим существованием означают выход за пределы буржуазного общества". Ценность Советов именно в их угрозе существованию буржуазному обществу, поэтому легальность - гибель Советов. Советы делают парламентаризм излишним. Лукач считает, что парламентаризм не способствует самокритике пролетариата. А пролетариату, до того как вступить в счастливую эру освобождения, надо пройти сквозь всепожирающий огонь самокритики. Лишь после этого он сможет освободиться от той формы, которую придал ему капитализм. Поэтому, парламентаризм - это тактика отступления, а Рабочие Советы - тактика наступления. И до тех пор, пока не начинается разрушение капитализма, пролетариат может придерживаться тактики отступления, но как только борьба вступила в последнюю стадию, пролетариат вынужден перейти в наступление. В большей или меньшей степени эти же левацкие настроения проявляются и в других статьях Лукача этого периода. Так, он считает, что из са-

⁴ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 111.

мой идеи компартии вытекает необходимость ее нелегального положения, только так она оказывается вне рамок буржуазного общества. Социал-демократия, являясь легальной партией, полностью встала на почву буржуазного общества, она не в состоянии осознать миссию пролетариата, поэтому ее естественное состояние - легальность. В то же время III Интернационал возник из кровавой и ужасной самокритики, которую пролетариат в мировой войне осуществил над собой. Именно поэтому его сущностью должно стать освобождение от иллюзий, чувство действительности и способность к действиям".

На закате своей жизни Лукач напишет: "Наш журнал способствовал мессианскому сектанству тем, что в любом вопросе предлагал наирадикальнейшие меры, что в любой области провозглашал полный и окончательный разрыв с любыми институтами, образом жизни, возникшими в буржуазном обществе. Тем самым мы хотели поднять на более высокую ступень подлинно классовое сознание у авангарда..."⁵.

Попытка философского осмысления теоретических и организационных проблем революционного движения, революционных событий тех лет была сделана Лукачем в его известной работе "История и классовое сознание". Он исходит из того, что опыт революционных лет блестяще подтвердил во всех существенных моментах правильность ортодоксального (след. коммунистически) понимаемого марксизма. Война, кризис, революция, так называемый более медленный темп развития революции, включая сюда и новую экономическую политику Советской России, все эти проблемы оказалось возможным разрешить только с позиций так и только так трактуемого диалектического метода.

Лукач стремится показать связь рабочего движения с немецкой классической философией, в особенности с гегелевской философией. Исторический процесс рассматривается им с позиций взаимодействия субъекта и объекта, при этом ход истории выступает как процесс становления общественного самопознания субъекта, человека. Сущность истории у Лукача выступает как изменение тех форм, при помощи которых человек определенной эпохи постигает окружающий его мир и которое определяют строй как его внутренней, так и внешней жизни. Говоря о "Феноменологии духа" Гегеля, он пишет: "выдвинутое здесь диалектическое единство мышления и бытия, трактовка этого процесса как цельного и всеобщего - все это в то же время является

⁵ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 15-16.

сущностью философии истории исторического материализма"⁶. Коль скоро развитие общественного самопознания объявляется смыслом истории, то и исторический материализм трактуется как учение о поступательном ходе общественного самопознания человека.

По Лукачу, буржуазная историческая наука бессильна объяснить современные события - мировую войну, революции. И это бессилие имеет "свое методическое основание в том, что созерцательно-непосредственное отношение между субъектом и объектом познания создает тот самый "темный и пустой" иррациональный промежуток, о котором писал Фихте. История должна найти методический ключ для решения проблемы тождества субъекта и объекта. Главное - конкретно определить субъект истории, а точнее, найти тождественный субъект-объект в самой истории. Для того, чтобы это сделать, необходимо постижение сущности капиталистического общества, а сущностью этой является товарный фетишизм, отчуждение. Книга "История и классовое сознание" вошла в историю философии как книга, трактующая революционную критику капитализма как проблему снятия отчуждения.

Лукач сохраняет способ осмысления проблемы отчуждения в категориях "греховности", "спасения". В христианском духе овеществление трактуется как тяжкий крест, как "распятие", без которого, однако, нельзя искупить "грехи" овеществленного человека и тем самым обрести единственно верный путь к спасению, то есть к свободе. Проблема отчуждения в "Истории и классовом сознании" для Лукача состоит не в том, что человеческая история сделана человеком, а в том, что она недостаточно по-человечески сделана. Именно из-за недостаточности человеческого в человеческой истории "сделанность" последней и оказывается, по Лукачу, символом отчуждения человека в рамках "второй природы". Ссылаясь на Вико, Лукач пишет: "Мы сами делаем свою историю и если мы в состоянии рассматривать всю действительность как историю таким образом, как науку историю, ибо другой не существует, то тем самым мы фактически возвышаемся до точки зрения, где действительность может пониматься как наше "дело-действие".

В "Истории и классовом сознании" реальное овеществление снимается особой способностью сознания. Автор не признает за наукой и техникой, за промышленностью возможность преодолеть овеществление. Эту возможность он переводит в сферу само-

⁶ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 206.

сознания, что и выражает как раз понятие практики в философско-диалектическом смысле. Но как понять способность сознания снять реальное овеществление, если все объективации человеческого духа говорят лишь языком овеществления? Остается надеяться лишь на чудо. И действительно, позднее Лукач пишет: "В "Истории и классовом сознании" превращение калькулирующего сознания в революционную практику казалось мне, объективно говоря, чистым чудом".

Реальным историческим носителем "практики" в работе Лукача, в философско-диалектическом смысле, действительным субъектом "дела-действия", "тождественным субъектом - объектом истории" у Лукача выступает пролетариат, а, точнее, классовое сознание пролетариата. Здесь мы сталкиваемся с синтезом и идей классической и новейшей философии. С одной стороны, в своем понимании пролетариата как "тождественного субъекта-объекта истории" Лукач возрождает гегелевско-марксистское объективное видение истории, ее Разума и Логики. Причем у Лукача этот момент настолько ярко выражен, что даже связь немецкого идеализма с пролетарским классом оказывается исторической необходимостью и предопределенной. "Пролетариат, - пишет он - одним ударом разрушает парадокс (философского - авт.) бессилия: дилемму между фатализмом чистых закономерностей и этикой чистых отношений"⁷. С другой стороны, Лукач сохраняет в трактовке пролетариата общий романтический антикапитализм своих ранних воззрений. Пролетарское самосознание не столько развивает здесь "логику" современного общества, сколько осуществляет "великий отказ" от него.

Оригинальность мессианской идеи Лукача состоит, помимо всего прочего, в том, что под именем "пролетариат" у него выступает не только усредненно-безликий представитель "рабочего класса", но и экзистенциально потерянный, страдающий человек, которому в самый отчаянный момент существования открывается глубокая истина абсолютного тождества мысли и бытия, и это "откровение" делает бессмысленным экзистенциальное страдание личности.

Обоснование мессианской роли пролетарского самосознания представляет собой в "Истории и классовом самосознании" систему понятий, призванных придать "историческое лицо" тождественному субъекту-объекту. При этом Лукач исходит из того, что именно труд рабочего являет в "чистом" виде абстрактность товарной формы, тогда как в других частях капиталистической

⁷ *Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 212.*

структуры эта абстрактность прикрита фасадом "духовного труда". Он пишет: "квантификация предметов, их обусловленность абстрактными рефлексивными категориями обнаруживается в жизни рабочего непосредственно, как процесс абстракции, совершающийся в нем самом"⁸. Для Лукача экономический интерес рабочего не является источником его революционной активности, наоборот, выступает средством интеграции его в капиталистическую систему. В отличие от классиков марксизма, связывавших революционный потенциал пролетариата прежде всего с тенденцией к абсолютному обнищанию, Лукач усматривает этот потенциал в тенденции к максимальному овеществлению пролетарского сознания, в угрозе обнищания духовного.

Правда, из понятия овеществления само по себе нельзя дедуцировать революционную специфику пролетарского сознания, так как перед овеществлением все равны - и пролетариат, и капиталист в одинаковой мере оказываются "инструментами предприятия". Но в случае революционного пролетарского сознания речь идет именно об особой брутальности и "чистоте" овеществления в отношении к рабочему. В отличие от капиталистов и бюрократов, обладающих видимостью индивидуальной свободы, для пролетарского класса, "которому нет доступа к этой мнимой деятельности, разорванность его как субъекта сохраняет свою брутальную форму безграничного в тенденции порабощения". Поэтому пролетариат в состоянии постичь свое превращение в товар, свою редукцию к чистому количеству как объекту процесса, но именно поэтому он выйдет за непосредственность своего состояния.

Овеществление, по Лукачу, становится для рабочего непосредственной проблемой его бытия как субъекта, как человека. И это страдательно-абсурдное положение пролетариата в системе тотального овеществления неизбежно приводит к его "бунту" против капитализма. Рабочий - сознающий себя товар, он - "самосознание" товара, а следовательно "самосознание", "самораскрытие" капиталистического общества. То обстоятельство, что в экзистенциональном страдании пролетариата осуществляется самораскрытие капиталистического общества обуславливает акт превращения пролетарского сознания из "жертвы" овеществления в его "могильщика". По словам Лукача, "чисто абстрактная отрицательность в бытии рабочего не только является объективно наиболее типичной формой овеществления, но именно поэтому она и субъективно составляет ту точку, где эта

⁸ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 349.

структура может быть введена в сознание и тем самым практически прервана"⁹.

Доведенная до предела рационализация личности пролетариев с необходимостью обнажает то, что у других классов остается скрытым из-за относительной мягкости их овеществления. Сама бесчеловечность капиталистической рационализации открывает истинно человеческое в пролетариате. "Овеществление, - читаем мы у Лукача, - уродует только те аспекты личности пролетариата, которые лишь непосредственно задействованы капиталистическим механизмом, в то время как "человечески-душевная" сторона существования рабочего остается неовеществленной"¹⁰. Именно унижительность овеществления возвышает пролетариат до революционного прорыва, освобождающего и все общества. Именно духовная нищета пролетариата обнаруживает мессианские потенции его классового самосознания, как бы подтверждая евангельскую мудрость. "Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное". Религиозные мотивы в трактовке Лукачем мессианской роли пролетариата довольно очевидны. К тому же, пролетарскому сознанию, по Лукачу, свойственна особая направленность на предмет, на его практическое преобразование, и в этом он усматривает реальную возможность упразднения капиталистического овеществления.

Специфический смысл классового пролетарского сознания заключен, согласно Лукачу, в его "объективной возможности", ибо классовое сознание является не просто массово-психологическим сознанием пролетариев, но осознанным "объективным смыслом" их исторического положения как класса. Объективная возможность классового самосознания пролетариата обнаруживается и в специфическом отличии пролетарской идеологии от буржуазной. "Ложность идеологии" пролетариата в отличии от "ложности идеологии" буржуазии обладает "интенцией на правильность".

Революционная практика пролетариата предстает в "Истории и классовом сознании" как борьба за непосредственные объекты действия; чтобы при помощи их полного структурного преобразования дать толчок к преобразованию всего общественного бытия в целом. Именно "толчок", так как само капиталистическое общество выступает тем умным универсумом Истории, которому нужна лишь искра пролетарского самосознания, чтобы потом вспыхнул пожар мировой революции, в очистительном огне ко-

⁹ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 351.

¹⁰ Ibid.

того овеществление будет уничтожено раз и навсегда. "Только тогда, когда сознание пролетариата окажется способным сделать шаг, к которому объективно толкает, но которого вместе с тем не в силах сделать сама имманентная диалектика развития, - только тогда пролетариат оказывается тождественным субъектом - объектом истории, а его действия - преобразованием действительности"¹¹.

Лукач наделяет пролетарское сознание не только особой направленностью на правильное и цельное познание, но и исключительным свойством, позволяющим ему "пробиваться к свободе" в сфере этики и политики. Декларируется особая "классовая мораль" пролетариата, которая отвергает субъективистскую "этику долга" и провозглашает идеал свободы как "внутренне сплоченной солидарной деятельности членов общей воли". Он усматривает смысл существования коммунистической партии в особой моральной, а не политико-идеологической силе. Именно эта партия "должна быть воплощением царства свободы, в ней, прежде всего, должен возобладать дух братства и истинной солидарности, готовности и способности к самопожертвованию". Классовый подход при этом не является самоцелью, в основе у Лукача мысль о том, что особая практика пролетарского самознания призвана спасти все общество от рабства овеществления.

В "Истории и классовом сознании" существенно переосмысливается, без того, чтобы автор осознал это до конца, марксово понятие пролетариата, Лукач теоретически открывает тот факт, что принципиально новые формы угнетения, связанные с феноменом овеществления, образуют и принципиально новый угнетенный класс - пролетариат как жертву овеществления. Когда сознание пролетариата станет осознавать конкретные противоречия самого процесса развития, он становится субъектом-объектом истории.

Лукач предупреждает об опасности, все время угрожающей пролетариату - погрязнуть в свойственной буржуазии фактичности бытия. Ибо буржуазии выгодно вернуть пролетариат к такому положению, когда он является только элементом капиталистического общества, но не орудием его уничтожения. От всех этих опасностей пролетариат призвана уберечь коммунистическая партия, миссия которой - пробуждение революционного сознания. Своими действиями коммунистическая партия должна быть в царстве свободы. "Свобода не есть лишь плод, результат развития, должен наступить такой момент в истории, когда сама сво-

¹¹ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 385.

бода становится движущей силой и ее значение как движущей силы должно постоянно приниматься во внимание, пока не наступит момент, когда она полностью возьмет руководство обществом, становящимся все более человечным... Придет конец предыстории человечества и начнется ее подлинная история. Начало же этой эпохи совпадает с появлением революционного сознания, с основанием Коммунистической партии"¹². Важнейшая задача пролетариата - вынесение приговора капиталистическому обществу, а наиважнейшая функция исторического материализма заключается не в чисто научном познании, а в том, чтобы быть самой практикой. Ведь диалектическая сущность познания заключается только в направленности на практические действия пролетариата. А формой опосредования между теорией и практикой выступает коммунистическая партия, она способствует превращению теории в адекватные действия. Партия выступает в качестве момента опосредования между конечной целью и конкретной ситуацией. Она помогает пролетариату осознать свою миссию и добиться осуществления "царства свободы".

Когда Лукач трактует партию как "первое воплощение царства свободы", он исходит из искреннего неприятия буржуазного смысла свободы. Набор ее возможностей замыкается для него в магическом круге буржуазного индивидуализма. Трагический мир буржуазного отчуждения рождает трагическую дилемму: или индивидуальная свобода, неизбежно оборачивающаяся тюрьмой индивиду - или отказ от личной свободы и сознательное подчинение себя партийному "Мы", партийной дисциплине. Лукач приходит к выводу, что на пути к свободе индивид должен отказаться от личной свободы и подчинить себя общей воле, в том числе, партийной дисциплине. Благодаря дисциплине может быть сделан первый шаг по преодолению настоящего. Партийная организация, все члены которой обязаны участвовать в ее непосредственной работе, выступает у него непосредственным посредником между человеком и историей.

Конечно, Лукач мыслит партию не как идеальное осуществление свободы, а лишь как первый шаг в ее направлении. Но направление это правильное, ибо партийная свобода перестает быть формальной, она мыслится им в единстве с "братством" и "солидарностью" как раскрытие неовещественной полноты личности. По сути, в компартии Лукач усмотрел осуществление своей давней мечты об "общине добрых людей", где индивидуальное и коллективное находятся в гармонии друг с другом.

¹² Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 385.

Сознательное принятие партийной дисциплины ныне может показаться лишь романтически-эксцентричным жестом интеллектуала, далекого от реальной политики. Но дело обстоит сложнее. И не только потому, что Лукач 20-х годов не мог знать о последующей бюрократизации коммунистического движения. Суть дела - в самой теории "овеществления" Лукача, которая столь глубоко ухватила тенденции развития новейшего капитализма. Последующие десятилетия вновь и вновь подтверждали актуальность ее выводов. "Нужно было пережить не только сталинизм, но и послевоенный капитализм, - писал американский философ П.Брайнис, - чтобы стало возможным новое и серьезное понимание стремления Лукача выработать систематическую и революционную критику отчуждения"¹³.

Если бы в отказе Лукача от индивидуальной свободы содержалась лишь какая-то иррациональная приверженность к "порядку и дисциплине", то тогда непонятно, почему, к примеру Адорно и Хоркхаймер, никогда не питавшие иллюзий относительно природы коммунизма и "реального социализма", в своей "Диалектике просвещения" продолжают в духе молодого Лукача обращать внимание на феномен опустошения и превращения основных смыслов буржуазной (бюргерской) свободы. То же самое можно сказать о вводимом Ж.П.Сартром в "Критике диалектического разума" понятие "группы-в-процессе-слияния". В "группе" Сартра, как и в "компартии" Лукача, возникает момент реальной свободы в виде общего действия. Сартр непосредственно следует за Лукачем, когда утверждает, что у современного человека нет иной альтернативы, кроме выбора между отчуждением в вещи или отчуждением в "группе", между "диктатурой вещей" и "диктатурой свободы".

При всех возможных мифологемах представленной в "Истории и классовом сознании" концепций пролетарского самосознания, трудно оспаривать серьезность и реальность проблемы, из которой выростала вся теоретическая конструкция книги Лукача - проблема "овеществления". Коммунизм стал для молодого Лукача идеологией свободы, ответом на один из вечных вопросов: что есть индивидуальная свобода в условиях социальной катастрофы? "Партия как целое преодолела овеществленное разделение, разорванное на национальные, профессиональные и др. проявления жизни (экономической и политической), возвысившись до действий, направленных на революционное единство и

¹³ Breines P. Lukacs. Revolution and Marxism // The Philosophical Forum. 1972. Vol. 3. N 3-4. P. 401-402.

сплоченность, она тем самым создавала подлинное единство класса пролетариата. Строго спаянная организация пролетариата, ее железная дисциплина и требование привлечения к деятельности личности в ее целостности в свою очередь освобождала каждого отдельного члена партии от покрова овеществления"¹⁴. Партия оказывается способной реализовать цель истории - царство Свободы. И реализация эта предполагалась здесь и сейчас, не откладывая на завтра. Концепция "овеществления" Лукача стала для него не только основой тотального неприятия капиталистического общества, но и обоснованием ультра-субъективистской активности. Сам Лукач в 60-е годы напишет: "В 20-е годы Корш, Грамши и я различными путями стремились постичь сущность исторической необходимости, противостоять механистическому восприятию исторической необходимости, которая была характерна для II Интернационала. Эта проблема досталась нам в наследство, но никто из нас ее не решил. Мы пошли в неправильном направлении, и полностью ошибочным было бы вновь воскрешать эти взгляды"¹⁵.

Мифологичность теоретических конструкций Лукача в наши дни ясна всем. Но при этом, видимо, нельзя не учитывать, что они явились продолжением нетривиальной философской, более того общечеловеческой проблематики. Поэтому не случайно "новые левые" 60-х годов своим антикапитализмом являли собой определенную модификацию проблематики "Истории и классового сознания". Ведь главной чертой пролетарского положения выступает не столько эксплуатация грубой рабочей силы и связанная с нею материальная нищета, сколько всеобщее духовное "обнищание" и порабощение людей в условиях новейшего капитализма. Пролетарский дух в этом смысле не только не исчезает, он становится столь же тотальным в современном обществе, сколь тотален в нем дух бюрократизма, наживы, калькуляции. Именно этот специфический "новейший" смысл пролетариата усматривается в "диагнозах" эпохи у многих современных Лукачу интеллектуалов, которые в отличие от него не были марксистами, но как и он, глубоко чувствовали кризис овеществленной культуры. Достаточно вспомнить о безликом мире "map" у Хайдеггера или об анализе массовой культуры у Ортега-и-Гассета. Здесь обнаруживается более глубокая основа антикапиталистического радикализма Лукача, чем порой считается. Указанный радикализм происходил не из самого по себе обращения автора "Истории и

¹⁴ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 517.

¹⁵ Lukács G. An Unofficial Interview // New Left Review. 68. 1971. July-August. P. 56.

классового сознания" к марксизму и коммунизму, а из общей для ряда западноевропейских интеллектуалов 10-20-х годов радикально-романтической оппозиции "миру отчуждения и овеществления", отождествляемому с современным капиталистическим обществом, в котором они видели апокалипсис человеческой культуры.

Сегодня, конечно, не составит особого труда увидеть слабые места подобных антикапиталистических настроений. Но при этом надо помнить, что настроения эти были продиктованы отнюдь не абстрактной волей к разрушению, а, прежде всего, глубоким протестом интеллектуала против безыдейности и конформизма "культуры вещей". Подобный антикапитализм, сколь ни беспощадна к нему историческая ирония, несет в себе обаяние духа "прорыва к свободе".

АНТИКАПИТАЛИСТИЧЕСКИЙ БУНТ "НОВЫХ ЛЕВЫХ"

В шестидесятые - начале семидесятых годов нашего столетия в Западной Европе и Америке широкое распространение получило движение и идеология так называемых "новых левых" и неомарксизм. В нашей литературе это явление получило относительно широкое освещение и данная статья ставит своей целью, опираясь на эту литературу¹, дать общую характеристику этой идеологии, причины обусловивших антикапиталистический бунт и то историческое место, которое он занял с точки зрения прошедших десятилетий.

"Новые левые" выступили с резким неприятием капиталистического мира, буржуазного образа жизни, буржуазности как таковой. Это была не просто критика, а открытый бунт против этого общества с чисто левацких позиций. Если раньше широкое распространение левацких настроений и соответствующая критика капитализма были характерны для периодов экономических кризисов, особо тяжелого материального положения трудящихся, каким, например, был период первой мировой войны и последовавших за нею лет разрухи и экономического хаоса, то ничего подобного в шестидесятые годы не было. Более того, это были годы экономического расцвета (именно тогда заговорили о "немецком чуде"), это годы процветания "общества благосостояния", "благоденствия" и "потребительского общества", в ходу теория "народного капитализма". Жизненный уровень трудящихся достиг невиданного никогда прежде высокого уровня.

Но экономического процветания оказалось недостаточно, чтобы освободить общество от социально-политической напряженности, от духовно-психологической неудовлетворенности. Социально-психологический климат 60-х годов в высоко развитых странах определялся и войной "во Вьетнаме, и борьбой негров за гражданские права в США, и широким развитием национально-освободительного движения и получившим столь большой раз-

¹ Баталов Э.Я. Философия бунта. М., 1973; Кеpeci Б. Идеология "новых левых". М., 1977; Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980; Штейнгервальд. Третий путь Герберта Маркузе. М., 1971 и др.

мах именно в те годы молодежным, женским движением. В США нередко были случаи ухода от общества, часто в особые коммуны. В 1971 г. их насчитывалось в стране 2000, в них входило почти 20000 человек. Все это свидетельствовало о глубоком духовном кризисе общества, о серьезном его неприятии определенной частью общества. "Что только не находится в состоянии кризиса? Кризис молодежи, кризис театра, кино, университета, морали, культуры, философии, сельского хозяйства. Но понятие кризиса предполагает нормализацию в будущем этого положения. Современное же положение правильнее было бы назвать не кризисным, а катастрофическим, ибо потеряна прежняя основа общества, прежние ценности, но сохраняется всевластие государства с его извечным чувством господства и злобы"², - отмечал известный левый французский философ А.Лефевр.

Подобного рода настроения отражали тот факт, что западное общество вступало в новую стадию развития, что это позднекапиталистическое развитие имеет свои специфические черты, отличные от предшествовавшего периода, не говоря уже об эпохе классического капитализма. Все более очевидным становилось то, что сам по себе технический прогресс не означает расширения свободы человека, создания нового образа жизни, нового качества жизни. Рассмотрение общества сквозь призму достижений и последствий научно-технической революции выявляло наглядно, что технический прогресс не только не уменьшил степени отчуждения человека, но в определенных сферах усилил его, хотя форма проявления его стала более завуалированной. При общем подъеме экономики 60-х годов кризисные явления коснулись, прежде всего, духовной сферы, культуры. В этом и заключается кажущаяся парадоксальность идеологии и движения "новых левых", которое было порождено не экономическими, а социально-психологическими причинами, отражавшими наступления новой эпохи, эпохи постиндустриального общества и соответственно кризис старой эпохи. В 1959 г. известный американский социолог Ч.Р.Миллс писал: "Мы находимся у окончания того, что называется "Новым Временем", также как за античностью следовало несколько веков варварства, ориентализма, который Запад провинциально называл Темными Веками, так и сейчас Новое Время сменяется постмодерным периодом. Его можно назвать "Четвертая эпоха"³.

² Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980. С. 230.

³ *Mills C.W. The sociological Imagination. N. Y., 1959. P. 184.*

Наступление смены веков исторического развития неизбежно сопровождается кризисом основополагающих ценностей западной культуры, кризисом самой идеи прогресса, достигаемого путем Разума, веры в науку как воплощения добра, уверенностью в силу всеобщего обучения и его политического значения для демократии. Более того, считает Миллс, потерпели фиаско сами идеалы, основанные на допущении неразрывной причинно-следственной связи между разумом и свободой. Общественный строй США Миллс определяет как "опирающийся на частные корпорации военный капитализм" при господстве финансовых тузов и верхушки бюрократии. В критике 60-х годов капитализм характеризовался как общество, в котором человек превращен в отчужденный винтик системы, в нем правит дегуманизированная бюрократия. Здесь властвует рациональность без Разума. Люди в таком обществе превращены в рабочие инструменты и управляются они серыми, бездушными людьми, здесь нет места свободе, спонтанности, воображению, воле, творчеству, а формализм и рутина погребли под собой индивидуализм, личность⁴.

Именно в этой ситуации Маркузе провозглашает "тотальную революцию" как переход от настоящего к будущему, между которыми как бы нет никакой связи. Поэтому отрицание существующего может быть совершенно не в рамках этого существующего, а только за его пределами. Единственной альтернативой в таком случае выступает полный отказ от всего существующего, "Великий Отказ".

Этим объясняется то, что субъектом общественного изменения у "новых левых" выступают лишь аутсайдеры, изгои общества, ибо только они не интегрированы в него. Считается, что в рамках позднекапиталистического общества произошло воссоединение антагонистических противоположностей: капиталиста и пролетария. Интегрированный в эту систему пролетариат перестал выступать "локомотивом" истории. Достигнув высокого жизненного уровня, он оказался заинтересованным в сохранении, а не разрушении сложившегося способа производства, обеспечивающего ему столь высокий уровень потребления. Весь трагизм этого положения, по Маркузе, заключается в том, что рабочий перестал ощущать себя рабом, ему кажется, что он свободный гражданин, не понимая того, что "рабы развитой индустриальной цивилизации - сублимированные рабы..." Если еще и можно говорить об обнищании в то время, когда "рабочий имеет не только

⁴ *Gouldner A.W. The Coming Crisis of Western Sociology. Idem some observations on the sistematic theory. P., 1956. P. 7.*

один автомобиль, но и два автомобиля, не только один телевизор, но и три телевизора, все это еще может быть обнищанием, но я не думаю, что кто-либо может утверждать что такого рода обнищание активизирует жизненную потребность в радикальном мышлении и радикальных действиях"⁵. Перестав выступать в качестве радикальной оппозиции, рабочие превратились, согласно теоретикам "новых левых", в опору существующей системы, существующего образа жизни. Об этом же говорил идеолог национально-освободительного движения Ф.Фанон, считавший, что обуржуазившийся пролетариат не способен сокрушить цитадель империализма, что на это способны только трудящиеся третьего мира, не вовлеченные в эту систему.

В "Одномерном человеке" Маркузе говорит о том, что технический прогресс создает такие формы жизни, которые примиряют оппозиционные силы. Более того, видимо, наибольшим достижением индустриального общества стала его способность воспрепятствовать изменениям, порождать партнерские отношения между трудом и бизнесом. И буржуазия, и пролетариат движутся в одном направлении, преследуют общие цели и разделяют фактически одни и те же политические идеалы. Интегрированность пролетариата как бы приобретает тотальный характер и охватывает все сферы общества. Рабочий и предприниматель, - пишет он, - смотрят одни и те же фильмы, телепередачи, читают одни и те же газеты, слушают одно и то же радио. Поэтому не приходится удивляться сколь многое их объединяет. В современном мире, по-прежнему, считает Маркузе, существуют два основных класса: рабочий и буржуа, наемный труд и капитал, однако, в этом мире "произошли такие структурные и функциональные изменения этих двух классов, что они, по-видимому, больше не являются носителями исторических преобразований. Скрытая заинтересованность в сохранении и совершенствовании существующих институтов примиряет эти ранее антагонистические классы во все увеличивающемся масштабе"⁶.

Об этом же говорил Миллис в своем известном "Письме к новым левым" (1960 г.), когда писал, что потерпели крах именно те движущие силы исторического развития, которые стремились изменить структуру капитализма. Сартр, восторженно принявший выступление французской молодежи 68 года, также ссылается на то, что рабочий класс не смог выполнить свою историческую функцию могильщика капитализма. Хабермас писал о

⁵ Marcuse H. *An Essay on Liberation*. Boston, 1969. P. 15-16.

⁶ *Ibid.* P. 12-13.

том, что в позднекапиталистическом обществе возникла возможность урегулирования классовых конфликтов.

Безусловным фактом было то, что взрыв протеста против существующей системы в 60-е годы - начале 70-х имел четко непролетарский характер. Он связан был, прежде всего, с молодежным движением, с маргинальными слоями и группами, которые в наибольшей степени испытывали психологический протест против отчуждения, духовного порабощения, против ханжества и лицемерия, господствовавшего в обществе, против всеохватывающей калькуляции и рационализации, бюрократизации, когда не остается места спонтанности, иррационально-мифическому. Это недовольство наиболее отчетливо проявляется в маргинальных слоях, ибо они не имеют прочных традиций, устоявшегося образа жизни. Движение "новых левых" выступает, прежде всего, против "позднекапиталистического истеблишмента". Политический радикализм, по Маркузе, неизбежно включает и моральный радикализм. Поэтому не случайно произошло слияние социальной и сексуальной революционной тенденции, как отрицания буржуазного образа жизни.

Критика западного общества предполагала и критику общества "реального социализма". Для новых левых это общество не выступает неким антагонистом капиталистического общества. И то, и другое выступает как тоталитарное, "репрессивное" общество с засильем бюрократии. Советский Союз являлся в их глазах, подобно западным странам, "высокорационализированным, индустриальным обществом". Между этими двумя "системами" нет принципиальной разницы, поэтому вполне реальна их конвергенция, тем более, что отсутствие частной собственности, повышение уровня производства, как показывает опыт СССР, еще не означает претворение социализма в жизнь. И здесь, и там, проявляются черты позднеиндустриальной цивилизации. И тут, и там на смену экономике индивида, его автономии приходит регламентация, централизация, господство экономической и политической бюрократии. Критика так называемого мира социализма при всем неприятии капитализма должна вестись слева, что "новые левые" и делали.

Теоретики "новых левых", как и само это движение отражали наступление кризиса индустриального этапа цивилизации, который дал о себе знать начиная со второй половины 70-х годов. Этот кризис воспринимался ими сквозь призму кризиса культуры и получал чисто апокалиптическое звучание. Тоталитаризм, глобальное отчуждение человека в этом мире выступает как общая характеристика XX века. Размышления о фашизоидности

позднекапиталистического этапа цивилизации являются основными в осмыслении сути современной цивилизации. Советский автор А.Якимович хорошо сформулировал эти мысли: "Одинокий, растерзанный, сбитый с толку человеческий атом, утративший чувство принадлежности к организованному целому, к понятному для него космосу, остается один на один с озверевшим монстром идеологии, с непостижимым кумиром власти. Маленький человек превращается в дикаря. Он поклоняется идолам и сбивается в орды, опасные для цивилизованного мира"⁷.

"Новые левые" - это бунт против подобного превращения человека в "одномерное существо", это выявление потребности в свободном гармоничном развитии личности, в неотчуждаемом процессе творчества. И в то же время это движение отражало широко распространенную иллюзию - достаточно осознания бед общества, выражение протеста против этих бед и пороков, провозглашение тотального отказа от него во имя утверждения нового образа жизни, нового качества жизни. По словам одного из исследователей Э.Баталова, "социальная реальность" в трактовке "новых левых", предстает как весьма пластичная, поддающаяся любым манипуляциям со стороны "сознательного" деятельного субъекта⁸. "Новые левые" исходят из возможности насильственного реформирования социальной материи, поэтому им близок дух "революционного мессианства" 20-х годов. "Ныне нас объединяют не какие-то отвлеченные исторические теории, а экзистенциальное отвращение к обществу, которое разглагольствует о свободе, но изощренно и жестоко подавляет элементарные запросы и потребности как личности, так и народов, борющихся за свое социально-политическое освобождение"⁹.

Этот протест выражается прежде всего и в основном в духовно-психологической и культурно-эстетической сфере, все надежды возлагаются на новое сознание, на возникновение новой культуры, созданию "контркультуры", "Новое сознание" пренебрегает материальными благами, не доверяет существующим институтам и учреждениям. Забюрократизированное, тоталитарное по своей сути общество породило определенный тип сознания, которому нужно противопоставить иное сознание, обществу - контробщество, культуре - контркультуру, конформизму - нон-

7 Иностранная литература. 1992. N 4. С. 231.

8 Баталов Э. Указ. соч. С. 155.

9 Bergman Uw., Dutschke R., Lefevr W., Rabel B. Rebelation der Studenten oder die neue Opposition. Rowalt, 1968. S. 90.

конформизм. Надо положить конец практике управления, манипуляции массовым сознанием.

Эта проблематика отчетливо проявлялась уже у представителей франкфуртской школы, впервые введших в употребление само понятие "массовая культура". Для них фашизм, национал-социализм, война, концентрационные лагеря явились свидетельством полного краха самого "духа просвещения", "духа буржуазности". Весь этот мир с его агрессивностью, в котором наука и техника поставлены в услужение насилию и подавлению, есть свидетельство заката европейской культуры. Традиционный рационализм не оправдал себя, образцом ему служил ограниченный буржуазный разум, породивший такую организацию межличностных отношений, которая привела к господству насилия. Классическая рациональность вызвала к жизни "рациональную бюрократию", стремящуюся полностью подчинить себе человека и откровенно манипулирующая массовым сознанием. В докладе, посвященном 100-летию со дня рождения М.Вебера, Маркузе подчеркивает, что господство над людьми в современном обществе возможно благодаря манипуляциям "общественным сознанием". Это господство не выглядит явным, ибо воля навязывается не извне, а как бы изнутри, через собственное сознание людей. Властвующий технический рационализм подходит к человеку чисто функционально. Контркультура призвана отвергнуть все это и породить иную культуру, в том числе и иную науку и технику, исключающую подавление и самоподавление человека. "Новые левые" и их теоретики усматривают альтернативный репрессивной культуре проект в авангардистском искусстве, в молодежной субкультуре с ее особым языком, музыкой и т.д. И здесь проявляет себя принцип Великого отказа, при котором критика существующей культуры сплошь и рядом перерастает в критику культуры как таковой.

Именно этим объясняется влияние на новых левых "Великой культурной революции", провозглашенной Мао Цзе Дуном в эти годы в Китае. Казалось, очень заманчиво выступить против бюрократии и фактически всех законных органов власти и таким путем, подобными методами внедрять в сознание молодого поколения "новое", не обремененное никакими прежними ценностями сознание. К каким последствиям это приводит теперь уже всем очевидно.

У "Новых левых" культура отождествляется с буржуазностью, а бесправное положение индивида - носителя культуры, с концом культуры. В такой трактовке западноевропейская культура выступает как источник пороков позднекапиталистического общества.

Во имя истины, добра, красоты она подавляет человека и все природное в человеке. К тому же она призывает его к конформизму. "Неужели же немцы не пришли еще к убеждению, что культура в традиционном смысле мертва?"¹⁰ - вопрошал Адорно, вернувшись в 1950 г. в Германию.

Культура, реставрировавшая себя после II мировой войны, "целиком стала идеологией", то есть извращенным сознанием - пишет он в "Негативной диалектике". Через культуру, а точнее через индустрию культуры, человеку навязывается определенный тип сознания и поведения. Об этом же писал позже А.Левфевр, ратовавший за культурную революцию. Она представлялась ему способом радикальной борьбы с моральным оскудением общества, столь четко проявляющимся в явлениях массовой культуры, с той культурой, которая порождала "странные человеческие существа грубо конкретные и одновременно ужасающе абстрактные, генерализированные призраки"¹¹.

Контркультура выступала против буржуазного стиля жизни и мышления, с его зарегулированностью и заорганизованностью, с его всеобщей регламентацией и практичностью. Об этом же говорил и Хабермас¹².

В газете "Time" от 19.XII за 1969 г. можно было прочитать: "Молодежь восстала, как и романтики XIX в. против общества, которое она считала чрезмерно регламентированным, непомерно систематизированным и индустриализированным. Как и ее предшественники, она поднялась против рационализма, возлагая на него вину за уничтожение всего стихийного и призывая вместо этого к беспрепятственному выражению эмоций. "Дети цветов" 60-х годов с их лозунгом "Мир и любовь" по-своему выражали неприятие общества потребления, буржуазного менталитета. Традиционному уважению к труду как источнику благосостояния, культу труда противопоставлялось чисто люмпенское пренебрежение трудом. Среди многочисленных призывов во время майского молодежного протеста 1968 г. в Париже звучал и такой: "Никогда не работайте!". Обоснование такому афоризму давалось соответствующим пояснением. "Молодое поколение не хочет иметь мир, где за гарантию не умереть от голода мы платим риском умереть от скуки"¹³. Общество потребления чревато

10 Adorno T. Kleihe Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt a.M., 1971. S. 83.

11 Lefevre A. Literature et societe. 1967. P. 115.

12 См.: Habermas J. Legitimations - problem im Spätkapitalismus. Frankfurt a.M., 1973. S. 119-120.

13 Vanelghem R. Fraite de savoir vivre à l'usage des Jeunes générations. P., 1967. S. 21.

риском отчуждения человека. К чему заботиться об экономическом выживании, когда жизнь так скучна. Производительный труд, работа разведены с вдохновением, творчеством, воображением, удовлетворением.

Необходим новый образ жизни, изменение сущности человека, его сознания. Сартр обратился к молодежи, лозунги которой так импонировали ему: "От вас пошло нечто такое, что поражает, нечто ошеломляющее, нечто отрицающее все то, благодаря чему наше общество стало таким, каким оно является. Я назвал бы это расширением сферы возможного. Не сдавайте позиции!"¹⁴. Должна возникнуть новая реальность, свободная от страха и вины, в котором свободный эрос не подавляется рацией, в котором труд перестает быть отчужденным и приносит людям удовольствие. На IV Зальцбургской встрече по вопросам гуманизма в 196 г. Маркузе говорил в своем выступлении "Мир как утопия": "Мир требует окончания нынешней истории. Он предполагает определенное отрицание существующей системы как на Западе, так и на Востоке, хотя весьма различным способом. На Западе - как отрицание трудовой морали, принципа обмена частной собственности на средства производства. На Востоке - как отрицание бюрократически авторитарного господства социализма с капиталистическими побудительными мотивами и целями, с социалистической конкуренцией и политикой силы"¹⁵.

Тотальное непризнание существующего, провозглашение Великого Отказа представляло собой признание и провозглашение отказа в чистом виде, отказа как такого, когда не выдвигается реальная альтернатива существующему. Крайний радикализм становится принципом, предполагающим экстремистские подходы и решения. Нонконформизм заведомо отрицает возможность консенсуса в обществе, компромисса с существующим.

В силу этого, движение "новых левых" тяготело к анархизму, с его упором на разрушение старого. Средство выступает как самоцель, оно не подчиняется цели, во имя которой и применяется средство. Взамен возрастания роли государства в жизни общества, обюрокращения всех сфер жизни, усиления вмешательства государства в жизнь общества и отдельного человека предлагается просто разрушение государства, отказ от каких-либо институтов и регламентаций. "Новые левые", констатируя пороки буржуазной демократии, системы парламентаризма, отказываются от всего этого в принципе. По Маркузе демократические

¹⁴ См.: Кёнеци Р. Идеология "новых левых". М., 1977. С. 125.

¹⁵ Neues Forum. 1968. November-december. S. 706.

институты и учреждения, в том числе парламент, интегрированы в систему этого больного общества, поэтому все легальные средства борьбы с системой, включая парламентскую оппозицию, не эффективны. Все действующие партии, профсоюзы приняли "правила игры". В этом одно из отличий "новых левых" от "старых," ибо они не признают традиционных политических партий. Отсюда призывы к внепарламентской форме борьбы с властью, к внепарламентской оппозиции. Эти призывы доходят до признания необходимости ведения партизанской борьбы с властью, существования особых отрядов герил-городских партизан. Движение это было широко распространено не только в Латинской Америке (Ф.Кастро, Че Гевара), но и в Западной Европе, особенно ФРГ, Италии, где действовали так называемые "красные бригады", устраивавшие террористические акции, унесшие не одну жизнь.

У "новых левых" и их теоретиков речь идет о тотальной революции, охватывающей все сферы жизни человека и, прежде всего, сознание. Более того, тотальная революция настолько тотальна, что затрагивает и сферу подсознания. Известна тесная связь взглядов Маркузе с фрейдизмом. Революция, считает он, подобна отцеубийце, ибо у победителя появляется "осознание господства на более высокой ступени", и в результате революция переживает свой Термидор и терпит поражение. Маркузе ставит вопрос следующим образом: "Нет ли, наряду с историческим, общественным Термидором, который обнаруживается во всех революциях прошлого, также психического термидора; возможно революция подавляется не только извне, поворачивается вспять и сводится на нет. Вероятно, уже в самих индивидах действует динамика внутренне отрицающая возможность освобождения и удовлетворения... Каждый человек подавляет себя сам и это помогает власть придержащим удерживать ее, тем самым всякая борьба за свободу оказывается обреченной"¹⁶.

Подобного рода представления легко сочетались с призывами к бунту. Великий Отказ ведет к бунту. Бунт, революция - это контрнасилие, это освобождение человека от внешних и внутренних пут. Бунт - это праздник души, торжество стихии над разумом, это свободный полет воображения, простор фантазии. "Бунт - дело правое... Мы хотим перевернуть старый мир вверх тормашками, разнести его в щепы, создать хаос, сплошную неразбериху и чем больше неразберихи, тем лучше" - такие при-

¹⁶ См. об этом у Ю.Давыдова. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977. С. 135-205.

знания можно было прочитать в это время в журнале французских маоистов "Хунцы"¹⁷. Маркузе также писал о том, что в движении "новых левых стирается грань между баррикадами и танцплощадкой, любовной игрой и героизмом". Сартр призывает студентов: "Сначала действовать - потом думать".

Культивировалось представление о том, что ход истории может быть легко, в соответствии с желаниями и представлениями "новых левых", повернут и направлен в "нужное" русло. Утопизм является характернейшей чертой всей этой критики существующего строя, во всем присутствует чисто утопический мотив - создания "нового человека", нового образа, качества жизни, полностью свободного от всех прежних внутренних и внешних пут. Маркузе пишет: "Воспитать нового человека - за этим теперь все дело... Развитие современного индустриального общества достигло точки, когда новый человек не только возможен, но и необходим..."¹⁸.

Возлагавший все надежды в создании нового справедливого мира на третий мир Ф.Фанон призывал: "Не будем же подражать Европе, обратим усилия наших мускулов и нашего мозга в иное направление. Попытаемся создать нового целостного человека, утвердить который оказалась неспособной Европа"¹⁹.

Модель нового человека должна быть прямо противоположна существующему в современном товарном обществе. Ему не должны быть свойственны репрессивные потребности, поэтому его язык, жесты, образ жизни уже иные, ибо человек стал свободен от постоянной необходимости подавлять свои инстинкты, он свободен от отчужденного труда. Происходит некий качественный скачок, высвобождающий человека от всего того, что его подавляло и угнетало. Чтобы такой качественный скачок произошел, должно прийти новое сознание. Этим новым сознанием наделена "революционная элита". Революции должна предшествовать революция сознания, радикальное изменение самой природы человека, его инстинктов. Речь велась о "мятеже инстинктов". Книга известного французского автора, который был столь тесно связан с легендарным партизанским руководителем Южной Америки Че Геварой, Р.Дебре так и называлась "Революция в революции". Ведь субъект революционного преобразования формируется в ходе самого преобразования, когда происходит прорыв из старого состояния в новое. Достигая всего этого, революционная элита в любое время может вызвать своими действиями революционные

¹⁷ См.: Баталов Э. Указ. соч. С. 78.

¹⁸ Der Spiegel. 21.8.1967.

¹⁹ Fanon F. Les damnés de la terre. P., 1961. S. 241.

катаклизмы, вызвать соответствующее действия социальных аутсайдеров. На этом представлении зиждились действия "герил", "красных бригад", считавших, что они своими террористическими актами заставят выступить против старого, столь ненавистного им мира, что они революционизируют революцию.

"Новые левые", не приемля коммунистические партии, принявшим, подобно социал-демократам, правила игры буржуазного общества, критикуют их слева. При этом основной упор делается на возможность создания нового сознания, привнесения его в широкие массы. То есть это новая редакция ленинской теории о привнесении сознательности в стихийное рабочее движение, о воспитании нового, свободного от всех пороков предшествовавших обществ человека.

Выступая в качестве радикальных критиков капитализма, "новые левые" трактовали свои цели и задачи в "неомарксистских понятиях". Они часто ссылаются на Маркса - на теорию прибавочной стоимости, эксплуатацию, классовую борьбу и т.д. Само понятие "неомарксизм" или как тогда порой говорили "западный марксизм" стало применяться именно в 50-60-е годы. Это была определенная трактовка марксизма, отражавшая умонастроения левонастроенной интеллигенции Запада, в котором отразилось ощущение кризиса культуры и определенного рода разочарование, тоска по несбывшимся надеждам на радикальное преобразование западноевропейского общества, возникшее после разгрома фашизма. Неприятие буржуазности, отчуждения, стремление осуществить революцию в самом образе жизни людей способствовали большому интересу к марксизму. Попытки возрождения советского марксизма, связанные с "оттепелью" 60-х годов, порождали надежды на преодоление догматизированного, вульгаризированного марксизма, на возможность творческого обращения с наследием Маркса. В эти годы и на Западе, и на Востоке начинается широкое издание работ классиков марксизма, появляется большая марксологическая литература. Фактически во всех университетах, где бунтовала молодежь, раздавались призывы обратиться к Марксу. Студенты Гарвардского университета во время бунта 1969 г. вывесили плакат: "Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его".

Марксизм воспринимался и как критика капитализма, буржуазности, как контртеория официозу, как теория насильственного низвержения существующего, но неприемлемого строя, как нравственное обоснование бунтарства. Особенно привлекательным было обращение к трактовке практики, слияние в мар-

ксизме теории и практики, научного анализа с нравственно-мировоззренческими установками. Это уже в 1957 г. хорошо сформулировал Миллс: "Чем бы ни был марксизм, в нем заключается самая важная интеллектуальная драма нашей эпохи, ибо доктрина Маркса включена в политический оборот. Поэтому она представляет и важнейшую политическую драму. В марксизме идея сталкивается с политикой. В нем встречаются интеллигенты, политики, страсти, концепции, самый холодный анализ и самое горячее моральное осуждение. Сходятся - непосредственно, драматическим образом - и творят историю"²⁰.

Особенностью умонастроений тех лет явилось обращение к Марксу именно как к философу. Если раньше часто предлагалось дополнить теорию Маркса той или иной философией, то теперь происходит открытие Маркса как философа. В 1956 г. стали доступны вновь изданные работы молодого Маркса и прежде всего его "Экономическо-философские рукописи 1944". Возникает целая литература о Марксе-философе. В 1966 г. известный американский социолог Сидней Хук писал: "Будущий историк будет озадачен явлением второй половины ХХ в. - вторым пришествием Маркса. В своем пришествии он выступает не в пыльном сюртуке экономиста, как автор "Капитала", и не как революционный санюлот, вдохновенный автор "Коммунистического Манифеста". Он является в одежде философа и нравственного пророка с радостными вестями о человеческой свободе, имеющей силы за пределами узкого круга класса, партии или фракции..."²¹

К неомарксизму, противостоящему советскому "диамату и истмату" как вульгаризированной интерпретации марксизма, далекой от того, что действительно мыслили себе классики марксизма, можно отнести широкую шкалу философов. Некоторые откровенно причислили себя к марксистам, как, например, Д.Лукач, некоторые выступали с идеями пересмотра марксизма, ряда его основополагающих положений. Это, так называемые ревизионисты, (Гароди, Косик, Колаковский, философы журнала "Праксиса") это и философы, анализировавшие Маркса, марксологи, и философы, опиравшиеся на те или иные положения Маркса, особенно на его трактовку отчуждения. К ним можно отнести Сартра, Мерло-Понти, Хабермаса, Негта и др. Все они принимали марксову критику капитализма, отчуждения, гуманистическую направленность его философии. Неомарксизм вплетался в лево-критическую рефлексию на реалии жизни тех лет, пред-

20. Mills C.W. The Power Elite. N. Y., 1957. P. 30.

21. Hook S. Karl Marx's Second Coming // The New York Times Book Review. 1966. 22 May.

ставляя собой специфическое отражение всей духовной обстановки того времени.

Для "новых левых" и неомарксизма одной из центральных проблем выступала проблема отчуждения. И здесь совершенно понятен интерес к марксизму. Уже Хайдеггер писал, что "Маркс, познав отчуждение, проник в существенные изменения истории, поэтому марксово понимание истории превзошло все остальные исторические концепции"²².

Философия Маркса в эти годы трактуется как философия самоосуществления человека на пути преодоления им отчуждения, а понятие практики, как универсально-творческая созидательная деятельность, посредством которой человек трансформирует и создает свой мир. Увлечение понятием "практика", "праксис" вообще, характерно для философской мысли 60-х годов, для неомарксизма в особенности. Оно противостояло не только неприятию капитализма, но и позитивному, сциентизму, технократическому мышлению, оно сулило путь к неотчужденному обществу.

Увлечение Марксом не означало, что в те годы не было в этой среде критического отношения к нему. Так, теоретики франкфуртской школы считали, что ни гегелевская, ни марксова идея разума не оправдали себя, что с самого начала идея и действительность разума содержали такие опасные элементы, как "порабощение человека его собственной продуктивностью", "прославление ожидаемого будущего счастья", "регрессивное господство над человеком и внечеловеческой природой".

Маркузе считал, что Маркс недооценил порабощающую роль техники, недооценил то, что Маркузе называет "репрессивной терпимостью", то, что "репрессивные" потребности и ценности оказались встроенными в саму структуру инстинктов человека.

Все больше проявляла себя критика марксизма как теории и мировоззрения пролетариата, показывалось, что марксова модель свободного пролетариата как абсолютного отрицания капитализма оказалась неприемлемой к современности, т.к. в XX в., особенно после второй мировой войны негативная сила пролетариата все очевиднее ограничивается. Капитализму все более удастся эффективно организовывать социально-экономическую жизнь общества. Уже не только "рабочая аристократия", но и все более значительная часть трудящихся превращается из негативной в позитивную часть общества. Эта критика исходила из того,

²² Heidegger M. Mit einem Brief Über Humanismus Platons. Lehre von Wahrheit. Bern, 1954. S. 87-89.

что классики марксизма не постигли всех возможностей капитализма, и что в современном мире произошли коренные изменения в отношении между двумя враждующими классами, пролетариат - упустил возможность выступить как революционный класс. Развитие капиталистической производительности остановило развитие революционной сознательности пролетариата. Ленинизм же есть попытка спасти теорию о революционной роли рабочего класса через теорию партии как авангарда рабочего класса. Пролетариат из субъекта исторического действия превращается в объект, которым манипулируют. По Маркузе, сила отрицания теперь не сконцентрирована ни в одном из классов. Пока эта сила выступает как стихийная, хаотическая, анархистская оппозиция, которая не принимает навязываемые обществу правила игры и "испытывает отвращение ко всякому процветанию". А протест для нее выступает как форма ее существования.

В бунте "новых левых" отразился наступающий кризис общества, который пока проявлял себя больше в духовно-психологической сфере, и только ко второй половине 70-х годов, когда это движение пошло на спад, проявил себя и в экономической сфере. Это было еще не столько понимание, сколько ощущение надвигающихся перемен, ощущение конца индустриальной формы цивилизации и рождения новой формы, посткапиталистического, постиндустриального общества, которое несомненно, будет сопровождаться серьезными изменениями и в образе жизни человека, и в его сознании и мироощущении. "Новые левые" своим бунтарством предвосхитили смену парадигм в общественном сознании Запада. Они довели критику позднекапиталистического общества до полного неприятия его, до отказа от каких бы то ни было компромиссов с ним. Крах движения "новых левых" был неизбежен, ибо провозглашение "Великого Отказа" само по себе не предполагало ничего позитивного. Посткапиталистическое общество потребовало совершенно новых подходов, что сопровождается глубоким идейным кризисом всей леворадикальной мысли, идеологии. Это движение стало перед необходимостью создания новых парадигм для своих теорий. На смену левому радикализму пришло неоконсервативное восприятие мира, усматривающее все беды общества в господстве леворадикальных взглядов. Но, как это часто бывает, крайности сходятся, и многие моменты этого умонастроения уже проглядывались у "новых левых" и их теоретиков. И тем, и другим мало свойственен оптимизм в рассмотрении исторического процесса, настороженное отношение к идее общественного прогресса, разочарование в достижениях науки и техники, отказ от идей рационализма,

увлечение различными формами иррационализма. И те, и другие клеймят бюрократизацию общества, протестуют против всемогущества государства и государственных структур в обществе. При всей своей противоположности "новые левые" по своему подготовили условия прихода неоконсервативных сил и относительно широкое распространение идей "новых правых".

Антикапиталистический бунт шестидесятых годов во многом был пронизан революционным романтизмом и утопизмом, в котором своеобразно сочетались личная честность и бескорыстность его участников с нетерпением, требовавшим немедленного избавления от всех и всяческих пороков современности, нетерпением, связанным с насильственным внедрением справедливости, героическое самопожертвование порой совмещалось с политическим авантюризмом, вера во всемогущее революционное сознание со стремлением насильственно внедрить это сознание, с уверенностью в управляемость и направляемость самого исторического процесса. В этом бунте как бы слились воедино отражение кризиса всей прежней индустриальной цивилизации и отражение так называемого кейнсианского периода в развитии этих стран с его государственным регулированием и государственным вмешательством в экономику. Период этот, как известно, наступил после великой депрессии тридцатых годов и продлился до середины семидесятых годов. После второй мировой войны почти во всех развитых странах были созданы органы планового регулирования хозяйством, которые оказали весьма эффективное воздействие на экономическое развитие. Подобного рода планирование выступало в тех условиях в виде "меньшего зла" и было неразрывно связано с тем, что весь общественный механизм действовал при решающем участии государства. Но этот процесс в то же время сопровождался усиленной бюрократизацией общества, которая, в конечном счете, привела и к торможению экономического и общественного развития. Бунт "новых левых" - это во многом бунт против высокой степени бюрократизации общества, когда "рациональная бюрократия" рассматривает человека как объект "математического упорядочивания". Эта бюрократия, отождествляющая себя с разумом, придя в явное противоречие с интересами людей, полностью исчерпала себя. Тотальная критика государственно-монополистической формы капитализма переросла в полное отрицание капитализма как такового, более того, товарного производства как такового. Это была романтическая критика всей эпохи индустриальной цивилизации вообще, в особенности буржуазной.

В наши дни идея абсолютного неприятия мира капитала, убежденность в невозможности его трансформации потерпела крах. На данном витке истории альтернатива: революция или реформа, оказалась решенной в пользу реформ. Но говоря о крахе леворадикальных идей было бы преждевременно говорить о крахе левых идей как таковых. Пожалуй, в этом плане можно согласиться с определением понятия "левый", данным Р.Миллсом еще в 1960 г. "Быть "правым" - означает, между прочим, признавать и поддерживать существующее общество. Быть "левым" значит или должно значить, как раз обратное: изучать и критиковать всю структуру общества и создавать такие теории общества, которые, будучи политически заостренными, становятся требованиями и программами. Эта критика, эти исследования... вдохновляются в нравственном отношении гуманистическими и светскими идеалами западной цивилизации, прежде всего идеалами разума, свободы и справедливости. Быть "левым" означает "связывать критику культуры с критикой политики, а то и другое с позитивными требованиями и программами"²³.

²³ Mills C.W. *New Left Review*. 1960. N 5. Sept.-Oct. P. 20-21.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
ЧАСТЬ I. Антиномии свободы и равенства в истории западно-европейской философии	6
Б.Г.Капустин Мораль и политика в западно-европейской политической философии.....	6
М.М.Федорова Либеральный консерватизм и консервативный либерализм (сравнительный анализ английской и французской политической философии времен Великой Французской революции)	34
А.Б.Балуаев Свобода и равенство в младегегельянстве (М.Штирнер и К.Маркс)	50
В.П.Первалов О романтизме в марксистской концепции деятельности.....	67
А.Н.Мочкин Метаморфозы консерватизма в философии А.Шопенгауэра и Ф.Ницше.....	88
Р.М.Габитова Свобода. Авторитет. Порядок. (Политическая философия современного неоконсерватизма)	102
ЧАСТЬ II. Дилеммы романтического антикапитализма	126
И.К.Пантин Идеология большевизма: доктрина и реальность.....	126
А.Л.Отт Миф о построении социализма в одной стране	141
Е.А.Самарская Мифологический социализм Ж.Сореля	160
С.П.Поцелуев, М.А.Хевеши Месснианско-утопическое восприятие Октябрьской революции у Д.Лукача.....	179
М.А.Хевеши Антикапиталистический бунт "новых левых"	195