

Российская Академия Наук
Институт философии

**ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК
Выпуск 1**

Москва
2008

УДК 10+320
ББК 66.01+87.6
П 50

Редколлегия:

И.К. Пантин (ответственный редактор), *Б.Г. Капустин*,
А.А. Кара-Мурза, *И.И. Мюрберг* (ученый секретарь),
В.И. Солонникова (технический секретарь), *В.Г. Федотова*, *В.Н. Шевченко*

Рецензенты

доктор филос. наук *В.С. Малахов*
кандидат филос. наук *Е.В. Якимова*

П 50 **Политико-философский** ежегодник. Вып. 1 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. — М. : ИФРАН, 2008. — 199 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0111-2.

Настоящий выпуск ежегодника является первым опытом ознакомления читателей с состоянием исследований в области политической теории, проводимых в основном силами Отдела социальной и политической философии Института философии РАН. Центральное место занимает рубрика «Понятие политического», дополненная рубрикой *Dixi*, посвященной анализу проблем современной российской политики. В разделе «Текущие исследования» представлены статьи на темы государства, толерантности, социал-либерализма, национального самосознания.

I. ТЕМА ВЫПУСКА

Понятие политического: к истории становления

И.И. Мюрберг

Категорический императив Иммануила Канта и понятие политического

Категорический императив Иммануила Канта принадлежит к числу наиболее загадочных плодов человеческой мысли. Думаю, никто из философов — как прошлых, так и нынешних — не станет оспаривать это утверждение; ни у кого не вызовет удивления нескончаемость попыток комментировать и интерпретировать и само понятие категорического императива, и в особенности его формулу: *«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*¹. Столь характерная для Канта корявость фразы таит в себе «подвох» — скрупулезную, только ему свойственную выверенность понятий, о которую понабивало себе шишек не одно поколение критиков.

Помнить об этом следует хотя бы уже для того, чтобы настоящее обращение к категорическому императиву не показалось очередной претензией на окончательное и полное «решение проблемы». Собственная (послекантовская) философская история категорического императива настолько солидна, что в наше время впору говорить о нем то же, что было сказано когда-то о Сикстинской Мадонне: «Эта дама в течение стольких веков и на таких людей производила впечатление, что теперь уже она сама может выбирать, на кого ей производить впечатление, а на кого — нет».

Данное очередное обращение к категорическому императиву навеяно убеждением, что теоретическая мотивация, вдохновившая Канта на создание столь неординарной конструкции, несла в себе зародыш **политико-философского подхода**. Рискну утверждать, что о политической философии до сих пор мало кто знает, что она такое. Это убеждение переносит предлагаемый мной анализ из разряда попыток кантоведческого исследования в разряд работ, имеющих целью показать значение идей Канта для становления новых (или относительно новых) теоретико-философских направлений.

Начать уместно с «Основоположения метафизики нравов». Эту работу Кант открывает тезисом: законы постольку, поскольку они есть предмет «содержательной философии», могут быть либо законами природы, либо законами свободы². Само это деление подразумевает проблему: человек, оставаясь во власти природы, вместе с тем неким образом «выламывается» из царства естественных законов, демонстрируя в ряде отношений уникальную способность поступать так, как если бы эти законы не довели над ним (отсюда выражение «законы свободы»). Точнее, в жизни каждого из людей ощущается присутствие неких дополнительных (не обнаружимых «в природе») принуждающих сил: они-то и несут ответственность за человеческое в человеке. Суть «человеческого» надындивидуальна. Чувство долга, выполняемые человеком обязанности – вот тот особый элемент жизни каждого индивида, который, ничего не давая (а порой и вредя ему) в аспекте «личного счастья», обеспечивает общество в целом необходимыми скрепами. При этом исследовательский интерес возбуждает не тот факт, что человеку свойственно изменять чувству долга (как раз для этого, доказывает Кант, у каждого имеется предостаточно личных оснований), а то, что столь часто предаваемое понятие оказывается все же неистребимым, благодаря чему общество в целом никогда не скатывается в состояние «войны всех против всех» и, находясь порой на краю пропасти, все же избегает с помощью представлений о долге окончательного распада. Сделать понятие долга менее загадочным и призвана теория, постулирующая существование разных типов принуждения индивидуальной воли, сильнейший из которых имеет внеопытное проис-

хождение; этому типу принуждения воли соответствует «понятие *безусловной* и притом объективной и, стало быть, общезначимой *необходимости*»³. Случаи подобного принуждения и подводятся Кантом под понятие категорического императива. С его помощью, говорит философ, «мы, хотя и оставляем нерешенным вопрос, не пустое ли понятие то, что называют долгом, можем по крайней мере показать, что мы мыслим посредством этого понятия и что хотим им выразить»⁴.

Приведенными рассуждениями очерчена проблема, ставшая центральной не только для философии самого Канта, но и для открытой им эпохи «этики нового типа». О масштабах произведенной Кантом революции в этике можно судить уже по тому факту, что оппонентом кенигсбергского мыслителя видится тут не кто иной, как сам Аристотель, олицетворяющий господство в морали принципа эвдемонизма⁵. Проблему же синтеза двух этических теорий специалисты относят к числу главных вопросов современной этики. Согласно А.А.Гусейнову, сложность этой задачи обусловлена противоположностью исходных этических позиций философов: «По Аристотелю есть моральные поступки, но нет общего морального закона. По Канту, напротив, есть моральный закон, но нет моральных поступков»⁶. Этот вывод содержит одну из наиболее существенных претензий к этической системе Канта, в философии которого действительно не находится места моральным *поступкам*, несмотря на то, что ее исходный постулат («человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»⁷), казалось бы, вызывает к действию. Ниже я даю собственный комментарий к данной противоречивой составляющей кантовского наследия. Здесь же важно отметить: «утрата» кантовской теорией морального поступка есть не только и даже не столько этическая, сколько политико-философская проблема (что впрочем не должно вести к недооценке того прорыва, который совершил Кант своей этикой долга в процесс осмысления природы политического).

Сказанное задает направленность настоящей работы: если этическая мысль может позволить себе до поры до времени ограничиваться развитием одного из двух аспектов (закон или поступок), то для мысли политической рефлексивное соеди-

нение того и другого в рамках единого учения является конституирующим моментом всякой политической теории, коль скоро она желает быть современной.

Но вернемся к категорическому императиву. Первое, о чем важно помнить здесь, это о своде идей, которым непосредственно противопоставлял Кант учение об императиве. Речь идет прежде всего об этических принципах эвдемонизма, получивших в Новое время мощную поддержку в лице утилитаризма. Автор категорического императива проявляет прозорливость, ощущая угрозу, исходящую от этой философии восходящего *экономического человека*: «Принцип личного счастья, сколько бы при нем ни применялись рассудок и разум, не заключал бы в себе никаких других определяющих оснований воли, кроме тех, которые соответствуют *низшей* способности желания», если бы «чистый разум» сам себе не был «практическим, т.е. без предположения какого-либо чувства, стало быть, без представления о приятном и неприятном как материи способности желания, которая всегда служит эмпирическим условием принципов», и был бы «в состоянии определять волю через одну лишь форму практического правила»⁸. Вывод, к которому подводят нас представленные умозаключения, ясен: утилитаризм слишком примитивен для того, чтобы претендовать на знание сущности человека. Отсюда следствие из вывода: сущность человека надлежит выражать в понятиях, принципиально не сводимых к тем, какими мы описываем явления природы. Так возникает тема «чистоты» *практического* разума; последний отнесен Кантом к «способности желания», общей «для всех разумных существ» в силу объединяющего их «*одного и того же определяющего основания воли*».

Существует соблазн усмотреть в сказанном намерение отделить человеческое от общебиологического, опустив расширение в сторону «всех разумных существ» как понятийно избыточное. Но для Канта здесь нет избыточности; рефрен о неких разумных существах, возникающий всякий раз, как заходит речь о чистом разуме, призван отделить в человеке его индивидуально-родовое (антропологическое) от в человеке же воплощенных всеобщих (а не только человеческих) законов нравственности⁹. Будучи понятным в качестве основания для разделения «миров» эмпирического и сверхчувственного, дан-

ный ход мысли, однако, не убеждает в необходимости по-кантовски жесткого противопоставления априорного и эмпирического планов.

Здесь есть над чем задуматься: с одной стороны, мыслитель не высказывает сомнений касательно правомерности понятия «разумного существа вообще» (он не ставит вопроса: не есть ли разум атрибут самого человека)¹⁰; а с другой — подчеркивает, что не собирается «изобретать» новой этики, а лишь по-новому описывает то, что миру было известно всегда. Но в данном контексте «всегда известное» — это загадочная власть над людьми моральных норм и представлений. Её-то Кант и пытается прояснить, постулируя причастность рода человеческого к чему-то более существенному, чем он сам, и делая «это» критерием добра и зла. Иными словами, очевидный факт состоит для читателей Канта не в том, что мораль, выделяющая человека из прочих объектов чувственного мира, относится к сфере сверхчувственного, умопостигаемого, а в ином: сама сфера умопостигаемого постулируется философом как «невидимое основание» человеческой морали. С помощью учения об «априори» Канту удалось противопоставить нечто учащающимся попыткам выведения морального аспекта бытия из чувственно-эмпирического опыта. В этом смысле априоризм действительно представлял собой не столько новшество, сколько способ «напомнить» об известном всем тем, кто позволил себе позитивитски-натуралистическую забывчивость.

Что же до специфического понятийного наполнения «напоминания», то оно было в общих чертах традиционно для эпохи. Просвещение, к деятелям которого Кант справедливо относил самого себя, ценило ум — Разум — настолько высоко, что это позволило Разуму фактически стать преемником низвергнутых божеств прошедших времен, их местоблюстителем. Правда, в отличие от Канта, Просвещение в его многоликости было не лишено сомнений по поводу решающей роли Разума в делах и поступках человеческих. Например, у почитаемого Кантом Ж.-Ж.Руссо можно встретить понимание того, что воля человека не только не может, но и *не должна* быть полностью «разумной»¹¹. Невозможно вообразить, чтобы Кант не помнил о сделанных Руссо оговорках, не понимал их важности. Однако

сам он, думается, не мог позволить себе такого рода скепсис: подобное означало бы размывание концептуальных устоев центрального для него принципа априоризма. А эти устои и без того достаточно слабы. Об этом свидетельствует беспомощность Канта перед лицом некоторых эвдемонистических положений, принижающих, по его мнению, Разум:

«Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было ... его *счастье*, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения... Все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума»¹².

Ранее, при обосновании тезиса об особой природе морали, Кант мог с полным основанием ссылаться на его общепризнанность. Что же касается приведенного утверждения о нефункциональности разума как гаранта «счастья», оно лишено подобной поддержки. Предложенный выше аргумент об «избыточности» разума в биологическом плане, призванный доказать предназначенность разума для какой-то «высшей цели»¹³, разбивается о факт утилитарного пользования разумом, и, думается, именно этот факт подталкивает Канта к разработке крайне изощренной классификации «разумов», так сказать, различного назначения, которые он вынужден выстраивать в сложную систему — иерархию, в полном объеме никем из последующих мыслителей не востребованную и оставшуюся благодаря этому «фирменным знаком» собственно кантовского гения. В результате же понятие разума на его «априорном» полюсе разрастается под тяжестью возложенной на него этической роли до размеров непознаваемого Абсолюта. Между тем именно учение об абсолюте — «чистом разуме» (вершине названной иерархии) — ответственно за введенное Кантом представление о причастности человека к сфере, лежащей по ту сторону его собственного повседневного чувственного опыта.

Кантовский априоризм — тема обширная. Для наших целей важно зафиксировать, что априоризмом фактически очерчивается некий водораздел, за которым теория в целом как

бы начинает работать на самое себя. С момента постулирования области сверхчувственного главной заботой Канта-теоретика становится обеспечение по возможности безупречного взаимосогласования имеющихся в его арсенале понятий. Отсюда парадокс: всяк, вступивший вслед за философом в область метафизических фантазмов, оказывается вынужден соглашаться с ним практически во всем, что касается внутренней непротиворечивости предлагаемых им понятий. Вот только новых смыслов эта напряженная работа практически не производит. Теория Канта буксует на месте, увязая в необходимости прояснить тонкости взаимоотношения элементов неуклонно усложняющейся понятийной конструкции, «перенаселенность» которой требует от ее создателя непомерных интеллектуальных усилий, почти не оставляющих места для иного. Например, на рассматриваемый здесь же непростой вопрос о том, каким образом человек может одновременно являться и звеном в причинно-следственной цепочке природы, и субъектом «свободной причинности», Кант вместо содержательного ответа практически отсылает читателя к изначальным дефинициям¹⁴.

Это не самый плодотворный способ разрешения концептуальных затруднений. Постулирование двойственности бытия человека как существа одновременно природного и надприродного не привносит ничего нового по сравнению с известными богословскими трактовками, уделяющими человеку в системе мироздания место, промежуточное между существами плотскими и божественными. Намек на попятное движение ошутим даже не в понятии «вещи в себе», а в допущении, что таковая способна непосредственно «обнаруживать себя» в разумных существах, поскольку они — разумны. Теперь стоит только заменить слово Разум словом Бог, как аналогия с системами богословских представлений достигает такой полноты, что в данной точке учение Канта утрачивает внутренний импульс к развитию...

* * *

На фоне подобного теоретизирования категорический императив привлекает своей концептуальной «незаангажированностью». Формула его (это доказано временем) способна

будить философское воображение даже в отсутствие всякой связи с обслуживающим ее громоздким понятийным аппаратом. Императив адресует себя индивиду осторожным «мог бы пожелать». Требование «пользоваться собственным разумом» в полную силу звучит в другом месте¹⁵. В формуле же императива Разум вовсе не упоминается. Для обладателя развитой философской интуиции, каким был Кант, подобное не случайно (очевидно, способность ощущать уязвимость тех или иных из своих построений никогда не покидала мыслителя).

Все это дает нам шанс оценить относительную независимость кантовского категорического императива (в ряду других положений его философии) от Кантом же созданной мифологии Разума. Для наглядности вспомним, как оценивал Канта, например, Карл Поппер¹⁶ – мыслитель, чье морально-политическое кредо фактически совпадает с требованием очищения разума от наслоений чувств, суеверий, традиций, словом, всего того, что не выводит человека непосредственно в «интеллигибельный» мир. Свойственная его политико-философским построениям прямая, точно стрела, устремленность к разуму как высшей человеческой добродетели позволяет заметить, что у самого Канта все куда более «запутано»: при всех оговорках Кант предпочитает рассматривать человека как существо, «у которого разум не единственное определяющее основание воли»¹⁷. Соответственно, «если под мотивом... понимают субъективное основание определения воли существа, чей разум не необходимо соотнобразуется с объективным законом уже в силу его природы, то отсюда прежде всего следует, что ... мотивы человеческой воли... никогда не могут быть ничем другим, кроме морального закона»¹⁸. У людей, подчеркивает Кант, разум несовершенен по определению, но ведь есть еще человеческая воля, мотивируемая моральным законом. И именно ей, человеческой воле, адресован категорический императив.

В свою очередь, *ratio essendi*¹⁹ морального закона составляет свобода. «Свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем a priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем»²⁰.

Так возникает тема свободы воли — весьма странного приращения к, казалось бы, завершенной дуалистической картине; приращения, занявшего в кантовской мысли уникальное место посредника между непересекающимися мирами Природы и Разума: «...в отношении воли приписываемая ей свобода, как нам кажется, находится в противоречии с естественной необходимостью и у этого перепутья разум в *спекулятивном отношении* считает путь естественной необходимости гораздо более проторенным и более пригодным, чем путь свободы, однако в *практическом отношении* тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума; вот почему самой утонченной философии, так же как и самому обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями»²¹.

Свободная воля — это способность «самозаконотворчества», автономии индивида; актуализация ее и есть нравственное состояние (в отличие от гетерономии — подчиненного, безнравственного состояния воли). Если так, то в своей *политической* ипостаси категорический императив предполагает требование превращения «индивидуального самоволия» в закон для всех... Здесь и сокрыта главная трудность всей послекантовской (не пользующейся априорными основаниями) политической теории, кладущей в основание понятия политического признание свободы индивида. Как сделать волю «общей», если каждый индивид уникален, а реализация его свободной воли есть главный принцип (кантовской) морали?

Сам Кант предлагает решать эту проблему в поле закона, который, по его мысли, выдвигает институт права в качестве «(моральной) способности обязывать других». Основа этой способности — «прирожденное равенство, т.е. независимость, состоящая в том, что другие не могут обязать кого-либо к большему, чем то, к чему он со своей стороны может их обязать»²². Здесь уместен тонкий комментарий Э.Ю.Соловьева: «Глубочайший смысл правовой идеи — в *лимитации самого ограничения свободы*»²³. Действительно, кантовское понимание свободы не смогло бы выступать в роли парадигмы современного политического мышления, если бы за частоколом правовых ограниче-

ний кенигсбергский мыслитель не разглядел выгораживаемого этим частоколом поля свободы. Правда, в этом случае принцип, описываемый современным кантоведением как принцип «равенства свобод», точнее было бы назвать принципом равенства «несвобод»... Как бы там ни было, данный ход мысли, нащупанный Кантом и поддержанный современным интерпретатором, представляется чрезвычайно перспективным. Фактически здесь постулируется наличие в «жизненном мире» двух сфер: первая («гармонизирующая») жестко регламентирована и конечна, вторая аморфна и беспредельна; она как бы «обтекает» со всех сторон сферу несвободы (от закона) и «подмывает» ее границы: ведь граница между регламентированным и нерегламентированным по определению не может быть незыблемой.

Однако у принципа «равенства свобод» есть одно существенное ограничение: сфера его применимости очерчена ситуацией идеального законопослушания. Но очевидно же, что история человечества, как прошлая, так и будущая, в парадигму законопослушания не вмещается, ибо требует неизменности и самого закона, и общества. На этот факт Кант отвечает попыткой герметизировать правовую сферу в качестве области жесткой регламентации, дабы оградить ее от корродирующего воздействия «жизненного мира». Отсюда требование «не рассуждать» на определенные темы, т.е. требование частичного ограничения компетенции самим же философом сформулированного принципа *sapere aude*²⁴. Ясно, что подобное ведет к значительному обесцениванию принципа «равенства свобод».

Наметившуюся проблему можно сформулировать так: ограниченная законами, свобода индивида все же должна иметь возможность «восставать» против тех или иных конкретных законов, отменять или реформировать их. Но, как мы видим, такой вариант кантовской философией по большому счету не предусмотрен, что заставляет вспомнить прозвучавший со стороны этики «вердикт» об отсутствии в этой философии «моральных поступков». Применительно к политической философии «вердикт» можно расширить до утверждения о недейственности теории, опирающейся на трансцендентные принципы: учение о чистом разуме имеет своим неизбежным дополнением принцип привносимого извне ограничения в «конечные ра-

зумы» реальных людей. В наше время тезис о всеблагости закона может быть принят только в смысле его «равноограниченности», т.е. справедливости, притом что сам закон неизбежно воспринимается как воплощение одного из конкретных (а значит конечных) человеческих «разумов». Это означает, что для современного сознания закон как таковой всегда потенциально репрессивен, и потому неотъемлемым условием его легитимации должна быть зафиксированная в правовом поле возможность внесения изменений (сколь угодно радикальных) в действующее законодательство.

Все сделанные уточнения ставят политические учения, ориентированные на кантовские этические принципы, перед непреодолимыми трудностями. Речь идет прежде всего о «делиберативном» тренде современного либерализма в обоих его вариантах. Конечно, надо иметь в виду, что «"постметафизический" поворот современной философии затронул... и философскую этику. Он не позволяет современным авторам брать необходимые им для рассмотрения политики понятия из трансцендентального "практического разума", подобно тому, о котором писал Кант»²⁵. Вместе с тем, основополагающие для этих систем понятия «идеальной речевой ситуации» (у Ю.Хабермаса) и «изначальной позиции» (у Дж.Ролза) оказываются прямым порождением принципов кантианства. Фигурирующее в обеих теориях требование «рациональности» в основных чертах воспроизводит исходное кантовское представление²⁶.

Все это заставляет нас вновь обратиться к категорическому императиву, точнее, к альтернативным восприятиям его со стороны не упоминавшихся выше известных последователей Канта, ибо из опыта современных нам теорий, как мне кажется, можно сделать достаточно ясный вывод о том, чего именно недостает традиционному пониманию кантовского императива для того, чтобы он мог отвечать интеллектуальным запросам сегодняшнего общества. Постулируемый Кантом Разум долее не может сохранять за собой привилегированную позицию некой исходной и, стало быть, не подлежащей критическому вопрошанию сущности прежде всего потому, что современность уже не в состоянии отрицать факт множественности разумов (истин, воле).

Но многого ли стоит в таком случае заключенное в императиве требование универсализации индивидуального? — Многого. Именно в ситуации «расколотости» разума стремление к универсализации «максимы» индивидуальной воли не только не утрачивает актуальности, но и являет миру свое до поры до времени сокрытое *политическое* измерение.

Надо сказать, это измерение достаточно ощутимо присутствует уже у младших современников и учеников Канта, таких как А. Шопенгауэр. Произведенный Шопенгауэром переворот в понимании «вещи в себе» представляется мне важным шагом именно в направлении познания политического как сферы сопряжения морали и поступка. «Вещь в себе, — пишет Шопенгауэр, — я получаю не ухищрением и не заключаю к ней по законам, которые исключают ее, так как относятся уже к ее явлению ...а непосредственно констатирую ее там, где она непосредственно лежит, в воле, непосредственно открывающейся каждому как *в себе* его собственного явления»²⁷. Шопенгауэр, подвергший критике кантовское понимание свободы воли в аспекте ее непостижимости, дает свою концепцию воли, служащую неплохим комментарием к кантовскому императиву: «То, от чего мы здесь абстрагируемся, — позднее это, вероятно, станет несомненным для всех — есть всегда только *воля*, которая одна составляет другую грань мира»²⁸. На первый взгляд, предпринятое им преобразование кантовской системы состоит в простой подмене Разума Волей. Но эта замена влечет за собой вереницу новых смыслов. Воля как *вещь в себе* абсолютна, свободна и как таковая непосредственно дана нам. В то же время в составе эмпирического мира воля, согласно Шопенгауэру, оказывается лишь одним из множества объектов этого мира, и, подобно прочим объектам, она уже отнюдь не свободна. Очевидно, что отношения человека со столь амбивалентно позиционируемой волей не могут не быть проблематичными:

«...совершенно особый, в животном мире невозможный феномен человеческой воли может возникнуть, когда человек отрешается от всякого подвластного закону основания познания отдельных вещей как таковых и... когда вследствие этого становится возможным действительное обнаружение истинной свободы воли как вещи в себе, отчего явление вступает в известное

противоречие с самим собою, выражаемое словом *самоотрицание*, и даже в конце концов уничтожает *в себе* своего существа, — ... единственный случай, когда в самом деле непосредственно обнаруживается и в явлении свобода воли в самой себе»²⁹.

Философ указывает нам на один-единственный способ перевода свободной воли *как непосредственно данной нам* из разряда вещи в себе в разряд явлений. Таким способом оказывается... самоубийство. И надо сказать, логика его рассуждения безупречна. За этот вывод (хотя не только за него) Шопенгауэр снискал себе славу одного из самых мрачных умов модерна. Однако, что касается приведенного умозаключения, его совершенно не обязательно воспринимать пессимистически. О чем в действительности говорит нам Шопенгауэр? Только о том, что воля живущего не способна практически реализовываться в той по-кантовски понимаемой «чистоте», которую кенигсбергский мыслитель атрибутирует Разуму. У Шопенгауэра, напомним, кантовскому «чистому разуму» равновелико понятие «чистой воли». А вот воле «явленной», как мы видим, философ не просто отказывает в «чистоте», но фактически лишает ее способности быть собой (за исключением единственного указанного случая). В этой трактовке воли *как явления* Шопенгауэр одновременно и прав, и неправ. Он прав в том, что воля, будучи «явлена», непременно станет хоть немного, но «гетерономной», подчиненной «внешнему», понеся поражение от эмпирического мира. Неправ же он в том, что, попадая в мир явлений, воля полностью утрачивает самость и становится «объектом». Да, воля вынуждена трансформироваться в мире воздействующих на нее объектов; но среди последних выделяются объекты особого рода — другие воли. Взаимоотношения воль как «эмпирических объектов» создают уникальную реальность, совершенно не учтенную ни в теории Шопенгауэра, ни в теории Канта.

Эта реальность — пространство политического.

Точнее, это единственный аспект реальности, внутри которого есть смысл искать «политическое». Представители немецкой классической (а, начиная с Шопенгауэра, и постклассической) философии полагали, что учитывают эту реальность в своих системах. Однако (1) учету подлежала только рациональная часть человеческого универсума, (2) от внимания филосо-

фов ускользало принципиальное различие между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями: второй субъект неизменно превращался в их анализе в объект. Первая и вторая особенности традиционного философствования связаны между собой необходимым образом. Низведение одним из субъектов, поставившим себя сначала *в качестве исследователя*, а затем и в качестве наделенного «царским знанием» деятеля *над* другим, второго субъекта до положения объекта автоматически исключало возможность восприятия всей полноты «жизненных проявлений» взаимодействующих субъектов. В результате изучающий оказывался не в ситуации взаимодействия (даже если речь шла о взаимодействии «разумов»), а в ситуации интеллектуального восприятия («познания») объекта. Мало того, теоретик не просто «оказывается» в субъект-объектном отношении, он обязан неизменно воспроизводить это отношение как единственно корректный способ концептуализации «эмпирии». А это означает, что посредством данных двух операций второй субъект лишается права быть воспринятым вне заданной «субъектом-исследователем» логики. Из всех аспектов поведения другого значимыми остаются только акты, соразмерные точке отсчета и методу изучения, заданным одной из сторон. Из непосредственной ситуации интеракции *субъектов* исключается стадия взаимодействия равных, игры, соперничества. Считалось, однако, что все это представимо в логике изучающего. А как иначе?

Понять, помыслить что-либо возможно только при известной неизменности «точки зрения». Последняя и стала для философии точкой утраты «поступка», за которой стирается различие между восприятием субъектом «окружающей действительности» вообще и восприятием *взаимодействующего* с ним «другого» (понимать под «другим» имеется в виду когда индивид, когда группа, а когда и человечество). Классическая философия не желает слышать о «другом» как носителе иной морали и иной рациональности. Между тем именно логика «объективирования» другого в рамках теоретического исследования, будучи рассмотрена в политико-философском аспекте, обнаруживает лежащую в ее основании потребность удержания собственной позиции как доминирующей. В противном случае неизбежен риск опрокидывания, дискредитации другим соб-

ственных принципиальных установок «субъекта» и, как следствие, полного или частичного отказа от изначального понимания происходящего, от собственной «картины мира». Последний вариант мыслим только в режиме диспута, когда все участники изначально являются субъектами до тех пор, пока не возобладает какая-то одна точка зрения; отсюда определенная «теоретическая неполноценность» диспутов.

Итак, понятие политического распространяется на то измерение жизненного мира, адекватное восприятие которого возможно только в условиях непереводаемости ситуации интеракции двух и более субъектов в субъект-объектное отношение. Кажется, в этом определении заключено требование оставаться «над схваткой»; однако отстраненность нужна исследователю лишь в той мере, в какой она позволяет проследить рождение нового в столкновении изначальных позиций.

Главное, однако, не это. Признание политического в качестве «сферы схватки» *par excellence* акцентирует такое основополагающее качество политического бытия, как присутствие в нем соперничающих субъектов, нацеленных на победу — победу, нередко достигаемую ценой полного опрокидывания наличной (т.е. господствующей) картины мира; последняя в практическом ракурсе соответствует наличной властной конфигурации. Таким образом, сфера политического по самой своей сути не приемлет абсолюта: и мораль, и истина всегда рассматриваются в ее пределах как чьи-то. Авторство новой «картины» неизменно приписывается «победителю», хотя в содержательном плане она почти всегда есть смешанный результат. Отсюда ясно, что возможность содержательно рассуждать о политической теории есть достижение постклассической эпохи.

Далее. Рассмотренное с этой точки зрения субъект-объектное отношение, известное нам как отношение рационально-познавательное, мыслится как один из моментов субъект-объектного отношения, а именно как стадия фиксации наличного господства конкретного субъекта. В частности, классическая познавательная (не практическая) ситуация состоит в удержании наличной конфигурации господства определенной «логики» до тех пор, пока она не будет вытеснена альтернативной (более убеждающей) познавательной конфигурацией. При этом

главным «оружием» как сохранения прежней, так и воцарения новой познавательной ситуации остается рациональный дискурс. Иначе обстоят дела с практической, т.е. не только собственно политической, но любой, находящейся в «пространстве политического» деятельностью: вызовы со стороны конкурирующих субъектов совсем не обязательно оказываются изначально облаченными в морально-рационалистические одежды. Рациональное обоснование, конечно, необходимо и здесь, но оно, как правило, подводится под ситуацию задним числом после того, как определится исход схватки, и как таковое оно может воплощать собой иную логику и иную мораль.

Резюмируем. Пространство политического заполнено взаимодействующими субъектами. Это трудноуловимая для классической философии стихия. Главная причина неуловимости — та, что *межсубъектным отношениям не присуща рациональность*, из чего, конечно, не следует вывод о якобы полной иррациональности этих отношений. Речь идет о том, что ситуация взаимодействия субъектов *как субъектов* целиком на язык рационального дискурса не переводима. Возможной и обязательной рационализация оказывается только на стадии преобразования данного отношения в субъект-объектное, где она возникает как акт фиксации победы/господства.

Сказанное позволяет определить пространство политического как сферу столкновения не разумов, а свободных *воль*. Для этой сферы такая вещь, как «смена установок», является не эпохальным событием, как в науке, а «буднями», составленными из бесконечных и, как правило, микроскопических подвижек, соответствующих переходам на точку зрения нового субъекта. Микроскопичность изменений дает возможность *post factum* соединять разрывы в ткани рационального обоснования в единый «нарратив». И только в эпохи крупных политических катаклизмов разрывы достигают масштабов, требующих замены одного типа рациональности другим. В такие моменты мы отчетливо видим, что Разум не един и, стало быть, не может играть роль начальной точки отсчета.

Представленная картина, описывающая политическое измерение жизненного мира, открыта для критики. Так, можно сказать, например, что если «у Аристотеля есть моральные по-

ступки, но нет общего морального закона, а у Канта есть моральный закон, но нет моральных поступков»³⁰, то здесь нет ни морального закона, ни моральных поступков... Именно в этом ключе часто философствовал Фридрих Ницше, который не внял призыву Шопенгауэра искать мораль в отказе от воли. Ницше пошел собственным путем, изобретя «сверхчеловека» как мифический способ реализации свободной воли во всей ее полноте, а, сделав это, взял и вернулся к кантовскому определению морали как автономии индивидуальной воли! Фантазия о сверхчеловеке не была пустой: она сделала возможным переход от шопенгауэровской «воли к жизни» к более современной идее — воле к власти. Этим переходом Ницше жестко поставил философскую мысль перед фактом исчерпанности традиционных представлений об источнике *морали* и *свободы* как главных «признаков» человеческого в человеке, ибо, если прочесть сокрытое за ницшеанским эпатажем серьезное философское послание, неисчерпаемость ни первой, ни второй сомнению не подлежит. Конечны лишь исторически заданные формы понимания того и другого³¹.

Примечания

- ¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 195.
- ² Там же. С. 154.
- ³ Там же. С. 190.
- ⁴ Там же. С. 195.
- ⁵ Отметим, что в политической теории данная «двуполосность» (Аристотель-Кант) была утверждена работами Х.Арендт.
- ⁶ См.: Гусейнов А.А. Цели и ценности: как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. Вып. 3. М., 2002. С. 4.
- ⁷ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. С. 479.
- ⁸ Там же. С. 400.
- ⁹ Там же. С. 402.
- ¹⁰ Кант особо указывает, что разработанная им теория морали «для своего применения к людям нуждается в антропологии» (Кант И. Основоположения. С. 184).
- ¹¹ См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или Опыт о форме республики (Первый набросок) // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 308–309.

- ¹² *Кант И.* Основоположения... С. 163.
- ¹³ *Кант И.* Критика практического разума. С. 447.
- ¹⁴ См.: *Кант И.* Основоположения... С. 239.
- ¹⁵ См.: *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение?
- ¹⁶ См.: *Поппер К.* Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М., 2007.
- ¹⁷ *Кант И.* Критика практического разума. С. 393.
- ¹⁸ Там же. С. 459.
- ¹⁹ Основание существования (лат.) в отличие от *ratio cognoscendi* (основания познания) (см.: Там же. С. 375).
- ²⁰ *Кант И.* Там же. С. 375.
- ²¹ Там же. С. 237.
- ²² *Кант И.* Метафизика нравов. Т. 6. С. 261.
- ²³ *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 148.
- ²⁴ Подробнее об этом см.: *Капустин Б.Г.* Критика политического морализма (мораль – политика – политическая мораль) // *Вопр. философии.* 2000. № 11. С. 42–43.
- ²⁵ *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. М., 2004. С. 183.
- ²⁶ См., напр.: *Richardson H.S.* John Rawls // *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (www.iep.utm.edu/r/rawls.htm).
- ²⁷ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление – Афоризмы житейской мудрости. М.–СПб., 2005. С. 523.
- ²⁸ Там же. С. 48.
- ²⁹ Там же. С. 330.
- ³⁰ *Гусейнов А.А.* Цели и ценности: как возможен моральный поступок? С. 4.
- ³¹ Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».

А.Б. Балаев

«Bürgergesellschaft» и сфера политического в философии Маркса

В творчестве К.Маркса проблематика гражданского общества не является первостепенной, однако занимает свое определенное место и обладает оригинальным осмыслением, что позволило Марксу внести свой вклад и в понимание политики, в понятие «политического». «Bürgerliche Gesellschaft», в котором жил Маркс и живем мы, имеет в концепции гражданского общества свое идеологизированное выражение — парадный портрет, написанный в либеральной, локковской манере. Здесь и по настоящее время под гражданским обществом понимается пестрый рой учреждений и организаций, создаваемых частными лицами прежде всего для защиты своей политической свободы от государства-Левиафана¹. Кроме того, эти организации реализуют различные групповые цели — экологические, охрану здоровья, гуманитарные и прочие. В наиболее «человеколюбивых» вариантах (либертарианство) гражданское общество ревниво относится даже к таким робким попыткам государства вмешаться в свои дела, как помощь одиноким матерям, социальное страхование и т.п.². Что касается более существенных сторон жизни гражданского общества (экономика = рынок), то позиция либеральной теории требует от них руководствоваться «собственной логикой» и не поддаваться «госконтролю»³. Таким образом, гражданское общество в либеральной традиции самоидентифицируется посредством противопоставления государству как субстанции «политического».

Однако социальная реальность, выраженная в концепции «гражданского общества», столь сложна, онтологически неоднозначна, что в европейской политической философии параллельно с либерально-апологетической существовала линия критического понимания этой реальности. Здесь изображение гражданского общества обретает большую реалистичность, более суровые краски. Его отношение к политической сфере, к государству истолковывается различным образом, но весьма контрастно относительно либеральной традиции. Соответственно изменяется и образ «политического», представление о государстве. К виднейшим представителям критического истолкования гражданского общества относятся многие теоретики, в XIX в. наиболее значимы из них Гегель и продолживший гегелевскую линию Маркс.

Гражданское общество в интерпретации Гегеля

Гегелевское понимание государства общеизвестно, историки расходятся только в его оценках (авторитаризм, тоталитаризм...). Но и концепция гражданского общества у Гегеля отличается четкостью, не позволяющей предлагать слишком экстравагантные интерпретации. Напомним основное, не касаясь «места» этого концепта в гегелевской философской системе. Во-первых, гражданское общество у Гегеля есть сфера «потребностей», т.е., **частного праксиса**. Оно отделено от государства и подчинено ему во многих отношениях. Гегель именовал его «внешним государством», в отличие от собственно государства как «внутреннего». Но современное государство, по Гегелю, само не может обойтись без гражданского общества (в чем его отличие от античных городов — государств). Существование гражданского общества неизбежно постольку, поскольку в современности «особенный произвол единичного человека делается исходным пунктом»⁴. Современное право, по Гегелю, позволяет каждому отдельному человеку «полную свободу действий...каждый признается личностью и каждый заботится только о защите своей собственной отдельной личности»⁵.

Во-вторых, Гегель располагает гражданское общество в некоем смысловом пространстве между семьей и государством. Личная, приватная сфера жизни людей, равно как политичес-

кое измерение этой жизни в понятие гражданского общества не входят. Очевидно, Гегель считал, что в «гражданском обществе» представлен исключительно производственный или коммерческий праксис мужчины («мужа», по гегелевской номенклатуре возрастов, а не «старца» и не «юноши»). Речь идет о ремесленной, торговой, сельскохозяйственной, правовой и других областях деятельности. Многообразие порождено непрерывно растущим разнообразием потребностей людей, требующим все новых видов труда, соответственно новых форм организации совместной деятельности, образования новых социальных групп и т.п. Все это, по Гегелю, находится вне сферы государственных институтов.

В-третьих, Гегель недвусмысленно высказывается о различии между государством и гражданским обществом в историческом отношении. Гражданское общество у Гегеля есть продукт недавнего происхождения, «дитя модерна», а государство было в полной мере еще в глубокой древности. Суть того, что такое государство, по Гегелю, наилучшим образом понимали и выразили еще Платон и Аристотель. Таким образом, гегелевское «гражданское общество» — понятие конкретно-историческое, фиксирующее радикальные изменения в отношении между сферами социальной и политической, наступившие совсем не так давно.

Гражданское общество, основные характеристики у Маркса

Для понимания общего подхода Маркса к этой теме важно учитывать, что Маркс на протяжении всей жизни не отказывался от гегелевского понимания гражданского общества в его основном, сущностном смысле, чтобы там ни писал Альтюссер об «эпистемологических разрывах». А именно, Маркс тоже считал, что гражданское общество есть «государство нужды и рассудка», признавал гоббсовскую «войну всех против всех» его важной характеристикой, связывал появление в истории гражданского общества (XVI–XVIII вв.) с эпохой, когда «различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности как всего лишь средство для ее частных целей, как внешняя необходимость»⁶. Или иначе: «В этом обществе

свободной конкуренции отдельный человек выступает освобожденным от природных связей и т.д., которые в прежние исторические эпохи делали его принадлежностью определенного ограниченного человеческого конгломерата»⁷. Эти почти гегелевские формулировки относятся по времени написания к августу 1857 г., когда все философские влияния ранних лет карьеры Маркса были уже в далеком прошлом.

Но, сохраняя главное в гегелевском истолковании, Маркс, в противовес Гегелю, пришел к выводам об определяющей и первичной роли гражданского общества по отношению к государству. В несколько упрощенном виде этот подход Маркса к данной проблеме сформулировал Энгельс в одном из своих поздних трудов: «Вообще не государством обуславливается и определяется гражданское общество, а гражданским обществом обуславливается и определяется государство, и, следовательно, политику и ее историю надо объяснять экономическими отношениями и их развитием, а не наоборот»⁸.

В итоговой для раннего периода своего развития форме эта принципиальная позиция Маркса сформулирована в статье «К еврейскому вопросу», написанной в 1843 г. Свою задачу Маркс формулирует как критику политического государства⁹, в связи с чем не может обойтись без того, чтобы не высказать ряд концептуальных положений о гражданском обществе.

Повторяем, Маркс полностью принимает основную гегелевскую характеристику гражданского общества как «сферы эгоизма, где царит *bellum omnium contra omnes*»¹⁰. Эта характеристика конкретизирована в анализе известных универсальных или всеобщих «прав человека». Следуя Руссо и в особенности Гегелю, Маркс проводит дистинкцию между человеком как частным лицом, т.е. членом гражданского общества (*bourgeois*), и человеком как гражданином государства (*citoyen*). *Права гражданина (citoyen)* Маркс не рассматривает. А вот *права человека (bourgeois)*: свободу совести, равенства, безопасности, собственности — анализирует подробно, исходя из текстов французской «Декларации прав человека и гражданина» (1791 г.) и конституций штатов Пенсильвания и Нью-Гэмпшир. В этих документах *свобода совести* представлена как «право отправлять какой угодно культ»¹¹. Сама же *свобода* в «Декларации прав человека

и гражданина» определена как «право делать все то, что не наносит ущерба правам другого»¹². Маркс комментирует это право как свободу «человека как изолированной, замкнувшейся в себя монады»¹³. Это, по Марксу, право обособления, «право ограниченного, замкнутого в себе индивида»¹⁴. Право человека на частную собственность по Конституции 1793 г. определяется как «право каждого гражданина... располагать по своему усмотрению своим имуществом, своими доходами, плодами своего труда и своего усердия»¹⁵. Маркс называет это правом «свокорыстия», «при котором человек рассматривает другого человека не как осуществление своей свободы, а наоборот, как ее предел»¹⁶. Равенство в этих конституциях понимается как равенство каждого человека перед законом, а безопасность основывается на «защите, предоставляемой обществом каждому из своих членов с целью охраны его личности, его прав и его собственности»¹⁷. По Марксу, всеобщее право на безопасность соответствует понятию полиции у Гегеля, а все вместе прекрасно выражено тем же Гегелем в его квалификации гражданского общества как «государства нужды и рассудка»¹⁸. Иными словами, Маркс уже в ранних своих работах несколько конкретизирует гегелевское видение гражданского общества, но полемики с Гегелем мы тут не видим.

В соответствии с фейербахианским пониманием человека как «родового существа» Маркс отрицательно относится и «всеобщим правам» человека, ибо речь идет только о человеке как члене гражданского общества. «Ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, т.е., как индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произвол и обособившегося от общественного целого. Человек отнюдь не рассматривается в этих правах как родовое существо - напротив, сама родовая жизнь, общество, рассматривается как внешняя для индивидов рамка, как ограничение их первоначальной самостоятельности. Единственной связью, объединяющей их, является естественная необходимость, потребность и частный интерес, сохранение своей собственности и своей эгоистической личности»¹⁹. Эту же мысль Маркс формулирует и несколько иначе: «Государственно-гражданская жизнь, поли-

тическая общность, низводится... (в концепции универсальных прав человека. — А.Б.) до роли простого *средства* для сохранения этих так называемых прав человека»; «таким образом *citoyen* является слугой эгоистического *homme*... не человек как *citoyen*, а человек как *bourgeois*. считается *собственно* человеком и *настоящим* человеком»²⁰. Итак, человек в гражданском обществе суть буржуа, а человек государства, гражданин есть абстракция, юридическое лицо. Первое определяет второе, гражданское общество определяет государство. «*Практическая потребность, эгоизм* - вот принцип *гражданского общества*, и он выступил в чистом виде, как только гражданское общество окончательно породило из своих собственных недр политическое государство»²¹. Маркс встает полностью на антигегелевскую позицию в понимании отношения гражданского общества и государства, но сохраняет верность Гегелю в трактовке гражданского общества и человека гражданского общества, буржуа.

Далее, начиная с ранних лет своего творческого пути, Маркс рассматривал зависимость государства от гражданского общества не однозначно, а в различных плоскостях. Одной из оригинальных, типично марксовских идей является доказательство бессилия политического государства в его попытках воздействия на жизнь гражданского общества, а именно на решения острых социальных проблем. Впервые Маркс писал об этом в статье, рассматривавшей бедственное положение виноделов мозельского края. Затем в обобщенной форме это было проанализировано Марксом в статье о восстании силезских ткачей (полемика 1844 г. с А.Руге). А.Руге полагал, что недостаточное развитие политического сознания и практики в Германии было основной причиной непонимания социальной природы нищеты и провала попыток решить эту проблему административными средствами или с помощью благотворительности. На эти соображения Маркс отвечал, что сходные объяснения причин нищеты и попытки решить эти проблемы аналогичными средствами характерны и для Англии, самой богатой страны того времени, и для Франции эпохи Наполеона, власть которого была абсолютной. Англичане создали специальную администрацию с большим бюджетом для предоставления пособий по бедности, однако ввиду провала этой социальной инициа-

тивы ввели режим работных домов, т.е. легитимизировали фактическую нищету, превратив ее в законный национальный институт. Неудачи в решении этой проблемы преследовали и Наполеона, и даже Конвент времен французской революции, который, по Марксу, представлял собой «максимум политической энергии, политического могущества и политического рассудка»²². Причины этих неудач, по Марксу, коренятся в самой сути политического государства, подразумевающей его бессилие перед гражданским обществом. Государство, по Марксу, «зиждется на противоречии между общественной и частной жизнью, на противоречии между общими интересами и интересами частными. Администрация вынуждена поэтому ограничиваться формальной и отрицательной деятельностью, ибо там, где начинается гражданская жизнь и гражданская работа, там кончается власть администрации... Перед лицом следствий, вытекающих из антисоциальной природы этой гражданской жизни, этой частной собственности, этой торговли, этой промышленности, этого взаимного ограбления различных кругов граждан... бессилие администрации оказывается для нее законом природы»²³. Или иначе: «Эта раздробленность, эта мерзость, это *рабство гражданского общества* есть та естественная основа, на которой зиждется современное государство»²⁴. Таким образом, политическое государство вообще не призвано решать проблемы гражданского общества, поскольку они коренятся «в нынешнем устройстве общества, чьим деятельным, сознательным и официальным выражением является государство»²⁵.

Итак, Маркс реформирует гегелевское понимание отношения между гражданским обществом и государством еще и оттого, что **переистолковывает гегелевское понятие государства**. Государство для Маркса — не шествие бога в мире, как у Гегеля, а форма организации общества, призванная соответствовать той стороне гражданского общества, которая берет верх в «войне всех против всех». Эта организация не призвана к решению обще-социальных проблем (типа наличия нищеты или бедствий природного происхождения) по своей сути. Но, как впоследствии неоднократно отмечал Маркс, она будет решать эти проблемы по принуждению, в том числе и политического порядка (давление тех частей гражданского общества, которые не

являются победителями в гоббсовской войне, но сохраняют возможность сопротивления и угрозы). Законченную теоретическую форму концепция гражданского общества в его постоянном соотношении с государством получила у Маркса к 1850-м гг. Как впоследствии вспоминал он сам, его исследования довольно рано привели его к тому результату, что «формы государства... коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру английских и французских писателей XVIII в., называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии»²⁶.

Гражданское общество с позиции политической экономии

Обращение к «анатомии» гражданского общества позволило Марксу значительно изменить свое понимание этого общества в сравнении с исходным гегелевским вариантом. Маркс оставил в стороне гегелевское изображение структуры гражданского общества (сословия, суды, полиция, корпорации). Это, конечно, не означает, что Маркс отказался от гегелевского концепта «потребностей», толкования роли разделения труда или феноменологии сословий, судов, полиции и корпораций. Первые два понятия (потребности=интересы и разделение труда) Маркс широко использует в «Немецкой идеологии», т.е. при завершении оформления своей общей теоретической и философской концепции (1845–1846 гг.).

Маркс, следуя за многими теоретиками начала XIX в. (экономистами, историками, радикальными деятелями), выделил основные в социально-экономическом отношении структурные группы - классы. Выделение основных «игроков» в гражданском обществе позволило Марксу конкретизировать общее представление Гегеля о «гражданском обществе» как арене борьбы всех против всех. По Марксу, отнюдь не атомарные индивиды преследуют свои интересы — каждый по отдельности, а большие группы людей, объединенные общими интересами, выступают друг против друга, причем зачастую единым фронтом, спаянные «классовой солидарностью». Социальная общность

групп людей - основа содержания понятия «класс». Маркс пишет об этом, например, так: «Поскольку миллионы семей живут в экономических условиях, отличающих и враждебно противопоставляющих их образ жизни, интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов - они образуют класс»²⁷. Такой подход оставляет возможность для формирования достаточно сложных представлений о структуре общества и динамике внутри этой структуры, т.е. о социальной стратификации и социальной мобильности.

Отметим, что обращение к экономическим характеристикам гражданского общества позволило Марксу ввести более, так сказать, детализированные модели социальной иерархии. Маркс, как известно, был склонен к очень обобщенной суммарной характеристике гражданского общества: «вся торговая и промышленная жизнь», «общественная организация, которая во все времена образует базис государства и прочей идеалистической надстройки»²⁸. Или: «Определенный общественный строй, определенная организация семьи, сословий и классов»²⁹. Аналогичных квалификаций в текстах Маркса немало. Но в экономически обоснованной социальной иерархии гражданское общество у Маркса выглядит по-другому. Так, в «Теориях прибавочной стоимости», в «Капитале» и предварительных к нему вариантах Маркс уделяет, например, внимание проблематике распределения. А это непосредственно выводит его на структурное строение гражданского общества, где феноменально «выплывают» (или, гегелевским языком, начинают «светиться» сквозь основное классовое деление) иные социальные группы (слои). В связи с анализом экономического феномена дохода в его отношениях с капиталом, постоянным и переменным, Маркс обращает внимание на так называемые «средние классы» и их экономическое и политическое значение в социуме. Либеральная политическая теория уже давно приучила видеть в «средних классах» гаранта социальной и даже политической стабильности, периодически нарушаемой как низшими, так и высшими классами. Маркс же рассматривает «средние классы» в качестве, так сказать, необходимого, но побочного результата развития экономики, причем как рост, так и периодическое сокращение «средних классов» связывает с технологией пере-

распределения дохода (не капитала!). В борьбе за эту часть капиталистической прибыли, не предназначенной для накопления (развития производства), вступают многочисленные «Mittelklassen», иногда в форме богатых и древних организаций, типа церкви или различных религиозных институтов.

Далее, «средние классы» для Маркса также не являются некой аморфной серединой, они структурируются по отношению к источнику своего существования, доходу. Среди них выделяются «непроизводительные работники» (по А.Смиту), которые оказывают необходимые или навязанные услуги владельцам двух основных видов дохода: во-первых, получателям промышленной прибыли и их как бы «совладельцам» (получателям земельной ренты, банковского процента и т.п.), и, во-вторых, обладателям заработной платы за продажу собственной рабочей силы. От последних «непроизводительные работники» отличаются только источником своего существования: производительные работники оплачиваются из капитала, непроизводительные — из заработной платы как дохода производительных работников. Естественно, что социальные группы, живущие на доход владельцев промышленной прибыли, аналогичны по экономическому статусу домашней прислуге. Их благополучие производно от богатства их нанимателей. Те же компоненты «средних классов», чьи услуги преимущественно принадлежат владельцам только заработной платы, чаще всего и делят общую бедность со своими клиентами. Отметим, что эта категория людей для Маркса, жившего в середине XIX в., еще не была фактически дана, не сформировалась. Он практически еще мог не учитывать «зарплату» как эмпирически данный источник существования для части «средних классов». Маркс только отмечает появление и возможный численный рост таких социальных групп в перспективе роста производительности труда при сохранении социального неравенства. В целом, так и получилось уже в XX в.

Таким образом, структура гражданского общества выглядит у Маркса достаточно сложно. В царстве «нужды и рассудка» враждуют между собой основные классы и второстепенные, примыкающие к полюсам прибыли или заработной платы. Эта вражда дефинируется в терминах классовой борьбы и свобод-

ной конкуренции, вполне сочетающихся с групповой или классовой солидарностью в тех случаях, когда дело касается коренных, «шкурных» общегрупповых интересов. Наличие соответствующих организационных форм такого рода объединений подразумевается Марксом и приветствуется в определенных случаях: так, он поддерживал деятельность профессиональных союзов, кооперацию или прилагал усилия по изучению различных финансовых организаций. И если в XIX в. Марксу было затруднительно назвать и описать организационные формы, в которых крупные собственники осуществляют давление на государство (типа профсоюзов капиталистов!), то в наши дни деятельность такого рода клубов, фондов или разного рода «неформальных объединений» истеблишмента давно потеряла очарование масонских тайн. Для Маркса, повторяем, речь идет о структурах гражданского общества, реализующих свои цели посредством воздействия на государственные структуры, причем различной политической специфики.

Но и этого недостаточно, и Маркс вводит в понимание гражданского общества непосредственное *политическое измерение*: «Поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации - они не образуют класса. Они поэтому не способны защищать свои классовые интересы от своего имени, будь то через посредство парламента или конвента»³⁰. Отметим, что данное объяснение смысла понятия «класс» никак не является «подгонкой» под дуальную структуру «буржуа - пролетариат». Очевидно, что «класс» у Маркса - понятие широкое и многомерное, захватывающее в какой-то степени все людское наполнение «гражданского общества».

Таким образом, классовые интересы шире, нежели прямые экономические интересы того или иного класса. Маркс перечисляет «образ жизни» и «образование», единые у множества людей в силу тождества условий их жизни. Значит, в этих областях интересы классов также различаются. В то же время именно в области экономических интересов происходит наиболее существенное расхождение и противопоставление классов в экономике, основанной на взаимодействии капитала и наемного труда.

Состояние гражданского общества, в котором основные классы столь радикально расходятся в своих материальных интересах, Маркс нередко называет скрытой гражданской войной. В этой войне всякому классу рано или поздно приходится озаботиться созданием собственных организаций и институтов, среди которых выделяется уже указанная функция *политического представительства*.

Воздействие гражданского общества на государство

Современное ему государство Маркс понимает как буржуазное, в отличие от более ранних исторических форм государственности, и это отличие вызвано современным уровнем развития и господством частной собственности. «Этой современной частной собственности соответствует современное государство, которое, посредством налогов, постепенно бралось на откуп частными собственниками и, благодаря государственным долгам, оказалось совершенно в их власти; самое существование этого государства, регулируемое повышением и понижением государственных бумаг на бирже, целиком зависит от коммерческого кредита, оказываемого ему частными собственниками, буржуа»³¹. Это общее положение получает обоснование в подробном анализе исторического опыта Франции как наиболее типичного для взаимоотношений гражданского общества и государства.

В ряде работ Маркс рассмотрел отрезок истории от восшествия на трон Луи-Филиппа до поражения Франции во франко-прусской войне и гибели Парижской коммуны. Начало исследования связано со временем правления Луи-Филиппа, с 30–40-х гг. XIX в. По Марксу, это было время полного господства одной из фракций буржуазного класса — финансовой аристократии, банкиров. «Финансовая нужда с самого начала поставила Июльскую монархию в зависимость от верхушки буржуазии, а ее зависимость от верхушки буржуазии в свою очередь стала неисчерпаемым источником все растущей финансовой нужды»³². Механика закрепления этой зависимости проста: «По истечении каждого года — новый дефицит. Через каждые четыре или пять лет — новый заем. А каждый новый заем давал фи-

нансовой аристократии новый удобный случай обирать государство, искусственно поддерживаемое на грани банкротства, - оно должно было заключать займы у банкиров на самых невыгодных условиях»³³. Таким образом, государство было поставлено на службу определенной «корпорации», как сказал бы Гегель, причем это было сделано целенаправленно, с помощью насильственной смены правящей династии, введения конституционной монархии и планомерного манипулирования бюджетом государства.

Конечно, при Луи-Филиппе все делалось вполне патриархально: «Малейшая финансовая реформа разбивалась о противодействие банкиров. Так, например, *почтовая реформа*. Ротшильд запротестовал. Разве смело государство сокращать источники дохода, из которых должны были уплачиваться проценты по его все растущему долгу?»³⁴. Искусственный дефицит государственного бюджета, выгодный банкирам, привел к тому, что «чрезвычайные государственные расходы в последние годы царствования Луи-Филиппа более чем вдвое превышали чрезвычайные государственные расходы при Наполеоне»³⁵. Напомним, что Наполеон непрерывно воевал, а Луи-Филипп царствовал в мирное время. В итоге, как заключает Маркс, «финансовая аристократия издавала законы, управляла государством, распоряжалась всей организованной общественной властью»³⁶.

Итак, при Луи-Филиппе сильнейшее воздействие на государство оказывала «фракция» = «верхушка» буржуазного класса = «финансовая аристократия» = «банкиры» = «Ротшильд». Рычагом воздействия служит государственная задолженность, искусственно поддерживаемая всемогущими кредиторами. Это механизм влияния или давления гражданского общества в лице одной из его частей на государство, причем речь идет о конституционной монархии. Революция 1848 г. имела результатом формирование республиканского политического строя, который вследствие переворота Луи Бонапарта в 1852 г. был преобразован в так называемую «вторую империю». Таким образом, Франция за короткий отрезок времени сумела резко поменять формы государственного устройства: конституционную монархию на республику, республику на

авторитарно-деспотический строй. После империи, в 70-е гг., вновь установился уже прочный республиканский режим. Независимо от этих политических метаморфоз общая зависимость государства от гражданского общества в лице «корпорации финансистов» сохранялась полностью.

Революцию 1848 г. Маркс изображал как некую разборку между властной «финансовой аристократией» и остальной частью привилегированных классов, оппозицией. Слишком активное и незапланированное вмешательство парижских «низов» заставило объявить республику и даже сделать некоторые исторически первичные шаги в сторону социальных уступок низшим классам («право на труд»). Правда, эти уступки были быстро ликвидированы, а социальная и политическая нестабильность, неразбериха с выборами и т.п. привели к власти Луи Бонапарта. Как гарант порядка и социальной стабильности, Бонапарт еще до своего переворота получил поддержку могущественной финансовой аристократии. «Достаточно заглянуть в курсовые бюллетени парижской биржи, чтобы убедиться, что с 1 ноября 1848 г. французские ценные бумаги поднимаются и падают вместе с повышением и падением акций Бонапарта»³⁷. Это и естественно, поскольку «все современное денежное дело, все банковское хозяйство теснейшим образом связано с государственным кредитом... во все времена устойчивость государственной власти представляла ветхозаветную святыню для всего денежного рынка и жрецов этого рынка»³⁸.

Следует отметить, что Маркс отнюдь не рассматривал государство как форму организации общественной жизни в качестве пассивного или нейтрального восприемника интересов правящих классов. Государство представляет собой *материальную силу*, которая в *исполнительной власти* наделена огромными полномочиями. Например, Маркс следующим образом характеризует французское государство середины XIX в.: «Эта исполнительная власть с ее громадной бюрократической и военной организацией, с ее многосложной и искусственной государственной машиной, с этим войском чиновников в полмиллиона человек рядом с армией еще в полмиллиона, этот ужасный организм-паразит, обвивающий, точно сеть, все тело французского общества и затыкающий все его поры...»³⁹.

А Франция, по многократным свидетельствам Маркса и Энгельса, служила для них своеобразным эталоном чистоты политических процессов. Поэтому наблюдения над политическими событиями французской истории они не считали частными. Они видели во французских политических структурах, процессах и тенденциях нечто общее для мира, но более наглядно, чем в других странах, выраженное. Для Франции, отмечал Маркс, характерно, что «государство опутывает, контролирует, направляет, держит под своим надзором и опекает гражданское общество, начиная с самых крупных и кончая самыми ничтожными проявлениями его жизни»⁴⁰. Это положение для самого государства означает огромный перевес сил исполнительной власти над властью законодательной. Правительственная власть всесильна и бесконтрольна, парламент бессилён. Такое положение сложилось во Франции исторически, Маркс полагал, что это наследие абсолютистской монархии, но с переходом к эре либерального представительства была возможность все изменить. Для того, чтобы обрести подлинное влияние, законодательная власть должна упростить систему государственного управления, уменьшить, «насколько это возможно, армию чиновников» и дать «наконец гражданскому обществу и общественному мнению создать свои собственные, независимые от правительственной власти органы»⁴¹. Вопрос лишь в том, в какой степени законодательная власть как представитель гражданского общества, т.е. привилегированных слоев этого общества, заинтересована в усилении гражданского общества?

Маркс отвечал на этот вопрос отрицательно. Во Франции XIX в. класс буржуа, основная сила гражданского общества, позитивно относился к своему государству - такому, каким оно было. Маркс писал, что «материальный интерес французской буржуазии теснейшим образом сплетается с сохранением этой обширной и широко разветвленной государственной машины. Сюда сбывает она свое излишнее население и пополняет в форме казенного жалованья то, чего она не смогла заполучить в форме прибыли, процентов, ренты и гонораров»⁴². Равным образом и политические интересы буржуазии как класса вынуждают ее «с каждым днем все более усиливать репрессии, т.е. ежегодно увеличивать средства и личный состав государственной власти»⁴³.

Такого рода процессы к нашему времени известны слишком хорошо. Марксу в 50-е гг. XIX в. казалось, что резкий рывок от парламентской системы к единоличному правлению типа деспотии свидетельствует о приближении политического конца всей этой системы власти. Разумеется, он ошибался, как ошибаются все предсказатели резких «крушений и концов» в истории. В остальном же его анализ времени правления Луи Бонапарта, начавшего государственным переворотом, а закончившего прусским пленом и отречением от престола, вполне реалистичен и исторически перспективен. Маркс писал о приходе к власти Бонапарта следующее: «Государственная машина настолько укрепила свое положение по отношению к гражданскому обществу, что она может теперь иметь во главе... какого-то явившегося с чужбины авантюриста, поднятого на щит пьяной солдатней, которую он купил водкой и колбасой»⁴⁴. Исполнительная власть, набравшая такую силу, уже обретает черты некоего пост-гоббсовского левиафана, которому в обществе все позволено, за исключением одного, а именно недостаточной защиты интересов привилегированных классов. Всякая политическая власть, по Марксу, - это «организованное насилие одного класса для подавления другого»⁴⁵.

Таким образом, государственная власть, не теряя своего классового характера, вполне способна набрать такую силу и самостоятельность, что всякие притязания гражданского общества на минимум либеральных свобод оказываются тщетными. Однако Маркс задолго до государственного переворота и установления во Франции полицейского режима Луи Бонапарта уже разделял идеи о необходимости устранения, отмены или уничтожения государства в его существующем виде. Мысли об отмирании государства, о потере им своего политического характера, о полном преобразовании общественного строя в перспективе уничтожения классового общества относятся к существенным сторонам коммунистической утопии Маркса. Но с «отмиранием государства» в марксовом предвосхищении будущего неразрывно связана и аналогичная судьба гражданского общества. Уже в первой половине 40-х гг. XIX в., составляя план специальной работы о современном государстве, Маркс последним, завершающим пунктом поставил борьбу «за

уничтожение (Aufhebung) государства и гражданского общества»⁴⁶. Впрочем, видение будущего, прогнозы и прорицания Маркса на эти темы должны быть предметом особого рассмотрения, выходящего за пределы задач данной работы.

Примечания

- ¹ Например, Э.Геллнер так определяет смысл понятия «гражданское общество»: «Совокупность неправительственных институтов, которые достаточно сильны, чтобы служить противовесом государству и не позволить ему подавить и атомизировать остальное общество» (*Геллнер Э. Условия свободы*. М., 2005. С. 21).
- ² См.: *Боуз Д.* Либертарианство. Челябинск, 2004.
- ³ Например, Ю.Хабермас формулирует эту мысль таким образом: «Несмотря на то, что рынки могут учреждаться и контролироваться в соответствии с той или иной политикой, они тем не менее повинуются собственной логике, которая не поддается государственному контролю» (*Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 202).
- ⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1944. Кн. 2. С. 283.
- ⁵ Там же. С. 283–284.
- ⁶ *Макс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 18.
- ⁷ Там же. С. 17.
- ⁸ Там же. Т. 21. С. 220.
- ⁹ Там же. Т. 1. С. 387.
- ¹⁰ Там же. С. 392.
- ¹¹ Там же. С. 399.
- ¹² Там же. С. 400.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же. С. 401.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ См.: Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 405.
- ²⁰ Там же. С. 402.
- ²¹ Там же. С. 410.
- ²² Там же. С. 439.
- ²³ Там же. С. 440.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. С. 441.
- ²⁶ Там же. Т. 13. С. 6.
- ²⁷ Там же. Т. 8. С. 208.

²⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. соч.: В 9 т. Т. 2. С. 72.

²⁹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 402.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. Т. 3. С. 62.

³² Там же. Т. 7. С. 9.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 10.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 11.

³⁷ См.: Там же. Т. 8. С. 158.

³⁸ Там же. С. 191.

³⁹ Там же. С. 205–206.

⁴⁰ Там же. С. 157.

⁴¹ Там же. С. 157–158.

⁴² Там же. С. 158.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 207.

⁴⁵ Там же. Т. 4. С. 447.

⁴⁶ Там же. Т. 42. С. 227.

Е.А. Самарская

Сфера политического в интерпретации Р.Арона

Происходящие сейчас трансформации во всех сферах общественной жизни заставляют пристально всматриваться в работы тех политологов и социологов, которые заявляли о своей верности традициям политической мысли, имеющим начало в эпохе Просвещения и буржуазных революций. К их числу относится Р.Арон, либерал, ученик М.Вебера, воспринявший вообще идеи немецкого неокантианства, которые он синтезировал с достижениями французских социологов от Б.Констана до А. де Токвиля и экономистов от Дж. Ст. Милля до Ф. фон Хайека. Ему всегда были ненавистны как претензии теоретиков, стремящихся к созданию тотальной картины истории, так и политические движения тоталитарной направленности. Поэтому он занимал активную позицию в борьбе с фашизмом, редактировал журнал «Свободная Франция», выходивший в Великобритании во время немецкой оккупации Франции. Поэтому же он едко высмеивал марксистские увлечения Ж.-П.Сартра, М.Мерло-Понти, структурализм на марксистский лад в лице Л.Альтюсера. Это были времена увлечения французских интеллектуалов левыми идеями (40–60-е гг. XX в.), в их среде Арон приобрел тогда репутацию «главного реакционера».

Арон разработал философию истории, вполне адекватную его либеральной политической ориентации. В своем «Введении в философию истории» он отрицал возможность тотального синтеза истории, рассматривая ее как способ существования

человека, всегда устремленного в будущее, которое нельзя очертить заранее, так как оно является результатом свободного творчества людей. В истории, с его точки зрения, можно выделить некие каузальные связи, область детерминизма, но окончательную ее направленность определяет выбор индивидов. Рассмотрение «регулярных» связей между историческими событиями дает лишь «вероятностную» картину истории, что составляет условие плюрализма исторических интерпретаций. Перефразируя В.И.Ленина, можно сказать, что Арон ограничивает детерминизм, чтобы дать место свободе. Он считал, что даже на макроуровне истории, изучаемом социологами и историками, всегда сохраняется определенная значимость индивидуальных микрособытий, всегда «остается место для рассказа об авантюре, главные линии которой не могут быть обрисованы заранее»¹.

Философские идеи Арона дают ключ к его социологии и политологии, в частности, к пониманию того, что представляет собой сфера политического. Тут главную роль играют его представления об «инструментальном» и «коммуникативном», «действенном» и «моральном», «рациональном» и «ценностном». Но прежде чем перейти к вопросам политологии, стоит понять, как работают эти его представления в общесоциологической теории. Для этого можно обратиться к разработанной им в пятидесятые годы концепции единого индустриального общества. Она была создана, когда либерализм вынужден был отбиваться от широкого наступления левых идей и идеалов, от марксистского прогрессизма, от распространенного тогда убеждения, что социализм призван заменить собой капиталистическое общество, что социализм — это вершина человеческой истории. Тогда Арон, а одновременно с ним и У.Ростов, Ж.Фурастье развили идею о том, что реально социализм советского типа представлял собой просто вариант индустриального общества, другим вариантом которого является западный капитализм. Это означало колоссальную демистификацию социализма, он был поставлен на один исторический уровень с капитализмом, их достоинства и недостатки стало можно социологически сопоставлять и сравнивать. Правда, Арон поступил очень осторожно, заявив, что он говорит о двух «идеальных типах»² индустриального общества, а не какой-либо стране, конкретном по-

литическом режиме. Но фактически он сопоставлял постоянно в экономическом, социальном, политическом планах Советский Союз и капиталистический Запад.

Арон начал с исследования общих черт этих обществ и прежде всего указал на характер производства и науки, которые предстают при этом как сферы «инструментальности», якобы нейтральные в отношении культурно-исторических особенностей той или иной страны.

Внешние признаки индустриального общества очевидны: это доминирование промышленного производства, урбанизация страны, перекачка населения из деревень в города, высокая роль науки и техники в развитии производства, развитие школьного и специального образования и т.д. И уже простое перечисление этих признаков заставляет усомниться в том, что становление и развитие индустриального общества может остаться нейтральным в отношении национальной культуры той или иной страны. Психология и культура горожанина совсем иная, чем у деревенских жителей; широкое распространение образованности тоже сильно воздействует на изменение национальной культуры, усиливая в ней универсалистские черты. Идентификация стиля жизни в разных странах влечет за собой и идентификацию их культур. Между тем Арон в пятидесятые годы считал, что социально-политические структуры и культура автономны в отношении роста индустриализма, что они находятся вне сферы индустриального прогресса и прогресса вообще.

Арон не говорил о прогрессе истории в целом, как то было у Гегеля или Маркса. Он стремился употреблять понятие прогресса не в ценностном, а в позитивном смысле. Так понятий прогресс обнаруживается лишь там, где есть накопление результатов: это сферы науки, техники, производства. Экономика же, политика лишены накопления, та или иная их форма определяется поиском ответов на некие фундаментальные проблемы, причем любая форма ответа имеет всегда и положительные, и отрицательные стороны. В отношении экономики трудно говорить о прогрессе, ибо она не имеет единообразной цели и ее состояние можно оценивать с разных точек зрения – эффективности, справедливости и т.п.: «суждения о прогрессе в экономической области вдвойне хрупки, т.к. существует множест-

венность критериев внутри самой экономики и множественность критериев, ей внешних»³. Также и политика, по мнению Арона, не имеет линии прогресса, различные политические режимы представляют собой разные ответы на одни и те же фундаментальные вопросы: как примирить властную иерархию с участием всех в политической общности, как примирить неизбежность применения силы и справедливость, как примирить мудрость управления с желаниями и мнениями всех? Все известные политические режимы дают, считает Арон, лишь несовершенное решение названных проблем. В еще большей степени, чем экономика и политика, чужды количественному накоплению результатов и прогрессу искусство, культура.

Выводя экономику, политику, культуру за рамки единообразного прогресса, Арон думал, во-первых, опровергнуть тотальный марксистский исторический прогрессизм. Он хотел также продемонстрировать уважение к культуре разных стран, он как бы говорил всем народам: идущие с Запада техника, наука, индустрия нейтральны и не нанесут ущерба вашей культуре. Тем самым он идеологически прокладывает путь для экономической экспансии Запада в другие регионы мира.

Но все же Арон не сумел (да это и невозможно было сделать) провести четкую грань между сферой «инструментальности», общей якобы для разных стран, и сферой национальных культурных ценностей, ибо можно сказать, что импульсы, идущие из сферы производства, распространяются очень далеко, на все сферы общественной деятельности. С другой стороны, случайно это или нет, но Арон в угоду идее об инструментальном характере производства и науки подает в качестве культурно нейтральных явления, которые таковыми не являются. В этой связи можно указать, например, на его рассуждения о стимулах, управлявших производственной деятельностью на Западе и в Советской России. Можно подивиться тому, сколько усилий прилагает Арон, чтобы доказать сходство факторов производственного роста в таких диаметрально противоположных по культуре регионах. В числе таких факторов Арон называл науку и экономический расчет. Вебер считал приверженность к экономическому расчету главной характеристикой западного духа. Арон, не отвергая важности такой приверженности, основное значение

придавал науке; дух Запада, и в этом Арон согласен со Шпенглером, прежде всего дух научности, а последний вовсе не всегда соответствует интересам экономической рентабельности. Интересно, что и относительно СССР он говорил то же самое, утверждая, что индустриальный рост в СССР скорее обязан науке, чем экономическому расчету. Он писал о советской системе, что в ней «дух индустриальной цивилизации является гораздо менее духом экономического расчета, чем духом научного творчества»⁴. Такие заключения не могут не вызвать возражений: известно, что научный дух советской системы был в известной мере фикцией, т.к. реализовавшаяся будто бы в ней марксистская наука об обществе была на деле благонамеренной фантазией, а развитие естественных и точных наук тормозилось по идеологическим причинам. В советском обществе происходил рост производства, но это было результатом политической воли.

Арон, как и Росту, считал, что во всех индустриальных обществах сформировался новый, по сравнению с традиционными обществами, тип человека, который оказался одновременно и следствием, и условием функционирования индустриального общества. Это человек открытый для будущего, готовый умножать научные и технические открытия, производить все больше и постоянно увеличивать свое потребление, для него характерна «безграничность желаний». Он как бы воспроизводит на индивидуальном уровне общую для индустриальных обществ ориентированность на безграничный рост производства и потребления. Такая их особенность – свидетельство уникальных перемен, происшедших в западном мире в Новое время, перемен, детерминированных совпадением множества обстоятельств (развитием науки, освобождением масс людей от привязки к определенным месту и ремеслу, формированием человека-предпринимателя и распространением склонности к материальным благам). Аристотель считал, что только денежному богатству присуще стремление к безграничному росту, индустриальный же мир показал, что и производству материальных благ, их потреблению свойственна такая же безграничность. Арон писал, что люди в индустриальных обществах охвачены жадой все большего потребления, так как такие общества, по его выражению, «материалистичны» и люди в них лишены склонности к аскетизму.

Такие оценки Арон адресовал и западным обществам, и советскому обществу. Буржуазная философия и марксизм имеют, говорил в этой связи Арон, общие цели и амбиции: «И с той, и с другой стороны хотят наилучшим образом использовать естественные ресурсы, производить по возможности больше, те и другие думают, что не достойны жизни те, кто не трудится. Каждая из сторон применяет эти принципы различными методами. В итоге обе философии восхваляют труд, изобилие и прогресс»⁵. С этим можно было бы согласиться, если бы у марксистов начала прошлого века, причем у тех, кто безоговорочно верил в прогрессивность социализма, не проскальзывали иные представления о его перспективах. В текстах Каутского можно встретить характеристики социализма как общества статичного. В том же духе высказывалась и Р.Люксембург, когда она отрицала значимость критерия прибыльности для социалистической экономики. И вообще интенция поставить производство в зависимость от уровня необходимых потребностей человека присутствует в глубине любой концепции социализма. Но дело, конечно, не в этом, так как в марксизме XX в., и тут Арон прав, доминировали именно идеи прогресса производства как источника материального изобилия.

Но все же потребительство в СССР не имело того же размаха, что на Западе или в сегодняшней России: не было видимых всем образцов высокого стандарта потребления, существовало относительное равенство. Сказывались и идеологические влияния, так как советского человека воспитывали в духе подчинения собственных интересов интересам общества. На последнем этапе существования советского общества произошло усиление потребительских настроений у населения, но это не было результатом воспитательных усилий государства, культ потребления проникал в СССР с Запада, и именно он сыграл большую роль в крушении советского общества. Можно поэтому сказать, что Арон верно причислял СССР к странам, ориентированным на рост производства, но не всегда верно объяснял его природу. С нашей точки зрения, рост в СССР был реактивным, то есть представлял собой реакцию на вызовы Запада, он подстегивался не внутренними импульсами, а императивами внешней политики.

Все сказанное подталкивает к заключению, что производство и наука не являются нейтральными инструментами достижения общественных целей, что они конкретно связаны с исторически сложившейся культурой той или иной страны, являются ее внутренними элементами. Арон как будто осознает это, когда, например, перечисляет специфические особенности советского промышленного роста. В их числе он указывает на 1) изменение порядка развития индустрии (на Западе более простые отрасли индустрии сменялись более сложными: легкая промышленность — производством радиотехники и электроники и т.д. В СССР же были созданы сложные производства, тогда как легкая промышленность оставалась неразвита); 2) несоразмерно низкий третичный сектор; 3) рост производства за счет потребления, в нем доминировали требования создания «экономическо-военной силы»⁶ государства, государственные интересы преобладали над частно-потребительскими. И между тем обе модели роста, западная и советская, казались ему равноценными в смысле выполнения стоявших перед ними задач, обе они казались ему вполне рациональными (в одной производство подчинялось законам прибыльности, в другой — плановым показателям) и одинаково работоспособными.

Со временем Арон отошел от указанной позиции и начал характеризовать советскую модель роста как форму осуществления в России первоначального накопления, строительства начальных фаз индустриального общества: «Советская модель имела заслугу или провинность назвать строительством социализма то, что в XIX в. называли накоплением капитала. С психологической точки зрения предпочтительнее назвать экономический рост строительством социализма, так как это дает моральный, духовный смысл жертвам, которые требуются от масс»⁷. С этой точки зрения, советская модель роста осуждена на гибель в момент, когда советские потребители станут более требовательны и советские плановые органы столкнутся с необходимостью приспособить производство к их нуждам. Тогда они, повторяет Арон выводы Мизеса и Хайека, будут вынуждены обратиться к экономическому расчету, к заботам о рентабельности, и советская экономика начнет сближаться с западной. Так и произошло, революция 1991 г. была в первую оче-

редь революцией потребителей (а уже потом демократической, антикоммунистической, антитоталитарной и т.п.), неутоленная жажда потребления толкнула страну к поиску путей сближения с Западом, с Соединенными Штатами — Меккой потребления.

Такой ход мыслей ведет к выводу, что динамичный рост производства — реалия западной культуры. В «Разочаровании в прогрессе», работе 1969 г., Арон констатирует уже, что соревнование между советской и западной моделями роста повернулось к победе либералов, что рассеялись иллюзии, будто в индустриальном развитии можно обходиться без рынка, правильных цен, ссудных процентов и автономии предприятий. Таким образом, от рассмотрения индустриальных моделей роста Арон снова переходит к мышлению по схеме «капитализм — социализм», Запад — Восток, однозначно утверждая приоритет капитализма в отношении социализма и приоритет Запада по отношению к Востоку в плане реализации индустриального роста.

Но сказанным далеко еще не исчерпывается смысл ароновской теории индустриальных обществ, нераскрытым еще остался вопрос о том, как он интерпретировал роль политики в формировании и развитии таких обществ. Он оспаривал марксистский тезис о том, что производство является той силой, которая определяет экономику, политику и прочие стороны общественной жизни. С его точки зрения, наоборот, именно политика определяет формы индустриальных обществ. Производство лишь инструмент, который служит для достижения целей, выдвигаемых политиками. Политика же предстает у него как концентрированное выражение национальной культуры и национальных отношений, она сгусток характера взаимоотношений людей в тех или иных обществах.

Политике Арон отводил заглавную роль в истории, собственно, и классификация индустриальных обществ, рассмотренная выше, была им проведена при опоре на различие политических форм. Он исходил при этом из того их различия, которое дал А. де Токвиль, предсказавший, что возможны два типа демократических форм правления — либерально-демократическая и деспотическо-демократическая. Арон наложил эту типологию на исторические реалии середины двадцатого века, когда центром мировой политики было противостояние капиталистических

стран Запада и СССР, и получил две модели общества, которые он обозначал еще как «либеральную» и «эгалитарную». Границу между ними он проводил не в области экономики, форм собственности, как привыкли делать марксисты, а в области культуры и политики. Однако идею приоритета политики в общественных изменениях Арон доказывал на примере СССР: советское общество возникло в результате политической революции; структура его экономики и общества в целом определялась политической элитой. Все так, но одновременно он замечает, что на Западе политизация экономической и общественной жизни проявляется меньше. Однако никаких выводов из этого Арон не делает, сохраняя свой тезис о приоритете политики как целепроизводящей инстанции в общественной жизни.

Развивая эту мысль, Арон вносит уточнение: политика имеет свою сферу инструментальности, бюрократию. Ее деятельность оценивается соответственно профессионализму и действительности управления. Бюрократы не ставят целей, они реализуют цели, поставленные политиками. Последние обретаются в сфере парламентаризма и электоральной системы, их дело — межчеловеческие контакты и коммуникации, выработка компромиссов между конфликтующими группами общества. Это политика в собственном смысле слова, где в ходу моральные ценности, мировоззренческие установки, идеологические споры и прочие гуманитарные факторы. Например, в плюралистических политических моделях апеллируют к законности и духу компромисса, в однопартийных моделях (типа СССР) стержнем человеческих отношений являются «вера» и «страх».

Идеи Арона о приоритете политики в широком смысле в отношении других областей общественной жизни, прежде всего производственной, о приоритете политики в узком смысле в отношении бюрократии далеко не бесспорны. Это становится ясно, если соотнести их хотя бы с известными особенностями советской истории. То обстоятельство, что она ведет начало от политического акта — Октябрьской революции 1917 г., Арон выделял особо. Известно также, что с конца двадцатых годов в стране прилагались отчаянные усилия по развитию промышленного производства. Что скрывалось за этим стремлением к индустриализации?

Советские руководители были в определенном смысле хорошими учениками Маркса и Энгельса: они усвоили, что социализм невозможен без высокого уровня производства, сопоставимого с уровнем производства в капиталистических странах. Отсюда их основная установка — догнать и перегнать в экономическом плане капиталистические страны. Но суть дела заключалась не только в следовании теоретическим выкладкам классиков марксизма. В двадцатые годы советские руководители были прежде всего озабочены тем, чтобы удержать власть в стране с преобладающим крестьянским населением, с периодически возникающим голодом и т.д. Как говорил Каутский, большевики, придя к власти, хотели спасти самих себя. Для этого была нужна мощная и технически хорошо оснащенная армия, отсюда вытекал приоритет, отдаваемый тяжелой промышленности. Были и другие политические цели, влиявшие на экономику: нужно было увеличить социальную базу советской власти — преобразовать в пролетариев вчерашних крестьян, сформировать слой интеллигенции, а главное — создать мощный и разветвленный бюрократический аппарат, представители которого должны были проникать повсюду, неся с собой порядок и дисциплину, диктуемые сверху Политбюро ЦК ВКП(б). Итак, если на Западе целью производства была прибыль, то целью советского производства было сохранение и упрочение политического режима. Первая цель требовала строгого экономического расчета, вторая должна была быть осуществлена вопреки всяким экономическим расчетам.

Какие выводы можно извлечь из этих достаточно известных констатаций? С первого взгляда они как будто подтверждают идею Арона о приоритете политики в индустриальных обществах. На деле все обстоит не так. Арон полагал, что экономика, вернее, производство представляют собой нейтральный механизм, инструмент, который политика может направлять в ту или иную сторону без ущерба для его функционирования. Но экономика — не инструмент, она имеет свои законы, которые могут приходиться в противоречие с императивами политики. Об этом и говорит закончившийся столь плачевно опыт советского хозяйствования.

Потенциальная, но всегда готовая актуализироваться контрапунктом всей производственно-экономической сферы и политики обнаружилась в последние десятилетия XX в. и в Европе, где социал-демократы перегрузили национальные бюджеты социальными расходами. Поэтому, когда началась реструктуризация производства в связи с новейшими техническими новациями, потребовалось сокращение социальных программ. Но на Западе все же вмешательство политики в экономику не имело столь грандиозного масштаба, как в СССР. И дело не только в степени такого вмешательства, по сути, тезис Арона о приоритетности политики в индустриальных обществах был правилен лишь в отношении СССР и родственных ему стран Восточной Европы. В них существовала политизированная экономика, тогда как для Запада характерна экономизированная политика. Победа Запада в экономической борьбе с СССР означала победу «экономизации» над «политизацией».

Если перейти теперь к рассмотрению идеи Арона о бюрократии как инструменте в руках политиков, то и она оказывается далеко не бесспорной. Вебер считал бюрократию характерным для индустриального общества типом управления: его отличия – строгая иерархия звеньев управления, направленность власти сверху вниз, его функция – жесткая регламентация, налагаемая на объект управления (фабрику, государственное учреждение и т.п.). Короче, бюрократия, по Веберу, была одним из звеньев рационализации общественной жизни. Арон, будучи учеником Вебера, придерживался такой же точки зрения и сильно подчеркивал нейтральный характер бюрократии в отношении политической власти.

Обратимся снова к советскому опыту. Первым термин «советской бюрократии» употребил Лев Троцкий, он же в работе «Преданная революция» проанализировал ее основные черты. Традиционное представление о бюрократии (К.Маркс, М.Вебер) предполагало, что бюрократия как исполнительный орган управления получает решения от более высоких органов власти и только реализует их исполнение, разбивая его на различные элементы соответственно своим иерархическим звеньям. С советской бюрократией дело обстояло совершенно иначе: прибрав к рукам демократические органы партии,

партийная бюрократия сомкнулась с бюрократией государственной, сведя на нет демократические возможности Советов. В результате она оказалась той силой, которая и принимала решения (или их принимал глава бюрократии Сталин), и исполняла их. Сбылось пророчество А. де Сен-Симона: возникло общество, в котором главную роль играла административная власть. Появление громадного класса бюрократии в советском государстве Троцкий расценивал как свидетельство реакции, которая всегда неизбежно следует за революцией, как род «термидорианского переворота». Бюрократия взяла верх над революцией «не идеями и доводами, а собственной социальной тяжестью. Свинцовый зад бюрократии перевесил голову революции»⁸. Если Маркс, Ленин считали, что пролетарская революция должна разрушить бюрократический государственный аппарат и создать государство (диктатуру пролетариата), в котором заложен механизм его отмирания, то в Советском Союзе, как отмечает Троцкий, государство «разрослось в еще небывалый в истории аппарат принуждения; бюрократия не только не исчезла, уступив свое место массам, но превратилась в бесконтрольную силу, властвующую над массами; армия не только не заменена вооруженным народом, но выделила из себя привилегированную офицерскую касту, увенчивающуюся маршалами»⁹.

Сосредоточив в своих руках всю власть, советская бюрократия стала управлять страной, осуществляя в известной мере рационализацию хозяйственной деятельности и всей общественной жизни. Но гораздо более она заботилась (и тут нельзя не согласиться с Троцким) о собственном существовании и собственном уровне жизни. При той нищете, которая царила в России в двадцатые — тридцатые годы, нужна была жесткая регламентация потребления. Необходимость регулировать распределительную систему и одновременно управлять производством делали советскую бюрократию гораздо более могущественной, чем западная, ибо на Западе сохранялись другие центры власти (в области экономики, политики, права). В советской России бюрократия царила: распределяла, судила, занималась идеологической обработкой населения и внедряла пятилетние хозяйственные планы, которые несли на себе печать админис-

тративного произвола и бюрократического своеволия. Рационализируя общественную жизнь, с одной стороны, она, с другой, вносила в нее сумятицу и произвол. Таким образом, советский опыт не подтверждает идеи о том, что бюрократия — это просто инструмент в руках политиков. Скорее она стремится диктовать политикам и идеологам.

О нарастании значимости бюрократических структур свидетельствует и новейшая история западных стран. Она убеждает в том, что нет жесткой границы между государственными процессами на Западе и Востоке. В конце семидесятых годов французский философ А.Лефевр высказал мысль о том, что сталинское государство является прототипом современных западных государств. Он имел в виду, что при Сталине был создан в России «государственный способ производства», который был доведен «почти до совершенства», являя собой образец «государства — хозяина и собственника, государства вездесущего, всемогущего, всезнающего»¹⁰. Подобные утверждения кажутся эпатажем, мы привыкли всегда противопоставлять советскую государственность и демократические режимы западных стран. Однако можно привести веские аргументы в пользу того, что за их различиями скрывается нечто общее, обязанное своим появлением глобальным политико-экономическим процессам. В этой связи следует указать, во-первых, на социализацию государственной деятельности, которая происходила и в СССР, и в странах Запада, хотя и не в столь радикальной форме. В связи с формированием массовых индустриальных обществ, ростом городского населения государство вынуждено брать под свой контроль и на свое обеспечение организацию повседневной жизни, обучение молодежи, охрану здоровья, содержание стариков, сохраняя за собой и такие стародавние обязанности, как охрана правопорядка и защита национальных интересов. Поскольку социальная сфера требует профессиональных работников разных специальностей, то государство становится и крупнейшим работодателем. Оно, таким образом, контролирует многие сферы деятельности, всюду внося унификацию путем установления правил, норм и т.п. Социализация государственной деятельности, естественно, ведет к росту бюрократии и усилению ее роли в обществе.

Второй серьезный аргумент в пользу сходства структур и функций государства в советской России и на современном Западе состоит в том, что на протяжении XX в. повсеместно усиливалась роль государства во многих сферах общественной жизни, происходило срастание его с экономическими и технократическими структурами. Все это ведет к доминированию исполнительной власти, бюрократов и технократов в отношении парламентской власти. Сфера демократии, которую Арон считал областью, где циркулируют культурные ценности, где осуществляются коммуникации на основе мировоззренческих установок, испытывает сильное давление со стороны исполнительной власти и внегосударственных экономических и технократических структур. Предполагается, что депутаты должны защищать интересы избирателей, но, чтобы выполнить свой долг, им нужно быть все более и более «разумными», считаться с экономической, технократической и государственной «необходимостью». В результате сфера демократии становится сферой анонимной «рациональности», а не той областью человеческих отношений, где царит выбор, определяемый культурными ценностями. Конечно, на Западе в силу давних демократических традиций общественное мнение еще может воздействовать на политику, тогда как в советской России его роль была весьма ограничена, впрочем, как и в современной России. Но и на Западе демократия в настоящее время испытывает серьезные угрозы, недаром левые говорят все время о превращении политики в «шоу», «спектакль». Область политической власти повсюду сужается, а власть профессиональных управленцев (технократов, бюрократов) неуклонно возрастает. Таким образом, трудно признать существование четкой границы между формами инструментальной деятельности и той, которая развивается под знаком культурных ценностей.

Вообще мысль о том, что наука и производство нейтральны в отношении культурных мотиваций человеческой деятельности, может быть опровергнута и другим путем, если вспомнить, что убеждение в значимости науки и производства, в их приоритетности в деле освобождения человека от власти природы обязано своим происхождением веку Просвещения и последовавшим затем буржуазных революций. Тогда было провоз-

глашено царство разума, который в то время не претендовал на нейтральность, а наоборот, был основой ожесточенного противостояния между поднимающейся буржуазией и привилегированными слоями монархических государств. Разум заключал в себе новые ценности — свободу, равенство, братство, и он не утратил своей ценностной составляющей по настоящее время. Поэтому можно сказать, что «рациональное» не представляет собой антитезу культурным ценностям, оно само по себе является ценностью. Собственно, и Арон пришел к той же мысли лет через пятнадцать после своих работ о едином индустриальном обществе. Это видно по его работе «Разочарования в прогрессе» (1969), вышедшей в период известных студенческих волнений и усиливающихся нападков на разум, на «рациональность» со стороны левых интеллектуалов типа Ж.Элюля или К.Касториадиса. Арон в этой работе рассуждает в частности об универсалистском призвании науки, техники, производства и признает, что они могут приходиться в противоречие с обычаями и культурой тех или иных стран. Но национальную культуру он теперь характеризует как религию частной сферы и отделяет ее от государства. Последнее в результате оказывается ближе к системе рациональных отношений, автор наделяет его функцией рационального управления национальными ресурсами. Только таким путем, как думает Р.Арон, можно преодолеть национальные эгоизмы и содействовать установлению планетарного руководства, необходимого для решения глобальных проблем человеческого существования.

Заявив в пятидесятые годы о том, что культурные ценности доминируют в национальных сообществах, в том числе через политику, Арон уже в конце шестидесятых отказывается от этой идеи. Он признает, что развитие науки, техники, производства накрепко связано с условиями западной цивилизации и поэтому их распространение по всему миру несет угрозу культурам незападных народов, заставляя и их жить по законам разума. Он принимает перспективу унификации экономик и государств в разных странах мира и их подчинение планетарному руководству. Правда, он вынужден признать, что ни рациональное производство, ни потребление не являются смыслом человеческой жизни. Ранее он думал, что этот смысл люди обретают в куль-

туре, теперь он призывает на помощь философскую спекуляцию, надеясь, что она заполнит пустоту жизни в рационально устроенном мире.

Примечания

- ¹ *Aron R. Leçons sur l'histoire. P., 1989. P. 442.*
- ² *Aron R. Dix-huit leçon sur la société industrielle. P., 1962. P. 144.*
- ³ *Ibid. P. 85.*
- ⁴ *Ibid. P. 209.*
- ⁵ *Aron R. La lutte des classes. Nouvelles leçons sur la société industrielle. P., 1964. P. 183.*
- ⁶ *Aron R. Dix-huit leçon sur la société industrielle. P.241.*
- ⁷ *Ibid. P. 245.*
- ⁸ *Троцкий Л. Преданная революция. М., 1991. С. 95.*
- ⁹ Там же. С. 46.
- ¹⁰ *Lefebvre H. De l'Etat. Vol. 3. P. 282–283.*

М.М. Федорова

«Обретение демократии» и онтологизация политического (К.Лефор)

Понятие политического, предназначенное для описания особой, специфической сферы человеческого общежития, входит в круг политико-философской рефлексии и превращается в одну из ее наиболее актуальных и дискутируемых тем по целому ряду причин чисто теоретических, а также социально-исторических и социально-политических. К числу таких причин относятся, безусловно, драматические события первой половины XX в., заставившие во многом пересмотреть как классические либеральные схемы соотношения государства и гражданского общества, так и социалистические утверждения о примате экономического базиса над политикой и прочими формами надстройки. Кроме того, элитарные в своих истоках либеральные концепции XVIII–XIX вв., направленные главным образом на осмысление феномена становящегося и развивающегося буржуазного государства в форме абсолютной или впоследствии представительной монархии, при всех их теоретических достоинствах, оказались малопригодными для описания процессов демократизации, создавших совершенно новое политическое пространство. Еще один важнейший пласт теоретических проблем был представлен существованием тоталитарных политических систем. И оригинальность позиции Клода Лефора состояла в том, что он связал два этих обширных круга проблем – проблемы процесса становления и развития

демократии, который он называл «обретением демократии» (*invention démocratique*), и проблемы тоталитарного политического господства.

Как политический философ Клод Лефор прошел достаточно долгий путь формирования в рамках интеллектуально-го течения некоммунистических левых. Однако, несмотря на значительную эволюцию мировоззренческих установок, от троцкистских взглядов, через группу «Социализм и варварство» к взвешенной политико-философской рефлексии над современным демократическим процессом, и смещение акцентов, в центре его теоретических интересов всегда оставалась тема демократии как особой новой политической формы современного общества.

К ней его подводят длительные размышления над особенностями развития социализма в СССР, явившиеся плодом напряженных дискуссий в среде французских левых интеллектуалов в 40–60-е гг. XX в., когда сложились различные точки зрения, дающие порой противоположное объяснение политических процессов в России. Постепенно Лефор приходит к выводу о недостаточности экспликативных схем, предложенных участниками дискуссии и некоторое время разделяемых им самим. Немалое значение здесь имела критика теоретических положений М.Мерло-Понти, стремившегося совместить основные выводы марксизма о возможности построения социалистического общества с феноменологической критикой историцизма марксистского толка. Лефор считает невозможным объяснить специфику советского социализма на основе теории марксизма. Еще в одной из своих ранних статей, относящейся к 1957 г. и позднее воспроизведенной в известном сборнике «Элементы критики бюрократии» (1971), он доказывает, что одного только анализа формирования бюрократического класса недостаточно для понимания феномена сталинизма в СССР и что анализ этот должен быть дополнен философским осмыслением особенностей политического господства сталинского режима. Речь шла о выявлении смысла события, обозначающего некий разрыв в истории человечества, затрагивающего сами основы социальной жизни, события, которое невозможно было объяснить в категориях по-

литической философии Нового времени. И все последующие тексты — будь то о творчестве Макиавелли или о генезисе современной идеологии, о политической антропологии или о «формах истории» — были попыткой осмысления феномена политического с иных позиций, нежели это было сделано в классической философии.

Лефор изначально отказывается рассуждать в логике противопоставления социализма и капитализма, в которой работало большинство левых интеллектуалов 1940–1960-х гг. Он заменяет ее иной логикой, иной альтернативой, более характерной, с его точки зрения, для современного общества — альтернативой демократия/тоталитаризм. Причем для него это не просто альтернатива, каждый из членов которой непременно отрицает свою противоположность, как это было, скажем, у К. Поппера в его «Открытом обществе и его противниках» (1945) или у К. Фридриха в «Тоталитаризме» (1954), выявлявших сходство и родство между нацизмом и коммунизмом в их противостоянии «открытому обществу», т.е. демократии. По мнению Лефора, и демократия, и тоталитаризм представляют собой способы институирования современного общества, для которых не существует трансцендентного закона, обеспечивавшего символическую сторону социальной жизни.

Рассуждая в этой логике, Лефор утверждает, что в соответствии с традицией государь опирался на божественное право, осуществляя свою посредническую миссию между Землей и Небом, между Иным (т.е. трансцендентным основанием социального порядка) и самим сообществом. Политический смысл демократической революции, начало которой Лефор относит к эпохе зарождения буржуазных отношений, сводится к интериоризации этой *инакоcти* (*altérité*) власти по отношению к обществу. Сила, институирующая общество и находящаяся при традиционном порядке за пределами общества, становится достоянием самих людей, что изначально придает суверенитету особую хрупкость. Как только суверен лишен миссии, которой наделил его божественный порядок, как только общество начинает рассматривать себя как нечто самодостаточное, оно неспособно претендовать на единство всех своих связей, поскольку исчезает онтологическое и аксиологическое предшествова-

ние социального по отношению к индивидуальному. Такое состояние порождает кризис одновременно и социальной связи, и социального воображаемого, и легитимности.

В этих условиях политическое и есть введение в действие институтирующей логики, т.е. того, что придает обществу связность и форму. Лефор подчеркивает, что категории политического является специфическим предметом политической философии в ее отличие от социологии и политической науки. Последняя определяет политическое через его соотнесение с не-политическим (экономическим, юридическим, религиозным...), т.е. через разграничение, установление границ, как нечто объективное. Наука предполагает наличие познающего субъекта, совершенно нейтрального, не включенного в общественную жизнь и «занятого раскрытием отношений каузальности между феноменами»¹. В работе о Макиавелли (1973) Лефор в этой связи подвергает жесткой критике подход к политической науке у Э.Кассирера. Кассирер, с его точки зрения, справедливо критикует историцизм в понимании политических феноменов, усматривая в нем знак испорченности современной политической мысли, однако при этом он впадает в другое, более глубокое и утонченное заблуждение, объемлющее в том числе и историцизм, — объективизм. Для Кассирера политическое мышление определяет себя как поле науки или технологии в силу объективизации, освобождающей субъекта познания и действия от всякой зависимости от ценностей человеческого существования, о чем говорит, в частности, проводимое им сравнение между наукой Макиавелли и наукой Галилея. Такое сопоставление, по Лефору, подразумевает, что природа везде идентична самой себе и что все факты подчиняются неизменным законам. Однако применение этого принципа к человеческой истории отлично от его применения к физическому миру. Если признать, что история есть всего лишь повторение конфликтов сил и чередование определенных формул власти, что в ней читаются одни и те же последовательности фактов, то познающий субъект непременно столкнется с недерминированностью события. В политике любые научные принципы всегда наталкиваются на опыт случайности. Именно поэтому для Лефора столь важна феноменологическая критика историцизма.

Итак, политическая наука, действующая в соответствии с идеалом объективности, занимается построением моделей функционирования социального, при этом само социальное предстает для нее как нечто внешнее, просто как предмет исследования. Однако ученый, анализирующий политику в терминах соотношения сил, рано или поздно приходит к вопросам, почему и как создается та или иная конфигурация сил, почему и как они представляют себя в качестве законных или соответствующих природе вещей. Для того чтобы объяснить природу того или иного политического процесса, он оказывается вынужденным выйти за пределы политики, обратиться к нормам и ценностям, определяющим в данной системе культуры модели поведения, более того — искать условие действительности норм и ценностей в связности системы, от которой те зависят. Собственно это есть не что иное, как поиски *смысла*, и нейтральный субъект научного познания здесь бессилён. Ведь «мысль, усваивающая вопрос об основании социального, одновременно сталкивается с мыслью о своем собственном основании. Она не могла бы ограничиться сравнением между структурами и системами с тех пор, как стала чувствительна к выработке сосуществования, наделяющего смыслом, производящего различия истинного и ложного, справедливого и несправедливого, воображаемого и реального, устанавливающего горизонты опыта отношения человека с миром. Эта мысль ищет обоснования самой себя в тот момент, когда она ищет обоснование того, о чем она мыслит»². Совершенно очевидно, что различие реального и воображаемого, истинного и ложного, справедливого и несправедливого, нормального и аномального зависит не только от отношений людей в их общественной жизни — оно подразумевает вопрос о мире, о бытии как таковом. Поэтому Лефор полагает необходимым обратиться к *онтологическому измерению* социального. А это уже сфера компетенции политической философии. Даваемое ею определение политического является не просто более широким и всеобъемлющим, нежели то, что дает нам политическая наука, — «мы обретаем другую идею о нем, и нас ведет другое требование познания». В данном случае речь идет уже не о «топографии», т.е. выделении специфической политической области *внутри* общества

наряду с другими сферами общественной жизни, поскольку, по мнению Лефора, само понятие общества уже включает в себе исходную основу для своей политической дефиниции. Напротив, именно сама «форма» общества, его «главная схема», «особый смысл его установления» и дает возможность осмыслить соотношения между различными классами, группами, индивидами, их практиками, представлениями и верованиями в рамках данного общества. Эта «форма», «главная схема», «особый смысл установления» общества и есть политическое как философское основание, выступающее в качестве некоего принципа интериоризации, дающего объяснение способу дифференциации классов и отношений, равно как и способу дифференциации различных сфер человеческой жизни. Отказ от этого принципа способен привести лишь к «позитивистской фикции» в построении политической науки.

Итак, понять и осмыслить совместное бытие людей для Лефора — значит понять способ институирования этого бытия, его «направляющую схему», превращающую бытие в социальное пространство, и политическое, таким образом, выступает в качестве модальности оформления множественности человеческого существования. Речь здесь идет уже о несколько ином, нежели об автономии политического, — об онтологических условиях существования общества.

Лефор задает очень простой вопрос: что лежит в основании любого общества? И отвечает: разделение, различие. При этом его концепция изначального разделения обращена в первую очередь против детерминизма экономического плана: разделение в обществе является изначальным и не может быть выведено из экономического или какого-либо иного фактического положения социальных агентов. В рамках лефоровской концепции социальность конституируется двумя осями политического. Первую ось составляет самоотчуждение общества: устанавливая собственную идентичность, общество в своем представлении отделяет себя от других и от самого себя и возводит внешнюю по отношению к самому себе инстанцию, воплощенную во власти. Вторую ось составляют различия, существующие внутри самого общества между различными группами его членов. Эти первичные общественные измерения

образуют основу политического бытия общества: «Разделения внутри коллективности, разделение сообщества с внешней по отношению к нему стороной – соединение двух этих измерений образует ядро политического бытия общества»³.

Таким образом, различие и антагонистические отношения между образующими его сторонами не могут быть каузально обусловлены чем-либо иным, кроме самого различия и антагонизма. «Следует принять невозможность дедуцирования центрального политического антагонизма и полностью перевернуть положение, из которого мы исходили вместе с Марксом: разделение ниоткуда не выводимо и ни к чему не редуцируемо»⁴, – утверждает Лефор в статье, написанной в соавторстве с Марселем Гоше. Иными словами, общество образуется путем изначального разделения между самим обществом и его иным. «Антагонизм общества с самим собой, – развивают авторы эту мысль, – и основывает общество как таковое, позволяя ему существовать, позволяя ему поддерживать единство. Общество в своей сущности обращено против себя самого, оно позиционируется, лишь позиционируясь против себя самого, превращаясь в Иное самого себя. Это изначальное, порождающее разделение, так как существование общества немислимо без политического разделения. Сама возможность общества поставлена в зависимость от факта его разделения. Разделение есть источник бытия общества»⁵. Лефор и Гоше исходят здесь из Маркса и его утверждения о значении антагонистических противоречий для развития общества. Однако в данном случае их отношение к Марксу можно было бы охарактеризовать как «с Марксом, но против Маркса», потому что в отличие от Маркса, да и вообще от классической политической философии, основанием общества выступает не позитивный факт, а неразрешимая в классических терминах негативность: социальная идентичность конституируется через то, чем она не является, через само-экстериоризацию.

Различие, разногласие, инакость должны быть *символически признаны* в качестве фактора жизнеспособности и могущества данного общества. Это символическая интериоризация, инкорпорирование Иного и есть, по Лефору, власть. И здесь опять-таки намечается линия разрыва с предшествующей тра-

дицией, для которой власть характеризовалась определенным набором функций: принуждение и контроль за использованием силы, управление в целях общего интереса, планирование, определение целей, создание законодательства и т.д., иными словами, власть в таком контексте регулирует, объединяет и универсализирует социальное разнообразие, занимая в обществе центральное место. Лефор же в буквальном смысле переворачивает это отношение между властью и обществом. Власть — это символический полюс представления, по отношению к которому конституируется само общество. Ее роль — институирование общества посредством обозначения социальной идентичности. Власть функционирует на символическом уровне. Эту идею Лефор заимствует из феноменологической концепции политики Мерло-Понти: власть есть своеобразная мизансцена, она есть то, чем представляется, кажется, она всегда демонстрирует и обозначает себя, она всегда окружена пышными церемониями, костюмами, униформами, она всегда создает определенный образ. Это — первая ось общественного разделения, конституирующего общество, которую можно было бы обозначить как «внешнюю» или же как «экстериоризацию власти».

Вторую ось изначального разделения задают внутренние социальные различия — различия между социальными классами, группами, между управляющими и управляемыми и т.д. Открытие этих внутренних, ни к чему не редуцируемых разделений Лефор считал одной из величайших заслуг Макиавелли. Именно великий флорентиец, по его мнению, показал, что само понятие народ, к которому так любят апеллировать политики, является внутренне противоречивым: его составляет, с одной стороны, действительно «народ», т.е. люди, лишённые власти, и, с другой стороны, те, кто управляют, аристократия. Сосуществование этих двух сил детерминировано только в сущностном, бытийственном отношении, в столкновении двух равным образом «неутолимых» appetitов. Аристократия испытывает потребность в угнетении только потому, что не имеет полного контроля над ситуацией. Потребность в том, чтобы угнетать, есть реакция на сопротивление со стороны угнетаемых, и наоборот. Сосуществование противоборствующих элементов, таким образом, никак не связано с человеческой природой (в та-

ком случае речь могла бы идти о позитивных основаниях конфликта) и «существует только в их столкновении вокруг цели, которой для одних является угнетение, а для других — отказ от угнетения»⁶. Следовательно, идентичность противоборствующих общественных сил лишена какого бы то ни было позитивного, субстанционального основания — она есть только следствие их конфронтации. Таким образом, заключает Лефор, существование социального класса обусловлено этим отсутствием позитивности, недостаточностью, *пустотой*, предшествующей позитивному содержанию: «Класс существует только благодаря конституирующей его недостаточности по отношению к другому классу... неизбежные поиски связей происходят через освоение опыта пустоты, которую неспособна восполнить никакая политика, через осмысление невозможности сведения государства к единству общества»⁷.

Общество никогда не будет примирено с самими собой и адекватно самому себе, этот факт и высвобождает собственно его политическую динамику. Вопреки традиционным представлениям, усматривавшим в противоречиях и разногласиях признаки общественного декаданса, а в единстве — стабильности и прочности, Лефор утверждает, что противоположность интересов неуничтожима, но она далеко не всегда ведет к дезинтеграции социального тела. Он полагает, что классовый антагонизм не может быть разрешен и в будущем, так как это привело бы к гомогенизации социального пространства и отмиранию государства. Конфликт между различными общественными силами в недрах общества не просто неразрешим — он один из главных источников формирования устойчивой социальной связи. Обосновывая этот несколько парадоксальный вывод, Лефор говорит, что именно через конфликт интересов индивиды и социальные группы определяют собственные позиции в рамках общезития, через сопоставления различных мировоззренческих и бытийственных принципов и целей антагонисты утверждают себя в качестве членов одного и того же сообщества. Иными словами, общественная связь проистекает не из предданного субстанционального общественного блага, не из подчинения некоему мифическому консенсусу; общественная связь есть борьба.

Установление Лефором бытийственного, экзистенциального характера «изначального разделения» внешне сходно с разделением друг/враг, предопределяющим политическое у К.Шмитта. Лефор, однако, в своих теоретизированиях ссылается не на Шмитта, считавшегося в 70-е гг. прошлого века весьма одиозным политическим мыслителем, а на Макиавелли. Но дело не только в различии политических позиций и поисках теоретического родства. Понятие политического и у Лефора, и у Шмитта несет в себе бытийственный, онтологический смысл. Но у Шмитта оно полностью определяется борьбой между полюсами антагонизма друг/враг и означает «только степень интенсивности ассоциации и диссоциации людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными (в этническом или культурном смысле), хозяйственными или же мотивами иного рода»⁸. У Лефора же понятие политического не исчерпывается только содержанием этого изначального антагонизма и на самом деле является более всеобъемлющим, определяющим социальное: «Мы имеем идею первичной размерности социального, и она дается вместе с идеей о ее первичной *форме*, политической *форме*»⁹. Это «полагание формы» для него есть одновременно и «полагание смысла», т.е. установление условий понимания отношений между сторонами общества, и «полагание сцены» социальных отношений в том смысле, в каком это выражение употребляли феноменологи и прежде всего Мерло-Понти.

Фундаментальная расколотость, лежащая в основании всякого общества, может проявляться по-разному, в различных модальностях, в зависимости от конкретно-исторической ситуации. Власть не должна стремиться подменить изначальные общественные разделения неким воображаемым образом единства; напротив, она должна восстановить конфликт в его опосредованном измерении. Отрицание внутренних разделений политического приводит лишь к новому расколу, в котором — ради общего согласия и единства — единый Народ противопоставит Врагу, являющемуся *внешним* по отношению к Народу. Это противостояние внутреннего и внешнего для Лефора выступает симптомом символического несовершенства, неспособности общества соотносить самое себя с собственными граница-

ми. «Конституирование Единого Народа требует бесконечного продуцирование врагов. Нужно не просто на уровне воображаемого превращать реальных противников режима или реальных оппозиционеров в зловредного Другого, их нужно еще изобрести»¹⁰, — пишет К.Лефор. Нахождение и определение этого врага — одна из важнейших процедур социального объединения. Люди всегда легче объединяются не «за», а «против» кого-либо, поэтому-то и секрет политической власти во многом состоит в умении выявить и указать объект ненависти.

Продолжая и развивая токвилевскую традицию в понимании смысла демократического процесса, Лефор исходит из того положения, что демократия — это не просто «система институтов», но «форма общества», оригинальность и своеобразие которой состоит в том, что в нем отсутствие позитивного основания и изначальный конфликт противоборствующих интересов не отрицается и не маскируется, но институционально признается и дискурсивно актуализируется. Это создает парадоксальную ситуацию, поскольку невозможно институционализировать негативность, нечто отсутствующее. Поэтому мы должны признать отсутствие как таковое, т.е. признать невозможность позитивного основания общества раз и навсегда. Общество как таковое не способно стабилизироваться в своем единстве — таков смысл общества эпохи современности. Несовпадение общества с самим собой — источник его развития и основа его будущего. Символические рамки такого общества — это признание постоянного вопрошания, дебатов и конфликтов в качестве фактора, порождающего демократию. Символические способы «рефлексивности» продуцируются по отношению к логике идентичности как таковой, в них нет ничего «когнитивного». Демократия в лефоровском ее восприятии в какой-то мере напоминает хайдеггеровское *Dasein* как бесконечное проектирование вперед самого себя, как постоянный выход за свои собственные пределы, как «бытие-впереди-самого-себя».

Демократия, таким образом, характеризуется не столько логикой отсутствия основания и саморазделения, сколько *признанием* этой логики в качестве конституирующей общественное целое. Это общество образует разрыв в исторической перспективе развития политической инстанции. Общество эпохи

Современности, Модерна – это общество дезинкорпорированное, десубстанционализированное, общество, лишенное всякой позитивной детерминации, общество, характеризующееся «разложением черт достоверности», когда никто в общественных делах не может быть воплощением Власти, Закона, Знания¹¹. Это не означает, разумеется, что демократическое общество вообще не имеет единства и лишено всякой идентичности. Напротив, исчезновение естественных детерминаций, характерных для традиционного монархического социума, заставляет его проявиться как «чисто социальное бытие». По мнению Лефора, для демократии эпохи Современности характерно «новое определение-изображение *места власти*». При современной демократии это место власти остается *пустым*. Демократическая система должна быть понята как «символическое устройство», позволяющее избежать абсолютного суверенитета. Власть не является визуально идентифицируемой, локализованной в некоей телесной точке социального пространства; тот, кто отправляет властные функции, просто действует, он не слит с этой своей функцией, не имеет с ней никакой личной (кровнородственной, наследственной) связи. «Таков парадокс: из недр самого общества власть указывает то место, которое выходит за ее пределы; она пытается обозначить свою устремленность *вовне*, хотя следует признать, что власть сообщается с собой самой через множество собственных институтов и свои возможные внутренние антагонизмы. Иначе говоря, можно утверждать, что если власть долгое время укоренена в сообществе, то она обязательно имеет символическую функцию, и точно так же не существует политического сообщества, которое не имело бы символического значения»¹².

Лефоровское утверждение о «разложении черт достоверности» делает современную демократию открытой для любых споров, подчиненной бесконечному испытанию радикальной индетерминированностью, непредвиденностью. Автономизация сфер закона, власти и знания выступает в качестве беспрецедентного события, которое приводит к тому, что суверенитет народа редуцируется только к скрытому источнику идентичности, а принципы и цели коллективного действия постоянно оспариваются. Таким образом, современная демократия – это

своего рода постоянное вопрошание, постоянный поиск оснований, образование необычайно хрупкое и неустойчивое. Именно поэтому ей всегда сопутствует обратный процесс, направленный на восстановление утраченного единства, заполнение образовавшейся пустоты, на нахождения опорных моментов в преодолении существующих социальных противоречий и разделений. Здесь вступает в дело социальное воображаемое. Лефор использует это понятие для обозначения действия, направленного на восполнения «пустоты», преодоление общественных разрывов и т.д.

Область воображаемого — это сфера работы идеологии, возникающей только под влиянием мутации, относящейся к символическому плану: если власть как символическая институализирующая инстанция общества не справляется со своей миссией, то в дело вступают идеологические механизмы, формирующие, например, фантазм абсолютно единого и целостного общества, идею народа, обретающего свое единство в равенстве и свою идентичность в нации, план создания нового человека и т.д. Именно поэтому ничего нет удивительного в том, что процессам демократизации в странах Восточной и Центральной Европы сопутствует подъем национализма, антидемократического популизма, недоверия по отношению к нормам и принципам парламентской демократии, ксенофобия и прочие, казалось бы, «предмодернистские» феномены. Таким образом, нет демократической революции без процессов, имеющих обратную направленность, и крайней точкой этих процессов выступает тоталитаризм. Поэтому тоталитаризм для Лефора, в отличие от многих теоретиков XX в., является не совершенно новым социально-политическим образованием — его развитие и упрочение не обусловлено изменениями в способе производства. Тоталитаризм возникает из политической мутации символического порядка, о чем свидетельствует в первую очередь изменение статуса власти.

В чисто событийном, фактическом ряду можно проследить возвышение некой партии, претендующей на особое положение в обществе в силу того, что она представляет интересы всего народа, что в свою очередь делает ее носителем легитимности и ставит выше закона. Но за этим чисто феноменологическим рядом выступают контуры *новой формы общества*, в рамках которой осуще-

ствляется вновь слияние между сферами власти, закона и знания. Тоталитаризм появляется там и тогда, когда власть не обозначает более пустого места, когда она материализуется в некоем органе. Если образ единого народа актуализируется и некая партия пытается отождествить себя с ним и захватить власть под прикрытием этой идентификации; если отрицается принцип разделения государство/общество, равно как и принцип различия норм, управляющих разными типами отношений между людьми, образами жизни, верований и т.д., — тогда происходит гомогенизация общества, рассматривающего себя как абсолютно самодостаточное, прозрачное, лишенное социальных разделений, а также признаков различия верований, мнений, нравов. В отличие от деспотического общества классического образца, где власть принадлежала одному деспоту или тирану, находящемуся вне социального, в обществе тоталитарном власть царит, как если бы не имелось ничего вне ее, как если бы она не имела границ.

Таким образом, главный вывод Лефора состоит в том, что феномен тоталитаризма не является знаком радикального начала в истории, а представляет собой мутацию в рамках демократического устройства; различия между ним и демократией — это различия внутри того, что Лефор называет «демократической революцией» или «демократическим обретением» (*invention démocratique*). Иными словами, демократия не противостоит тоталитаризму, а включает его в себя как свою *внутреннюю тенденцию*.

Именно здесь, в этом пункте, пролегает различие между лефоровской концепцией и теорией тоталитаризма Х.Арендт, которую Лефор очень ценил, полагая, что именно она открыла многие вопросы современной политической философии и вообще была «одним из тех редких писателей, которые стремятся возратить полный смысл понятию политического»¹³. В феноменологическом восприятии социально-политической действительности Лефора привлекала идея недерминированности человеческой истории, утверждение о том, что социум не является «некой геометрической задачей, в которой множество неизвестных, но нет неопределенности» (Мерло-Понти), что события не обязательно могут выстраиваться как данные одной проблемы, сформулированной в свете одной-единственной научной гипотезы и что будущее совершенно не сулит решения этой самой проблемы. Социальное бытие есть проблема, не имеющая решения; по-

литическая инстанция есть средство «оптимизации» этой проблемы — вот пункт, в котором сходятся взгляды Мерло-Понти, Арендт и Лефора. Однако в вопросе о том, что есть политика и политическое вообще, между Лефором и феноменологами обнаруживается существенное различие. И для Арендт, и для Мерло-Понти, при всех их достаточно значительных расхождениях, политическое ограничивается кругом взаимодействия сознаний, интерсубъективности. Политическое для Арендт возникает лишь как измерение «общего мира», в котором, как некогда в политическом пространстве греческого полиса, люди признают друг друга равными и способны сообща решать вопросы собственного общежития. Политика для Арендт — это не столько господство и насилие, как утверждает западноевропейская традиция, сколько способность и умение действовать сообща, уважая и поддерживая гражданскую инициативу другого. По мнению Лефора, такое понимание политического в феноменологической философии политики препятствует пониманию действительной сущности тоталитаризма. Для Мерло-Понти сталинский режим — только символ трагичности истории, констатация разрыва между дискурсом и исторической практикой. Для Арендт тоталитаризм во всех его исторических формах — это прежде всего исчезновение политического, исчезновение различия между общественным пространством, в котором люди признают друг друга как граждане, и пространством частным, что приводит к формированию некоей области, которую можно было бы назвать «социальной», функционирование и развитие которой управляется господствующим аппаратом. Для Арендт, отмечает Лефор, «политика в некотором роде существует или не существует, ее возникновение здесь и там необъяснимо; оно знак радикального начала; и сверх того, политика возникает здесь и там только, чтобы исчезнуть, не оставляя следов»¹⁴. Для Лефора же, напротив, политическое играет конституирующую роль полагания формы общества, в определении *способа* и порядка человеческого бытия в рамках общества, в обеспечении этой формы и этому порядку устойчивости. Утверждение социальной целостности для него проистекает только из стремления к поглощению «инакости», «Иного», что воплощается в конституирующем обществе конфликте и может быть осуществлено только в воображаемом отрицании внутренних разделений и различий общества. В со-

временном демократическом обществе, по Лефору, «символическое единство социального» проявляется только через конфликт, а его цель — уничтожение всяческих внутренних разделений и противоречий — остается недостижимой, так как полное единство общества может быть отнесено только к сфере воображаемого, и именно этот разрыв между движением и его целью и придает Единству символический характер. В таком обществе принципы и цели коллективного действия постоянно оспариваются, а «пустое место власти» — остается не представимым. В современном обществе носители власти сталкиваются с невозможностью ссылаться и опираться на утверждение социального порядка как истинного, справедливого, необходимого. Никто не может стать «властителем Смысла», обладателем монополии на окончательное политическое решение, которое бы отменяло необходимость процесса постоянной легитимизации. Эти выводы по праву делают Лефора одним из наиболее глубоких и интересных теоретиков демократии и политических мыслителей современности¹⁵.

Примечания

- ¹ *Лефор К.* Политические очерки (XIX–XX в.) М., 2000. С. 19.
- ² Там же. С. 278–279.
- ³ *Lefort C., Gauchet V.* L'expérience totalitaire et la pensée du politique // *Esprit*, 1976. № 7–8. P. 18.
- ⁴ *Ibid.* P. 17.
- ⁵ *Ibid.* P. 18.
- ⁶ *Lefort C.* Le Travail à l'œuvre. Machiavel. P. 381–385.
- ⁷ *Ibid.* P. 382.
- ⁸ *Шмитт К.* Понятие политического // *Вопросы социологии*. 1992. Т. 1. № 1.
- ⁹ *Лефор К.* Указ. произведение. С. 276.
- ¹⁰ *Lefort C.* L'image du corps et le totalitarisme // *Cahiers Confrontation*. 1979. № 2. P. 14.
- ¹¹ См.: *Лефор К.* Указ. произведени. С. 29.
- ¹² *Lefort C.* Complications. Retour du communisme. P., 1999. P. 188.
- ¹³ *Лефор К.* Указ. произведение. С. 11.
- ¹⁴ Там же. С. 77.
- ¹⁵ Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».

И.А. Ерохов

Грамшианская теория гегемонии в перспективе современной социально-политической критики

Феномен притягательности творчества Антонио Грамши не понятен до конца. С одной стороны, тексты Грамши не тяжеловесны, как кантовские или марксовы, однако политические ученые и философы обнаруживают в них конгениальную рефлексивность. С другой стороны, политизированная молодежь (прежде всего левого толка) никогда не перепутает Грамши с В.И. Лениным или Мао Цзе-Дуном, но безошибочно отреагирует на имя Грамши в причудливом (наверно, и для самого Грамши) единстве с другими именами – Г.Лукача, Т.Адорно, М.Хоркхаймера, К.Корша, Э.Блоха и др.

Свободный человек в несвободном мире, Грамши, проведя полжизни за решеткой, как никто другой понимал, что свобода – это не «суверенитет частного» или «тотальность государственного», а особый тип отношений людей между собой. Отношений, которые не просто преодолевают раскол человеческого времени (на работу и потребление), но создают исторические формы практической свободы. В.Беньямин, современник Грамши, переживший его лишь на несколько лет, как-то сказал, что время принимает форму, оно всегда как-то выглядит, «аура времени» всегда кого-то напоминает... Арест изменил Грамши, словно превратил его в «платоновского человека», разглядывающего в тенях и отблесках тюремного света фигуры времени. Это позволило появиться одному из его любимых познавательных инструментов – катарсису – вы-

нужденной свободе, как необходимости усвоения в этико-культурной форме фактической животноподобной реальности¹. Грамши справился с задачей, он действительно умозрительно нащупал стратегию выхода из «платоновской пещеры» — естественной тюрьмы человечества. Господства без исторического права не бывает, но свобода как освобождение — уже не борьба за господство, а новая онтологическая парадигма. Господство закрепляет отношения в модусе зависимости, гегемония — это культурное чемпионство, лидерство и опережение во взаимозависимом и конкурентном движении человечества к свободе. Онтологизация свободы превращает природную необходимость в иллюзию ложной очевидности на фоне новой реальности — необходимости свободы.

Только те, для кого реальность свободы — в освобождении не просто исторически легитимированы применить силу, но этически обязаны стать силой. Революция в этом смысле — волевой разрыв с традицией насилия и конституирование истории свободы. Вероятно, поэтому Грамши обращается к культурологическому преломлению классического для марксизма понятия гегемонии. Культура вообще как противоположность природе в практическом смысле означает исход из рабства природной необходимости. Культура освобождения производит особый тип отношений, который превосходит социальную детерминацию. Данное превосходство не может быть объяснено этически, поскольку результатом конкуренции этосов будет не преодоление, а наоборот, закрепление социальной детерминации, причем в ее самом грозном виде — в социальной избранности с моральной тиранией как ее прямым следствием. Именно это произошло с руссоистско-робеспьеровской «тиранией свободы», когда права человека отождествились с «правами санкюлота». Реально превзойти социальную детерминацию может только избранная социальная сила, но не в одиночку, а вместе со всем человечеством, совершающим финальный рывок из царства нужды в «культуру свободного времени». Возглавить революцию освобождения — значит не просто отменить собственное рабское состояние, а устранить саму возможность превращения в раба. Это, если воспользоваться метафорой Фуко, онтологическая трансверсальность — все замещается всем иным,

возникает, если продолжать рассуждать в логике Фуко, новый онтологический модус – «отношение отношений», или попросту политика.

Грамшианское понятие гегемонии может быть передано через раскрытие множеств перспектив (экономических, правовых, этических и др.). Но стратегическое значение гегемонии раскрывается только в перспективе политической культуры.

Политика, как мы уже отметили, – это отношение. Культурно-значимым результатом политики может быть не чье-либо долгосрочное господство или кратковременная власть, а определенный формат совместного бытия людей. Освобожденное бытие означает не то, что публичное пространство свободы ограничено мраком несвободы (в онтологии свободы несвобода элиминирована), но то, что свобода коммунально соседствует с иными свободами. Отношения свобод между собой и определяют конституцию или (в феноменологическом смысле) свободный порядок.

Однако свобода есть сила, которая преодолевает насилие несвободы; значит, свобода – не трансценденция, а атрибут исторического субъекта, поэтому мы всегда можем распознать социальную ангажированность той или иной версии свободы или, скажем точнее, – идеологии свободы.

Именно так и мыслилась первичная стратегия гегемонии классиками марксизма. Идея небывало проста и убедительна. Социальные силы развиваются неравномерно, историческое время течет асимметрично по отношению к различным общественным акторам. Зрелые социальные перспективы более очевидны, иные неопределенны. Для одних идея свободы – это пещерный суверенитет, для других – «почти» универсальная наука. Но именно в этой кажущейся слабости политического мышления кроется великая сила идеологического сознания. Если идеологическое сознание суть от сути принадлежит, если оно всегда чье-то, то возможны отношения между «мирами политических идей». И значит, социально обусловленное мышление освобождения обречено, реализуясь само, реализовывать нечто значительно превышающее любой классовый интерес – политический модус бытия.

Увоенная и проартикулированная Марксом идея «гегемонии исторического класса» есть в значительной мере гегелевская доктрина реализации истории, только истолкованная вне связи с первичным (субъективным) состоянием духа (формирующим понятие). Это радикальная историзация истории. Конкретно, истории эксплуатации — традиции несвободы.

Опорные элементы человеческого общежития — экономические отношения с точки зрения продуцирования свободного труда превратились в нечто природоподобное — несвободный труд. Несвободный труд, становясь базовой материей формы конкретного общежития, воспроизводит регулярное противоречие между тем, что трудовые отношения из себя представляют, и трудом как высшей ценностью человеческого общежития (поскольку именно с ним связана физическая возможность выживания). Грубо говоря, ценным должно быть то, что приносит счастье и удовлетворение, а не то, что понуждает и насилует, усиливаясь в исторической перспективе. Осознать свое рабское состояние могут только те, кто в состоянии заглянуть за границы собственной превращенной реальности и увидеть, что их собственная социальная реальность граничит с иной социальной реальностью, например, буржуазной. И здесь социальное самосознание стоит перед историческим выбором: вновь «превратиться» во что-то, предположительно более сносное с точки зрения эксплуатации, например, из цехового в промышленный пролетариат, или отменить всю традицию превращения, закрепив равнозначный статус всех форм социальной реальности. Маркс и многие из его последователей замечают, что история эксплуатации всегда заполнена превращенными персонажами и не суть важно кем — эксплуататорами или эксплуатируемыми: все превращены, а значит, все те, кто пишут историю, бесконечно далеки от свободы.

Классики марксизма уловили уникальный идеологический эффект борьбы за свободу: освобождение самых, в историческом смысле, угнетенных, обязательным образом приведет к освобождению всех, кто хоть в какой-то мере испытывает отчуждение от собственного бытия. Но поскольку все бытуют в превращенном (неподлинном) статусе, то пролетариат не морально,

не правое, не экономически, а исторически конституирует бытие освобожденного человечества — это и есть исторический статус пролетариата как гегемона.

Здесь стоит вернуться к самому началу наших рассуждений. Объединение угнетенных — это негативное объединение, в том смысле, что не будь эксплуатации, не было бы и осознания собственной несвободы. Иными словами, пролетариат не знает, что такое свобода, он лучше всех чувствует, что такое несвобода. Тогда кто даст гарантии, что более или менее комфортный статус других социальных групп позволит прочувствовать истинность необходимости свободы? Вопрос можно заострить иначе: что сможет убедить буржуазию солидаризироваться с пролетариатом и совместно с ним самоосвободиться от своего господства? Радикальный, т.е. в высшей степени индивидуализированный комфорт может отменить всеобщую нужду в свободе. Так разговор о гегемонии пролетариата необходимым образом возвращается из историко-нормативного ракурса в феноменально-практический. Чтобы осуществить освобождение, необходимо прибегнуть к насилию. Это не только фронтальное насилие в вульгарном смысле противопоставленности антагонистических классов, но и насилие над собой. Другими словами, в традиции насилия Термидор неизбежен.

Непосредственно испытав традицию эксплуатации и исторически ее поглотив, пролетариат подходит к своему катарсису. Как квинтэссенция общественных форм, выросших в условиях эксплуатации и отчуждения, он должен завершить несвободное бытие грандиозным насилием, исторически беспрецедентным. И чем менее подготовленные, менее «созревшие для свободы» социальные силы будет окружать пролетариат, тем выше будет уровень насильственных отношений — политический террор. Поэтому, в преломлении к Русской революции, уже Плеханов вслед за Лассалем (в историко-философском смысле) начинает понимать, что слабость и недоразвитость русской буржуазии может лишит пролетариат исторического выбора. И вопрос здесь не в том, что сильный пролетариат с легкостью победит слабую буржуазию, дело в ином. Кажущаяся сила пролетариата на самом деле — его слабость, поскольку в стратегической перспективе культуры осво-

бождения победа слабого над слабым есть победа одного рабства над другим, недозревший, в историческом смысле, пролетариат будет обречен отпраздновать революцию установлением собственной тирании.

Другими словами, стратегия гегемонии в марксизме проблематизируется в двух запараллеленных измерениях: условно от культурогенной идеи гегемонии до ее исторически достоверной реализации (Маркс vs Лассаль) и от зрелости и обостренности классового конфликта до руководства любыми революциями в условиях капитализма (Плеханов vs Ленин).

События Русской революции вносят существенную ревизию. Нормативное содержание пролетарской гегемонии, безусловно, не имеет никакого отношения к экономическому базису, но вот сама постановка вопроса об освобождении целиком фундирована в характере производства. И поскольку масштаб базиса таков, что изменения в нем приводят к всемирно-историческим переменам, то необходимо прояснить, как марксистская критика обосновывает перемены в стратегии реализации освобождения (т.е. уже в надстройке)?

Динамический процесс осознания событий, происходивших в общественной сфере, требовал времени и рефлексивной дистанции, русским марксистам не хватало не столько новых идей, сколько именно времени на их усвоение. Поэтому самые конкурентные формы марксистской политической философии стали преодолевать «онтологический дефицит» базиса (а вместе с ним и дефицит стратегий реализации гегемонии) практической деятельностью.

Вряд ли стоит удивляться, что состоявшаяся революция репрезентировала уже новый тип идеологической нормативности, который в своей явной форме мгновенно дал почву для рефлексии и осмысления. Однако динамичная реактивация всех политических сил (не только реакционных) не позволила интеллектуально-практической провокации стать всемирно-историческим «пожаром», в огне которого сгорел бы буржуазный базис. Выступления пролетариата в Венгрии, Германии были подавлены. «Молодая Республика Советов» оказалась «в кольце». Практическими задачами стали уже не проблемы всемирного руководства пролетарской революцией, а вопросы

внутренней политики, сохранения целостности страны и государственного суверенитета. Гегемония поначалу превратилась в «военный коммунизм», а впоследствии — в «диктатуру пролетариата» в национальном масштабе, что в конечном итоге привело не к расколу мирового буржуазного базиса, а к нормативному и затем к гражданскому разлому России.

Итак, гегемония заменяется диктатурой пролетариата, т.к. пролетарская революция свершилась (хотя и в отдельно взятой стране), но гегемония пролетариата как революционность реализовалась, утратив свое актуальное значение. «Раб превратился в господина», начался новый виток традиции насилия.

Перед политической теорией, как и всегда, на первый план выходят фактические обстоятельства новой реальности, т.е. развитие политических знаний. Приблизительно так мыслит Лукач. В его версии подлинная политическая наука — фиксация и изучение всех форм отчуждения, в том числе и новых. Значит, марксизм развивается в соответствии с фактической реальностью, отбрасывая, исторически преодолевая свои идеологические побочные эффекты. Левая идеология все более становится политической наукой.

Но подобная наука не может обойтись без одного очень важного идеологического фактора — социально-экономического детерминизма. А поскольку сама политическая гегемония и историческое предназначение пролетариата обосновывается исходя из понимания, что все это есть общественное отношение, то главным препятствием для реализации гегемонии пролетариата становится конечная цель диктатуры пролетариата — установление контркоммуникативного общественного устройства. Пролетариат перестает артикулировать, он становится диктатором, да еще и обозленным, как запертый в национальной клетке, жаждущий освобождения зверь.

Другими словами, аппарат детерминизма, становясь инструментом рефлексии общественных отношений, приводит к отмене данных отношений или перестает их замечать. Это категорически неприемлемо для Грамши, для которого политика — не наука, а искусство, поэтому он инициирует пересмотр понятия гегемонии.

Грамши понимает, что политическая борьба не ограничивается революционным захватом власти. Власть без гегемонии — диктатура. Подлинное испытание политической стратегии начинается тогда, когда наступает «позиционная война», когда от идеологической доктрины потребуются не просто интеллектуальная убедительность, но способность стать конкурентной формой политической культуры. А это требует коренным образом пересмотреть коммуникативные стратегии внутри левого движения и, прежде всего, найти способы заново создать равнозначные диалогичные отношения с иными социальными группами, научить, как дать слово солидарным, но все-таки иным интересам.

Грамши всматривается в «тюрьму народов» и намечает базовые практики политического культурогенеза, которые призваны преодолеть последствия военного коммунизма. Ключевые из них мы можем свести к следующему:

— во-первых, говоря современным языком, необходимо создать новую дискурсивность, так называемое «внутреннее общество», которое станет новой политической агорой, вернув в политику переговоры, полемику, дебаты, фракции, консенсусные стадии и пр.;

— во-вторых, в рамках левого движения необходимо возродить проект освобождения всего человечества, универсализировав широкую, но все еще партикулярную структуру политических целей;

— в-третьих, необходимо прояснить, что какими бы ни были исторические страдания пролетариата, актуальная политическая культура возможна только как форма отношений, значит, политика будет всегда более широкой сферой, превышающей рамки специфических классовых интересов;

— в-четвертых, пролетариату необходимо осознать, что свобода санкюлота — это не свободный труд в свободное время: свобода трудящихся в отрыве от освобождения человечества — это всего лишь новое воплощение партикулярной свободы, наравне с либеральной свободой индивида или консервативной свободой традиции; политическая культура — это многоголосье, плюралистически артикулирующее общие цели общежития;

Таким образом, проект Грамши — это переход от радикальной гегемонии в истории к гегемонии в политической культуре. Гегемонистическая перспектива — это возвращение к идеологическим мирам преодоления детерминизма синтезом солидарных идеологий, в результате чего, по Грамши, производится «коллективная воля». Субъектом ее оказывается уже не класс, а историко-политически сложившаяся конфигурация политических сил — блок, значительно превышающий формат класса². Такие союзы могут быть совершенно неожиданными: клирики и коммунисты, меньшинства и феминистки и т.д.

Теория гегемонии Грамши как бы возвращает авангардную (уже почти наукообразную) идеологию рабочего класса в мир разноуровневых идеологий, артикулирующих интерес разного состояния осознанности, различными социальными группами. Это, по его задумке, и должно обеспечить левому движению успех в общекультурном смысле. Получается, что через идеологический успех в политическом моменте специфические формы политической культуры могут открыть свой исторический гегемонистический статус.

Другими словами, историческая способность пролетариата инкорпорировать в себя разнообразные мотивы и даже чужие интересы возможна, только если на практике будут найдены коммуникативные механизмы солидаризации интересов. В этом контексте теория Грамши оказывается одним из первых экспериментов по разработке левой политической культуры, чего ранее, именно в разрезе коммуникативных отношений рабочего движения с иными политическими силами, не предпринимал никто из марксистов.

Грамши действительно одним из первых задумался о конкурентности коммуникативных возможностей левой идеологии, т.е. о потенциале левой политической культуры в условиях политической борьбы разнообразных политических культур. Грамши, по сути, родоначальник теории левой политической культуры или левой коммуникативной теории политики, со значением не меньшим, чем, например, модели Х.Арендт или франкфуртцев.

Забегая вперед, отметим, что подобная гипотеза легла в основу так называемой матрицы Грамши — модели организации дискурса по версии постмарксистов (Э.Лаклау и Ш.Муфф).

Иное их самоназвание — агонисты — означает, что в модусе политических отношений борьба ведется не до взаимного уничтожения политических оппонентов (антагонистически), а до универсализации политических доктрин как коммуникативно-конкурирующих, борющихся стратегий (агонистически).

Однако прежде, чем перейти к постмарксизму, необходимо проинтерпретировать феномен идеологии как таковой. Классическая семантика идеологии закреплялась в двух взаимодополняющих смыслах.

Первое. Идеология — это все, что не наука. И хотя современники Грамши пытались проблематизировать понятие идеологии в научном ключе, т.е. вне всякой классовой оценочности, именно эту задачу была призвана решить мангеймова «социология знания». Тем не менее, результатом того, что К. Гирц обозначал «парадоксом Мангейма», оказалась полная идеологизация понятия идеологии.

Второе. Идеология — это превращенное сознание, неадекватное, иллюзорное сформированное развитием в условиях отчуждения. Этот смысл В. Старк, продолжатель идей К. Мангейма, обозначил как «мышление, сбитое с правильного пути».

Однако классическое семантическое содержание «идеологии» не столько проясняет перспективу идеологической рефлексии, сколько отсылает к исследованию исходных принципов появления идеологического сознания.

В самом общем смысле идеология — это мир социально-политических идей, некая программа партикулярного политического проекта. В этом преломлении идеология и политическая наука не противопоставлены, а являются лишь двумя сторонами одного феномена. Если идеи находятся в прямом соотношении к чему-то конкретному как факту, но при этом под конкретным понимается не эмпирический факт, а цель (например, свобода), то здесь наукообразная идеологическая теория всецело является стадией развития идеологического сознания — это с одной стороны. С другой стороны, какие исторические цели бытуют сами по себе? Всякая историческая, общественно-политическая цель опосредована интенциями, стратегиями, предпочтениями и т.п. конкретных политических сил, и именно как атрибут конкретной политической рациональности та

или иная цель как идея проявляется в истории человечества. Следовательно, наукообразная перспектива идеологии — не субститут идеологии, а промежуточное состояние целостной идеологической рефлексии. Это полностью соответствует главному парадоксу Мангейма: человек не мыслит самостоятельно, а, попадая в определенный социальный контекст, присоединяется к конкретному социально-детерминированному стилю мышления³. То есть политическая наука сама по себе носит классовый, групповой и т.п. характер и в этом смысле не преодолевает идеологию, а является инструментом зрелой идеологической артикуляции.

Но самая важная, на мой взгляд, импликация к подобному пониманию заключена в том, что некоторые результаты наукообразной объективации классового или иного социально-политического сознания фундаментально случайны. Перефразируя Т.Парсонса, скажем: наука — это отклонение субъективности в сторону объективности. Другими словами, если «социально-политические идеи», неотделимые от своих классовых корней, прогрессируя теоретизируются (наукообразятся), мы все равно останемся в мире идеологий (пусть и более зрелых), а мышление, впитавшее в себя данные идеи, будет всегда социально-детерминированным.

Грамши (во многом мыслящий по-ленински) понимает гегемонию как элемент пролетарской идеологии. Пролетариат руководит освобождением, но вопросы руководства расширяются до уровня культурного верховенства. Для этого у Грамши есть ряд «объективированных» причин. Рабочий класс является носителем левой идеологии, которая действительно наиболее приближена к научному состоянию — возникает право интеллектуального лидерства. Рабочее движение разнородно, и в историческом, и в актуальном смысле, следовательно, левая социально-политическая стратегия плюралистична, но не разорвана, а активно коммуницирует внутри себя. Однако коммуникативный модус, тем более критический, невозможен без продуцирования этических механизмов, из чего и следует моральное превосходство пролетарского движения над иными морально-политическими автономиями.

В отличие от простого расширительного толкования гегемонии как больших шансов на победу, культурное лидерство, по Грамши, не заинтересовано в финальной победе левой идеологии как политико-культурной ассимиляции социальных оппонентов. Наоборот, гегемонистическая стратегия наиболее эффективна в позиционной борьбе, что невозможно сделать вне политической традиции роста многообразия. Более того, поддержание и развитие политической инаковости становится тактическим инструментом стабилизации культуры политического лидерства.

Коль скоро модус гегемонии — это политическая коммуникация, весьма актуальным становится разговор о том, какие формы организации общежития являются наиболее приемлемыми для гегемонии пролетариата. Полагаю, вслед за постмарксистами, что подлинная гегемония пролетариата возможна в «политическом государстве», демократически определяющемся в сложной межклассовой системе политико-культурных отношений. «Политическое государство» как модель противостоит «социально-экономическому государству», например, пролетарскому, руководимому рабочей партией. По сути, социальное государство, решающее проблемы только рабочего класса и их исторических союзников, нивелирует гегемонию, а как мы помним, для Грамши власть без гегемонии — диктатура.

В политическом государстве в полной мере может реализоваться потенция «войны позиций», борьба сама по себе становится существенной, тогда как в экономическом государстве должна наступить чья-либо победа — установиться политический статус-кво (отмена, как минимум, большой политической борьбы на уровне «общественного договора» о формате человеческого общежития). Закрепление на уровне фундамента конкретного типа общежития, безусловно, открывает больше возможностей для роста экономики, но относительно свободы как освобождения мы ничего оптимистичного уже добавить не сможем.

Очевидно, что различие на политическое и социально-экономические государства — это более позднее прояснение грамшианских неопределенностей, связанных с трактовкой его понятий «политическое общество», «целостное государство»,

«гражданское общество» и т.п. Но, по сути, выбор Грамши между диктатурой пролетариата и политической демократией очевиден, поэтому мы в современном прочтении вполне можем понимать под обозначением «гражданское общество» политическое государство.

* * *

Здесь и начинается линия перехода к постмарксизму. Помимо развития внутреннего общества, политической силе необходимо становиться коммуникативной формой. Например, в отношениях с иными политическими субъектами следует искать формы для диалога с прямыми оппонентами либералами, консерваторами и пр. И это в высшей степени актуально, поскольку — что бы мы ни говорили о левых корнях теории гегемонии — саму гегемонию сейчас воплощает кто угодно, но только не левые.

Утрата гегемонии историческим гегемоном эпистемологически может означать, что гегемонистический идеологический аппарат достиг предела своей компетенции. Всякое проблемное поле имеет границы, но демаркация идеологической стратегии осуществляется как внутри, так и снаружи. Если гегемония — политический инструмент, то, как все надстроечное, она также исторически происходит от базиса, следовательно, утрата гегемонистичности пролетариатом, при неизменившемся базисе, проблематизирует не просто осознание того, что пролетарская перспектива «освобожденного труда» осознается не всеми, но то, что структуралистское различие «базис-надстройка», вероятно, не срабатывает в проблемном поле гегемонии. Возникает конкуренция гегемоний, и результат этого соревнования просматривается не историсофски, а ситуативно.

Именно эти резоны заставляют весьма значимых для марксистской традиции теоретиков, прежде всего Лаклау и Муффа⁴, начать — через открытый Грамши культурно-политический план гегемонии — разговор о постмарксистской политической рефлексии. Приставка «пост», безусловно, не означает каких-либо отсылок к постмодернизму. В самом натянутом значении постмарксизм — это постструктурализм (со множеством оговорок),

поскольку очевидное значение надстройки ставит под сомнение ее безусловную зависимость от базиса. То есть постмарксизм не свидетельствует о фундаментальной утрате целостной структурной организации, а фиксирует обстоятельства, которые не позволяют далее развивать критическую рефлексию с опорой на иерархическое различие базиса и надстройки. Отсюда легко просматриваются и главные оппоненты постмарксистов — это те силы, для кого политика стала экономикой (прежде всего, теории так называемого агрегативного или эмпирического блока, связанные с именами Й. Шумпетера, Г. Беккера, Э. Даунса).

Постмарксизм вызван к жизни тем обстоятельством, что современные политические проблемы часто оказываются как бы по ту сторону от классического марксистского аппарата. Такова, например, дискурсивная, коммуникативная политика. Не означает постмарксизм и отмены классического марксизма: ни Лаклау, ни Муфф не желают ставить своими исследованиями финальную точку в истории марксизма, речь ведется о разработке новой (обходящейся вне сущностных элементов классического марксизма: революции и диктатуры) онтологической парадигмы, с опорой на коммуникативную политику. Как говорит Лаклау, феномен новой политической критики означает «осмысление политических сущностей таким образом, чтобы проблемы гегемонии и политической артикуляции стали вновь актуальными». Для этого необходимо радикализировать проект Грамши, т.е. заместить классовую принадлежность гегемонистической идентичностью — ассоциировать себя не с классом, а с определенной политической культурой. Как заметит Ален Бадью в одном из своих интервью, «классовая идентичность рабочего класса достигла перенасыщения»⁵.

Постмарксистское толкование гегемонии адекватно только в ситуации неопределенности перспектив — политической многовариантности, которую может гарантировать один политический модус — демократия. Но что подразумевать под демократией: народное правление (как мыслил Руссо) или правление свободных собственников (как мыслил Перикл); власть социального большинства (Робеспьер) или пролетарскую диктатуру с неизбежным военным коммунизмом (Ленин)? И как

отнестись к тому, что демократизация результировалась не в демократию как общественный формат общежития, а в политические республики, ведь именно они исторически сменили монархии. Так откуда произрастает демократичность: из экономических отношений или из политических? Ответ постмарксистов предельно ясен: демократия — это «радикальная политика», в том смысле, что политические проблемы не имеют внеполитических способов решения.

Однако радикальный отказ от внеполитической логики в политике означает проблематизацию важной хотя и новой (в исторической перспективе) сферы — общества, которое, с одной стороны, маркируется приватным миром, а с другой — миром всеобщим. Лаклау предлагает полностью отказаться от самостоятельного значения общества, подразумевая под концептуальными интерпретациями общества инструментальные идеологические конструкции⁶. Таким образом, новая политическая онтология — это хорошо известная еще со времен античности модель политической цивилизации (ойкумены), состоящей из множеств различных комбинаций ойкоса и полиса.

Ход рассуждений Лаклау, в общем-то, не нов. Об обществе как бесконечности различий говорил еще Кант. Когда общество имело непроницаемые границы (как гегелевские или токвилевские корпорации), социальность не выходила за рамки общественной сферы, социальность не была безграничной. Уже Дюркгейм, а за ним и Вебер, фиксируют пространственную произвольность социума. Попытка ограничить этот произвол ведет к внедрению тотальных правил общественных отношений. Но все формы общественных состояний сверхдетерминированы (детерминированы не только базисом, но и детерминацией самого базиса), следовательно, правила, регулирующие социальность в общественной сфере, не могут быть установлены ни априори, ни постфактум. «Открытость» проекта общества ставит под сомнение саму возможность самостоятельного статуса промежуточного состояния между полисом и ойкосом, поскольку общество всегда тяготеет либо к семье (производя индивида), либо к политике (производя право). Другими словами, общество — это поле борьбы между публичной и приватной сферами — широкая граница между политикой и экономикой.

Существует и иной ход рассуждений. Мангейм обратил внимание на то, что любая общественная идеология базируется на сознании причисления. Прямым следствием этого причисления является такая форма, как партия, которая в максимально объективном виде выражает конкретные общественные интересы. Но проблема уже не в том, что общество — это множество различий, и не в том, насколько способна партия объективно выражать общественные интересы, а в том, что общественные элементы в их нынешнем виде не в состоянии идентифицировать свое общественное причисление.

Можно было бы предположить общественную ситуацию, в которой партийная артикуляция расширилась до уровня партии всех демократических сил или всего народа, но якобинистское или шмиттианское противопоставление «свой—чужой» или «друг—враг» опять не сработают, поскольку в реальной практике просто нет в наличии антинародных партий. Социальность блуждает между политикой и семьей, проявляясь то в формате гражданского общества, то в локальных сообществах. Получается, если перефразировать Мангейма, сущность, которую выражает общественная идеология, не идеологическая, а утопическая; т.е. социальность, в прямом смысле, не имеет своего места.

На сказанном нельзя ставить точку, скорее вопрос или многоточие.

Вместо заключения хотел бы обратить внимание на то, что проект культурной гегемонии Грамши — это, если воспользоваться понятием Ясперса, осевой поворот в истории марксистской критики. Без осознания культурогенной перспективы современной левая мысль просто не в состоянии ответить на вопрос о собственной политической культуре. Безусловно, Грамши не хватило времени, чтобы многое прояснить, он оставил исследователей с объемом неопределенностей, среди которых главной, на мой взгляд, является ответ на вопрос: каков предполагаемый формат будущего общественного устройства — не с точки зрения определения, а с точки зрения стратегического смысла, объясняющего, почему люди должны продуцировать особенный тип отношений — свободу? Тем не менее Грамши действительно наметил ряд перспектив, проблемность которых как раз и указывает на стратегические направления планов раскрытия важнейших сторон человеческой свободы⁷.

Примечания

- ¹ *Граммши А.* Тюремные тетради: В 4 ч. Ч. 1. М., 1991. С. 65.
- ² Там же. С. 31, 32.
- ³ *Мангейм К.* Идеология и утопия / Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 9.
- ⁴ См.: *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, 2nd ed. L, 2000.
- ⁵ См.: *Badiou A.* «The Saturated Generic Identity of the Working Class» <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=06/10/26/2128249&mode=nested&tid=9>
- ⁶ *Laclau E.* The Impossibility of Society // Canadian Journal of Political and Social Theory. 1991. Vol. 15. № 1–2 & 3. P. 24–27.
- ⁷ Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».

Перевод в рубрику

Ш. Муфф

Политика и политическое¹

Данная глава посвящена описанию теоретической парадигмы, в рамках которой я развиваю критику нынешнего «постполитического» *Zeitgeist*. ...Ограничусь теми ее аспектами, которые наиболее релевантны идее настоящей книги. Самое главное — это различие между «политикой» и «политическим». В обычном словоупотреблении термин «политическое» не часто встретишь, но думаю, данная дистинкция открывает новые пути, поэтому к ней прибегают многие теоретики. ...Существование данной дистинкции предполагает признание двух разных подходов: политологического, чей объект есть сфера «политики», и политико-теоретического, являющегося полем философского исследования; последний занимается не фактами «политики», но сущностью «политического». Если бы мы захотели выразить подобное различие в философских терминах, мы могли бы, говоря языком Хайдеггера, сказать, что политика имеет дело с «онтическим», а «политическое» — с «онтологическим». Это означает, что определением «онтическое» охватывается все многообразие практик конвенциональной политики, а термином «онтологическое» обозначается все имеющее отношение к тому, как устроено общество.

Но сказанное не исключает возможности значительных расхождений в понимании того, что следует включать в понятие «политического». Например, в теории Ханны Арендт политическое является пространством свободы и публичного об-

суждения, тогда как другие видят в «политическом» пространство власти, конфликтов и антагонизмов. Именно к этим последним отношусь я со своим пониманием «политического». Точнее говоря, для меня различие между «политикой» и «политическим» состоит в следующем: под «политическим» я понимаю антагонизмы того рода, которые делают человеческое общество таким, каким оно является; «политикой» же я называю набор практик и институтов, ответственных за поддержание порядка, за обеспечение сосуществования людей в условиях, порождаемых флуктуациями политического.

...В основе нашей нынешней неспособности к политическому мышлению лежит непонимание того, что представляет из себя «политическое» в его онтологическом измерении. Хотя весьма значимая часть выдвигаемых мною доводов относится к области теории, главная преследуемая мною цель — политическая. Именно вопрос о будущем демократии составляет, по моему мнению, суть дискуссии о природе политического. Моя цель — показать, что преобладающий в демократической теории рационалистический подход не позволяет нам ставить вопросы, имеющие первостепенное значение для демократической политики. Вот почему нам так необходим альтернативный подход — он позволил бы нам ответить на вызовы, с которыми сталкивается сегодня демократическая политика.

Политическое как антагонизм

За отправной пункт своего исследования я беру факт отсутствия у нас *политического* видения проблем, встающих перед нашим обществом. Этим я хочу сказать, что политические вопросы не являются вопросами техническими, относящимися к компетенции экспертов. Собственно политические вопросы неизменно требуют таких решений, которые влекли бы за собой выбор какой-то одной из конфликтующих между собой альтернатив. Я намерена показать, что неспособность мыслить политически в значительной степени проистекает из безоговорочной гегемонии либерализма, так что важная часть моих размышлений будет посвящена анализу влияния, оказываемого либеральными идеями на гуманитарные науки и политику. Моя цель — выявить глав-

ный недостаток либерализма в политической сфере, каким является отрицание им неустрашимости антагонизмов. Либерализму (как я его понимаю в настоящем контексте) соответствуют многовариантные философские дискурсы, объединяющим основанием для которых служит не их сущностное единство, а множественность того, что Виттгенштейн называл «семейными сходствами». Собственно говоря, существует множество разных либерализмов, одни более прогрессивные, другие менее; но доминирующая тенденция либеральной мысли, за некоторыми исключениями (Исайя Берлин, Джозеф Раз, Джон Грей, Майкл Уолцер и др.), характеризуется рационализмом и индивидуализмом, не позволяющими распознать природу коллективных идентичностей. Этот тип либерализма не в состоянии адекватно помыслить плюралистичность социального со всеми присущими этому плюрализму конфликтами; для конфликтов этого рода просто не существует рационального решения. Типичным либеральным пониманием плюрализма является то, что мы живем в мире, наполненном перспективами и ценностями; но в силу существующих эмпирических ограничений мы никогда не сможем овладеть ими всеми; однако, будучи сведены воедино, эти перспективы и ценности составляют некое гармоничное и бесконфликтное целое. Вот почему либерализм этого типа отрицает «политическое» в его антагонистическом измерении.

В этом смысле наиболее радикальный вызов либерализму бросает Карл Шмитт. ... В работе *Понятие политического* Шмитт прямо заявляет о том, что принцип либерализма в его чистоте и безоговорочности не мог бы дать специфически политической концепции. По его мнению, любой последовательный индивидуализм должен отрицать либерализм, поскольку последний требует, чтобы главной точкой отсчета оставался индивид. ... [его] критичное и недоверчивое отношение к государству и политике легко объяснить с точки зрения принципов самой системы, в которой индивид должен оставаться *terminus ad quo* и *terminus ad quem*². Свойственный либеральной мысли методологический индивидуализм мешает пониманию природы коллективных идентичностей. Однако для Шмитта критерием политического, его *differentia specifica*, является отношение «друг—враг». Для такого политического «мы» складывается из

оппозиции «им» и всегда подразумевает коллективные формы идентификации; оно вынуждено иметь дело с конфликтами и антагонизмами и потому является сферой принятия решений, а отнюдь не свободного обсуждения. Политическое, как он его мыслит, «может быть понято только в контексте неразделимости друзей и врагов, без оглядки на то, как подобное способно сказаться на морали, эстетике и экономике»³.

Ключевым моментом подхода Шмитта является то, что, обнажая акты исключения, лежащие в основе любого консенсуса, данный подход демонстрирует невозможность достижения «рационального» консенсуса для всех. Но, как я уже сказала, центральной характеристикой большинства традиций либеральной мысли является, помимо индивидуализма, рационалистическая вера в достижение всеобщего консенсуса, основанного на разуме. Неудивительно поэтому, что политическое выпадает из его поля зрения. Политическое является неуловимым и для либерального рационализма по той простой причине, что последовательный рационализм должен отрицать неистребимость антагонизмов. Либерализм вынужден отрицать антагонизмы, поскольку антагонизмы, ставя нас перед неизбежностью ситуации выбора, крайним выражением которой является необходимость принимать решения в условиях отсутствия каких-либо заранее заданных вариантов решений, — делают видимыми пределы самого рационального консенсуса. Слепота либерального образа мышления — в той мере, в какой она связана с индивидуализмом и рационализмом — есть не просто эмпирический недочет, а сущностный изъян.

...Однако, говорит он, попытки либерализма отменить политическое обречены на провал. Политическое неистребимо, поскольку свою энергию оно может черпать из самых разных видов человеческой деятельности: «Любой религиозный, моральный, экономический, этический, либо какой-то иной антитезис трансформируется в политический, коль скоро он оказывается достаточно силен для того, чтобы служить действенным средством организации вокруг себя людей по принципу друг—враг»⁴.

Понятие политического было впервые опубликовано Шмиттом в 1932 г., но теперь его критика более уместна, чем когда-либо. Если мы проследим, как эволюционировала с тех пор

либеральная мысль, то убедимся, что двигалась она между экономикой и этикой. В самом общем смысле мы можем сейчас выделить в ней две основные парадигмы. Первая, иногда ее называют «агрегативной», понимает под политикой установление компромисса между различными конкурирующими силами общества. Индивиды изображаются рациональными существами, движимыми мотивом максимизации собственной пользы и действующие в мире политики главным образом инструментально. Из экономики она берет идею рынка, применимую к сфере политики. Другая — «делиберативная» — парадигма, появившаяся в качестве реакции на эту инструментальную модель, нацелена на создание связи между моралью и политикой. Ее сторонники хотят заменить инструментальную рациональность коммуникативной. Политические дебаты изображаются ими в виде специфической сферы применения морали; они полагают, что в сфере политики возможно достижение — посредством свободного обсуждения — рационального консенсуса. В этом случае политика излагается не в терминах экономики, а в терминах этики и морали.

Вызов, брошенный Шмиттом рационалистической концепции политического, явственно осознается Юргеном Хабермасом, одним из главных сторонников делиберативной модели, пытающимся поставить ее выше критики и заявляющим, что всяк, кто сомневается в возможности такого рационального консенсуса, утверждая, будто политика является сферой постоянно ожидаемых разногласий, подрывает саму возможность демократии. Он подчеркивает, что «если вопросы справедливости не могут выйти за пределы этического самопонимания конкурирующих форм жизни, если экзистенциально значимые ценности, конфликты и противостояния должны пронизывать собой все спорные вопросы, тогда в конечном счете мы придем к чему-то вроде шмиттовского понимания политики»⁵.

В отличие от Хабермаса и всех тех, кто считает такое понимание политического противоречащим демократическому проекту, я полагаю, что акцент, сделанный Шмиттом на неустранимости дистинкции друг-враг и на конфликтном характере политического, является необходимым отправным пунктом анализа целей демократической политики. ...Специфика демократичес-

кой политики заключена не в преодолении оппозиции «мы-они», но в ином способе видения этой оппозиции. Демократия нуждается в совмещении дистинкции «мы—они» с признанием основополагающей роли плюрализма в современной демократии.

Плюрализм и отношения типа «друг—враг»

В этом пункте нам, конечно, придется расстаться со Шмиттом, страстно утверждавшим, что внутри демократического политического сообщества плюрализму нет места. Демократия, как он ее понимал, требует наличия однородного *демоса*, что исключает всякую возможность плюрализма. Вот почему он считал, что либеральный плюрализм и демократию разделяет непреодолимое противоречие. Для него единственным возможным и легитимным плюрализмом является плюрализм государств. Я же собираюсь попытаться поразмышлять «вместе со Шмиттом против Шмитта», используя его критику либерального индивидуализма и рационализма для формулировки нового понимания того, в чем состоит либеральная демократическая политика, вместо того чтобы следовать за ним в отрицании либеральной политики как таковой.

По моему мнению, одной из главных теоретических находок Шмитта является тезис, согласно которому политическая идентичность заключена в определенном типе отношения «мы—они» — в отношении «враг—друг», способном возникать при самых разных формах социальных отношений. Выдвинув на передний план тезис о том, что локусом политических идентичностей является сфера отношений, он предвосхитил ряд интеллектуальных направлений, таких как постструктурализм, в рамках которого позже и было заявлено об интерсубъектном характере всех вообще идентичностей. Благодаря этим позднейшим теоретическим новшествам мы имеем ныне возможность далее развивать то, о чем так убежденно говорил Шмитт, но что оставалось у него неконцептуализировано.

...Особенно полезным для подобного проекта я считаю понятие «конституирующего внешнего», т.к. им обнажается главное в строении идентичности. Данный термин был предложен Генри Стейтоном⁶ для обозначения ряда тем, присутствующих в

философии Жака Деррида и связанных с такими понятиями, как “supplement”, “trace”, “difference”. Его цель — указать на тот факт, что создание идентичности предполагает установление различия, а оно часто конструируется на основе некоей иерархии, например иерархии формы и содержания, черного и белого, мужчины и женщины и т.д. Понимание, что идентичность заключена внутри того или иного отношения, что предпосылкой существования идентичности является утверждение некоего различия, т.е. способность воспринять «иное», составляющее для этой идентичности «внешнее», — все это, как мне кажется, позволяет лучше уяснить мысль Шмитта о неисчезающем потенциале антагонизма и разглядеть в социальных отношениях ту их составляющую, которая способна стать питательной средой для антагонизма.

В сфере коллективных идентичностей мы всегда имеем дело с созданием «нас», способных существовать только через противопоставления себя «им». Конечно, это не означает, что отношение такого рода с неизбежностью является отношением типа «друг—враг», т.е. антагонистическим отношением. Однако следует признать, что в определенных условиях всегда существует возможность *превращения* отношений «мы—они» в антагонистические, т.е. в отношения «друг—враг». Подобное случается, когда «они» начинают восприниматься нами как подвергающие сомнению «нас» и как угроза нашему существованию. Начиная с этого момента, как показывает история распада Югославии, любая форма отношения «мы—они» — религиозная, этническая, экономическая или любая другая — становится локусом антагонизма.

...Здесь я хочу указать на то, что дистинкцию «друг—враг» следует считать всего лишь одной из возможных форм выражения того антагонизма, который составляет сущность политического. Признавая антагонизм как постоянно присутствующую возможность, мы можем одновременно представить себе и другие способы конструирования отношения «мы—они». Идя этим путем, мы поймем, что главным вызовом для демократической политики является попытка не допускать развития антагонизмов именно через нахождение альтернативных способов конституирования отношения «мы—они».

Прежде чем пойти дальше в этом направлении, давайте сделаем первый теоретический вывод из уже сказанного. На этой стадии мы готовы утверждать, что дистинкция «мы—они», составляющая условие формирования политических идентичностей, способна также быть локусом антагонизма. Поскольку же политические идентичности во всех своих формах предполагают наличие дистинкции «мы—они», возможность возникновения антагонизма никогда нельзя исключить в принципе. Поэтому было бы самообманом верить в пришествие общества, в котором антагонизмы искоренены навсегда. Антагонизм, как говорит Шмитт, есть постоянно присутствующая возможность; политическое есть часть нашего онтологического статуса.

Политика как гегемония

Следующим по важности после антагонизма является представление о гегемонии — ключевое понятие, с помощью которого мы решаем вопрос о «политическом». Для того чтобы учитывать «политическое» в качестве постоянной угрозы возникновения антагонизма, необходимо смириться с мыслью о несуществовании какого-либо незыблемого общего основания и признать, что любой строй, любой порядок чреват непредсказуемостью. Иначе говоря, для этого требуется признание присущего всем социальным порядкам гегемонизма, а также того факта, что любое общество является продуктом определенной последовательности практик, представляющих из себя попытки установления порядка в ситуации отсутствия закономерностей. Как указывает Эрнесто Лаклау, «двумя основными чертами гегемонистической интервенции являются в этом смысле “случайный” характер гегемонистических самовыражений и их конститутивный характер — конститутивный в том смысле, что они создают социальные отношения как первичные, не зависящие от какой-либо априорной структуры социальной рациональности»⁷. Политическое связано с актами подобных гегемонистических установлений. Именно в этом смысле следует отличать социальное от политического. Социальное есть сфера умиротворяющих практик, т.е. практик, скрывающих изначальные акты собственного случайного политического

воцарения, которое принимается за нечто само собой разумеющееся, как если бы они обладали неким самообоснованием. Умиротворяющие социальные практики составляют неотъемлемую часть всякого общества; не все социальные связи оказываются под вопросом одновременно. Таким образом, социальное и политическое обладают статусом, который Хайдеггер обозначил термином *экзистенциалы*, т.е. необходимые составляющие жизни любого социума. Если политическое (понимаемое в гегемонистическом смысле) делает видимыми акты социального институирования, это приводит к невозможности заранее, вне связи с контекстом, определить, что здесь социальное, а что — политическое. Общество не следует рассматривать как процесс саморазвития некой внешней по отношению к нему логики, каким бы ни был источник этой логики: производственными силами, развитием гегелевского Абсолютного Духа, законами истории и пр. Любой строй представляет собой всего лишь временное и неустойчивое выражение случайной конфигурации практик. Граница между социальным и политическим неустойчива по самой своей сути и как таковая нуждается в постоянных подвижках и взаимосогласованиях социальных агентов. Всегда существует возможность иной конфигурации, поэтому любой порядок зиждется на исключении альтернативных возможностей. Именно в этом смысле порядок можно называть «политическим», ведь он воплощает собой один из частных случаев властных отношений. Власть конституирует социальное, т.к. социальное не может существовать вне властных отношений — именно с их помощью оно становится тем, что оно есть. То, что на данный момент считается «естественным» порядком — вместе с дополняющим его «здравым смыслом» — есть результат использования практик умиротворения; этот порядок никогда не является манифестацией чего-то большего, чего-то внешнего и более глубокого, что порождает эти практики.

Резюмируем: любой порядок является политическим и в этом смысле в основе его лежит практика исключения. Всегда существуют иные, подавленные возможности, которые возможно вернуть к жизни. Практики самовыражения, посредством которых устанавливается определенный строй и фиксируется значение

социальных институтов, суть «гегемонистические практики». Любой гегемонистический строй может оказаться перед вызовом со стороны контргегемонистических практик, т.е. практик, которые будут стремиться дезартикулировать существующий порядок с целью установить другую форму гегемонии.

Что касается коллективных идентичностей, то и здесь имеет место аналогичная ситуация. Мы уже говорили о том, что на деле идентичности представляют собой результат процесса идентификации и что они никогда не бывают полностью неизменными. Оппозиция «мы—они» никогда не является для каждого из нас выражением эссенциалистских идентичностей, существовавших до самого процесса идентификации. Кроме того, поскольку, как я уже говорила, «они» существует в качестве условия возможности «мы», его «конституирующего внешнего», это означает, что конституирование конкретного «мы» всегда зависит от того, к какому типу принадлежит то самое «они», от которого «мы» дифференцируется. Это самое главное, поскольку таким образом мы научаемся видеть возможность иных типов отношения «мы—они», зависящую от того, каким образом конституируется «они».

Я делаю акцент на этих теоретических положениях, т.к. они служат необходимым фоном для альтернативного подхода к предлагаемой мной демократической политике. Для того чтобы постулировать неискоренимость антагонизма, одновременно утверждая возможность демократического плюрализма, необходимо оспаривать тезис Шмитта о том, что данные два утверждения опровергают друг друга. Главное здесь — показать, что можно так трансформировать антагонизм, что в результате форма оппозиции «мы—они» станет совместимой с плюралистической демократией. Однако все, что остается нам в отсутствие такой возможности, это следующая альтернатива: либо вместе со Шмиттом верить во внутреннюю противоречивость либеральной демократии, либо вместе с либералами верить в то, что уничтожение модели противостояния явится приближением к демократии. В первом случае вы признаете политическое, но отрицаете возможность плюралистического демократического порядка, во втором — постулируете полную неадекватность антиполитической позиции либеральной демократии, отрицательные последствия чего мы рассмотрим в следующих главах.

Какое «мы—они» нужно демократической политике?

Согласно представленному анализу, одной из главных задач демократической политики оказывается рассредоточение существующего в социальных отношениях потенциального антагонизма. Если мы соглашаемся с тем, что подобное осуществимо не путем выхода за пределы отношения «мы—они», а посредством «реконструирования» его, то возникает вот какой вопрос: что должно конституировать «укрошенное» отношения антагонизма, какую форму «мы—они» следует иметь в виду?

Для того чтобы конфликт считался легитимным, он должен принять такую форму, которая бы политического сообщества. Это означает, что между сторонами конфликта должен существовать тот или другой вид связующих уз, благодаря чему они не стали бы обращаться с оппонентом, как с врагом, подлежащим истреблению; требования такого оппонента рассматривались бы как нелегитимные, как это бывает при антагонистическом типе отношения «мы—они». Однако такие оппоненты не могут считаться простыми конкурентами, интересы которых следует рассматривать в процессе переговоров или удовлетворять их в процессе обсуждения, ибо в таком случае антагонистический элемент был бы просто уничтожен. Если же мы хотим признать, с одной стороны, неистребимость антагонистического аспекта конфликта, а с другой, — допускаем возможность его «укрошения», тогда нам нужно предусмотреть и третий тип отношения. Этот тип отношения я предлагаю называть термином «агонизм»⁸. Если антагонизм представляет собой такое отношение «мы—они», при котором стороны являются друг другу врагами, взгляды которых не имеют ничего общего, то агонизм есть такое отношение «мы—они», при котором конфликтующие стороны согласны в том, что рационального решения их конфликта не существует, в то же время каждая из сторон признает легитимность оппонента. Они «противники», но не враги. Это означает, что несмотря на свое участие в конфликте, стороны считают себя принадлежащими к единому символическому пространству, внутри которого и происходит конфликт. Можно сказать, что задача демократии заключается в том, чтобы трансформировать антагонизм в агонизм.

Вот почему важнейшей категорией демократической политики является понятие «противник». Данную адверсативную⁹ модель следует считать основополагающей для демократии, т.к.

она позволяет демократической политике преобразовывать антагонизм в агонизм. Другими словами, она позволяет нам представить себе способы «укрощения» антагонистической составляющей посредством установления таких институтов и практик, в рамках которых потенциальный антагонизм получал бы агонистическое воплощение. Мысль, к которой я буду неоднократно возвращаться по ходу изложения: там, где существуют легитимные агонистические политические каналы, риск возникновения антагонистических конфликтов снижается. В противном случае существует тенденция принятия разногласиями насильственных форм; последнее верно как для внутренней, так и для международной политики.

Я хотела бы подчеркнуть, что вводимое мной понятие «адверсативности» следует четко отличать от иных его употреблений, которые можно найти в либеральном дискурсе, ибо в моем понимании присутствие антагонизма не элиминируется, а, так сказать, «сублимируется». Для либералов же противник есть просто конкурент. Сфера политического является для них нейтральным полем, на котором различные силы конкурируют ради обладания властью; их цель состоит в простом низвержении других и занятии их места. Они не подвергают сомнению саму господствующую гегемонию и не пытаются коренным образом трансформировать властные отношения. Речь идет о простой конкуренции между элитами.

В отличие от этого, в агонистической борьбе главным объектом являются властные отношения, структурирующие каждое конкретное общество: это противоборство гегемонистических проектов, которые невозможно примирить рациональным путем. При этом антагонистическое измерение всегда присутствует, то есть речь идет о реальной конфронтации, но такой, которая реализуется в условиях, регулируемых принятым противниками набором демократических процедур.

Агонистическая конфронтация

Многие либеральные теоретики не признают наличия в политике антагонистического измерения и отрицают роль аффектов в создании политических идентичностей, полагая, что

подобное ставит под угрозу возможный консенсус, достижение которого они считают целью демократии. Они не понимают, что агонистическая конфронтация отнюдь не подрывает демократию, а является ее неотъемлемым условием. Специфика современной демократии заключена в признании и легитимации ею конфликта и в отказе подавлять его путем установления авторитарного строя. Порывая с характерной для холистического типа организации символической репрезентацией общества как органического тела, плюралистическое либерально-демократическое общество не отрицает наличия конфликтов, а обеспечивает их институциональное выражение по формуле «противник». Именно поэтому нам следует опасаться нынешнего прославления ориентации на консенсус, заменяющий собой якобы устаревшую адверсативную политику типа «правые—левые». ...В отсутствие адверсативной конфигурации страсти не могут быть канализированы демократическим путем, что препятствует агонистической динамике плюрализма. Отсюда опасность подмены демократической конфронтации эссенциалистскими формами идентификации или негибкими моральными ценностями.

...Теоретики-либералы не признают не только изначальной расколотости социальной жизни и невозможности нахождения рациональных, беспристрастных решений политических вопросов, но и той интегрирующей роли, которую выполняют в современной демократии конфликты. ...Консенсус должен царить в вопросе о конституирующих демократию институтах и о пронизывающих политическое сообщество «этико-политических» ценностях (свободе и всеобщем равенстве), но всегда должны существовать расхождения относительно смысла этих ценностей и институтов, а также относительно путей их реализации. В условиях плюралистической демократии такие разногласия не только легитимны, но и необходимы. Они составляют существо демократической политики.

...Урок, который следует из краха коммунизма, состоит в том, что демократическую борьбу не следует трактовать в терминах «друг—враг» и что либеральная демократия не является подлежащим уничтожению врагом. Если рассматривать «свободу и всеобщее равенство» как «этико-политические принципы» либеральной демократии (которые Монтескье называл

«страстями, движущими режимом»), станет ясно, что у наших обществ проблема не с провозглашенными идеалами, а с их невоплощенностью в жизнь. Так что задача левых не в том, чтобы отринуть их как «обман», прикрытие капиталистического господства, а в том, чтобы бороться за их эффективное воплощение. А это, конечно, достижимо только через критику наличного неолиберального способа регулирования капитализма.

Вот почему данную борьбу, притом что ее не следует формулировать в терминах «друг—враг», невозможно рассматривать как простую конкуренцию интересов или в модусе «диалога». Но именно так представляет себе нынешнюю демократическую политику большинство левых партий. Для возрождения демократии необходимо найти выход из создавшегося тупикового положения. Я утверждаю, что защищаемый мной агонистический подход, благодаря заключенной в нем идее «противника», способен оживить и углубить демократию. К тому же он позволяет гегемонистически помыслить перспективу левых сил. Конфронтация, если она имеет место между противниками, не выходит за рамки демократии, но сами эти рамки не рассматриваются как нечто нерушимое, будучи постоянно переосмысляемы в ходе гегемонистической борьбы. Агонистическая концепция демократии признает случайный характер конкретных гегемонистических политико-экономических артикуляций, определяющих каждую специфическую общественную конфигурацию. Это неустойчивые, прагматически определяемые конструкции, подверженные дезартикуляции и трансформации в результате агонистической борьбы противников.

...В демократическую «языковую игру» (говоря языком Виттгенштейна) можно играть по-разному; агонистическая борьба привнесет новые смыслы и сферы применимости, которые позволят радикализировать идею демократии. В этом, истинно гегемонистическом подходе, предполагающем процедуру дезартикуляции существующих практик и создания новых дискурсов и институтов, а не в абстрактном отрицании состоит, по моему мнению, действенный способ отрицания наличных властных отношений. Защищаемый мной агонистический подход, в отличие от различных либеральных моделей, исходит из того, что любое общество строится на основе политиче-

ских институтов; этот подход никогда не упускает из виду, что сама сфера гегемонистических интервенций всегда представляет собой результат предшествующих гегемонистических практик и как таковая никогда не бывает нейтральной. Вот почему ею отрицается возможность существования неадверсативной демократической политики и подвергаются критике все те, кто, игнорируя сферу «политического», сводит политику к набору заведомо технических манипуляций и нейтральных процедур.

Перевод с английского И. И. Мюрберг¹⁰

Примечания

- ¹ Настоящий текст представляет собой сокращенный перевод главы II книги Шанталь Муфф «О политическом» (*Mouffe Ch. On the Political*. L.—N. Y.: Routledge, 2006. P. 8–21, 29–34).
- ² *Schmitt C. The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 1976. P. 70.
- ³ *Ibid.* P. 35.
- ⁴ *Ibid.* P. 37.
- ⁵ *Habermas J. Reply to Symposium Participants // Cardozo Law Review*. Vol. 17. 4–5. March 1996. P. 1943.
- ⁶ *Staten H. Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- ⁷ *Laclau E. Emancipation(s)*. L.: Verso. P. 90.
- ⁸ Идея агонизма сформулирована мною в IV главе книги «Демократический парадокс». Надо сказать, этим термином пользуюсь не только я: в настоящее время имеется целый ряд теоретиков «агонизма». Однако обычно под политическим они понимают пространство свободы и обсуждения, тогда как для меня это сфера конфликта и антагонизма. Именно этим отличается моя агонистическая перспектива от той, которую можно найти в работах Уильяма Конноли, Боннига Хонига и Джеймса Туллии.
- ⁹ Термин, образованный от существительного *adversary* — противник — *Прим. перев.*
- ¹⁰ Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».

II. DIXI

Отечественная история и политическая идентичность современной России

А.Г. Глинчикова

Роль Раскола¹ в становлении российской модернити

История и современность

События русского раскола отстоят от нас на триста пятьдесят лет и, казалось бы, так много острых вопросов задает современность, что не время сейчас возвращаться в историю. Собственно, с современности все и началось. Для меня главным всегда был вопрос о том, как могло случиться, что в моей стране не иноземные завоеватели, а *собственная*, да еще и *народная власть* в течение десятилетий безнаказанно и беспрепятственно уничтожала тысячи своих граждан. Мне надо было понять, что породило этот тип взаимоотношений общества и власти, что сделало его возможным в России и, самое главное, излечились ли мы от этой страшной болезни социального самоистребления или нам следует ждать все новых и новых ее рецидивов.

События, последовавшие за крушением коммунистической империи, показали, что ни радикальная смена идеологии, ни радикальная смена отношений собственности не повлекла за собой изменения самого главного — базового алгоритма существования социальной системы — характера *взаимоотношений общества и государства*. После крушения советской системы российское общество сохранило за собой примерно те же черты политического и экономического бесправия и абсолютной незащитности перед лицом государства, которые оно имело и при «коммунизме» и при царизме. Новые «демократические и нелиберальные «одежки» несколько изменили условия господства политической элиты, но не затронули сути социально-по-

литической конфигурации «общество–государство». А это значит, что никаких внутренних, социальных препятствий для рецидива истребительной политики элиты по отношению к обществу не возникло.

Мы должны понять, как *попала* Россия в эту политическую конфигурацию, как, когда и почему сложилась эта своеобразная логика взаимоотношений между обществом и государством в России.

Особенность отношений «общество–государство» в условиях российской модернити

Российскую конфигурацию «общество–государство» всегда отличал крайний этатизм. Строго говоря, в основе его лежит идея определенного *тождества* общества и государства. Но тождество очень своеобразного. Общество как бы обязано отождествлять себя с государством, не ставя вопроса о том, в какой мере политика государства соответствует интересам общества. Постановка этого вопроса рассматривалась как кощунственный антигосударственный, а следовательно (коль скоро общество и государство по существу есть одно и то же!) – антиобщественный акт. Государство же всегда четко отличало себя от общества, как единственную инстанцию, имеющую право и обязанность формулировать и защищать общественный интерес, и строго следило за тем, чтобы общество не покусилось на эту его исключительную политическую прерогативу и привилегии, с ней связанные.

Следствием этой изначальной двойственности (тождественности и нетождественности общества и государства) стало раздвоение понятия государства на государство в широком смысле, *включающее и растворяющее* в себе и общество, и политическую элиту, и государство как нечто *отличное* от общества, не совпадающее с обществом, как инструмент управления обществом, контроля за обществом и принуждения общества для реализации поставленных этим государством целей. Именно эта, тщательно оберегаемая при всех политических режимах и на разных исторических этапах, двойственность делала и делает возможной легитимацию подобной архаичной *патерналистской системы* со стороны общества.

Третьей особенностью этой системы, органично связанной с двумя первыми, является то, что в «государстве в узком смысле этого слова» статус всеобщего интереса автоматически получают не просто интересы правящей элиты как особого социального института, а просто личная, индивидуальная воля или даже прихоть правящего лица, причем уровень власти здесь не принципиален. Эта архаическая неразделенность политической функции и выполняющего ее лица делает возможным и «легитимным» расправу с лично неугодными людьми (по карьерным или каким-либо иным чисто личным соображениям) под прикрытием «защиты интересов государства». В этом смысле здесь не только общество должно отождествлять себя с властью, но и власть (элита) получает возможность выдавать свои частные интересы за интересы общественные.

Система эта при всем своем очевидном удобстве для власти представляет серьезную опасность и для общества и для государства в широком смысле, да, в конечном итоге, и для самой политической элиты. Главное, в этой системе отсутствует очень важный компонент, обуславливающий устойчивость любой *секуляризированной системы* — здесь нет *секуляризованного* института, способного принуждать и поощрять политическую элиту к реализации общественного интереса, как нет и *секуляризованного* института, способного защищать общество и общественный интерес от личного и социального политического эгоизма правящей элиты. Речь идет о центральном для современных секуляризированных государств институте гражданского политического контроля за действиями политической элиты — представительной демократии и связанных с ней политических институтах.

Ни одна сложная система (и государство в том числе) не может быть устойчивой и нормально развиваться без эффективно работающих механизмов взаимовлияния и взаимоконтроля общества и власти, особенно когда речь идет о сигналах общественного недовольства, несогласия с теми или иными действиями правящей элиты. От институционализации и эффективной канализации подобных сигналов в политической системе зависит ее адаптивность, ее устойчивость и ее легитимность. В системах, где для псевдодобства властей эти каналы

блокируются, начинается «социальная анемия». В результате общество и власть все больше расходятся в своих интересах, кризис легитимации власти сопровождается усилением авторитарных тенденций и заканчивается политическим взрывом, после которого цикл снова возобновляется, причем интервалы от взрыва до нового кризиса становятся все короче.

Подобная система постоянно воспроизводит удивительный потенциал саморазрушения, не давая обществу подняться и сметая с лица истории многие великие достижения предшествующих поколений, добытые ценой невероятных усилий, и вынуждая каждое последующее начинать почти с нуля.

Как случилась, что Россия попала в порочный круг подобного социального процесса, и когда именно это произошло? В поисках ответа на этот актуальный вопрос мы и обратились к истории.

Предшественники

По своему значению в русской истории раскол можно было бы сравнить с глубокой психологической травмой, которую общество пережило на ранних стадиях развития, а потом ... «забыло». Непреодоленная социальная травма напоминает о себе постоянно возобновляющимися рецидивами «социальных неврозов». И в этом смысле история интерпретации раскола отражает своеобразные этапы погружения российского сознания в свое наиболее заветное прошлое, мучительные этапы возвращения к своей «вытесненной» сердцевине.

Важным шагом становится «История России с древнейших времен» **С.М.Соловьева**. Здесь уже тема Раскола включается в русскую историю — правда, пока очень своеобразно. Раскол еще не является здесь не только главной, но даже существенной темой русской истории, рассматривается отдельно, вне связи с экономическими, политическими, геополитическими и социальными проблемами и вызовами, с которыми столкнулась Россия в ту критическую эпоху. Соловьев формулирует традиционную интерпретацию раскола, которая оказалась живучей и в советские времена, переключав в наши учебники. Раскол представлен как результат столкновения новых религиозно-

культурных веяний, проникающих в Россию с Запада, и отсталых, консервативных установок ряда представителей русского духовенства (в особенности раскольников), опирающегося на широкие массы непросвещенного народа.

Тем не менее, благодаря своей скрупулезности, Соловьев-историк дал очень ясную картину *кризиса легитимности теократического типа власти в эпоху первых Романовых*. Сам он, в силу специфики своего исторического метода, не делает из этого никаких выводов и уж тем более не связывает этот кризис с религиозным расколом. Но первый шаг в сближении этих двух тем был сделан.

В.О.Ключевский, развивая традиционный тезис о том, что в расколе столкнулись прогрессивные «западные» религиозные веяния, представленные Никоном и царем, и консервативные национальные тенденции «ретроградных» фидеистов-старообрядцев, тем не менее делает важный следующий шаг. В отличие от Соловьева, он замечает, что раскол был не просто столкновением внутри клира, обращая внимание на широкую общественную поддержку раскольников. Ключевский вводит понятие «иностранныго влияния», отличая его от обычного межкультурного взаимодействия, которое в той или иной степени характерно для всех народов. Он определяет это влияние (в данном случае западное) как такое, «когда общество, его воспринимающее, начинает сознавать *превосходство* (курсив мой. — А.Г.) среды или культуры влияющей и необходимость у нее учиться, нравственно ей подчиняться, заимствуя у нее не одни только житейские удобства, но и основы житейского порядка, взгляды, понятия, обычаи, общественные отношения»².

Второй важный момент: для Ключевского раскол есть уже не просто следствие противостояния «восточных» и «западных» тенденций в русском религиозном развитии. Он открывает более глубокие противоречия, выплеснувшиеся на арену русской истории в ходе раскола, прежде всего, противоречие между «имперским» и «национальным» в дальнейшем развитии русской политики середины XVII в. Правда, «имперский» вектор, связанный с деятельностью Никона и царя, рассматривается с несомненным знаком «плюс», поскольку направлен на усиление «вселенского значения России в православном мире». В интер-

претации Ключевского он противостоит «узкому» национализму раскольников, предлагающих замкнуться от всего мира. Имперский путь здесь воплощает модернизацию и прогресс, а путь национального политического самоопределения — консервацию предрассудков старины и отживших политических, экономических и культурных тенденций; раскольники — силы, ведущие Россию в исторический тупик, а Никон и царь — проводников новых прогрессивных тенденций...

И тем не менее вопрос о специфическом типе «культурного влияния», круто перевернувшего судьбу России в XVII в., был поставлен Ключевским и именно в связи с Расколом! И как бы ни оценивал подобное сам Ключевский, широчайшее сопротивление этому «влиянию», оказанное русским обществом в ходе Раскола, привлекло внимание другого историка — **С.Ф.Платонова**. В отличие от Ключевского, он специально исследовал характер и природу русского общества в эпоху Смуты в работе «Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII века». Эта работа со всей очевидностью свидетельствовала о том, что русское общество указанного периода не только не было диким, косным, невежественным и слабым, но являлось мощным и активным участником социально-политического преобразовательного процесса. Чего не скажешь, кстати, об элите того времени, доведшей страну фактически до утраты суверенитета. Общество же оказалось достаточно цивилизованным, для того чтобы в самый трудный момент собраться, создать на собственные средства наемную армию и, приведя ее в Москву, очистить страну от поляков и пр. и восстановить государственность на совершенно новых (даже для большинства европейских стран!) основаниях всеобщих выборов. Подобное «поведение» общества трудно согласовать с тезисом о его отсталости, косности и предрасположенности к политическому раболепию — равно как с приписываемой ему Ключевским готовностью «сознавать превосходство», моральное или политическое, какой-либо «иной культурной среды».

Платонов открывает потрясающую вещь: действительное отставание, породившее впоследствии известный стереотип понимания русской истории, есть продукт не некоего перманентно «догоняющего развития», а совсем недавней истории!

И именно XVII в. стал тем переломным моментом, когда страна сменила вектор «параллельного» или даже «опережающего» развития на вектор «догоняющего». По идее, открытие Платонова переворачивает представления о русской истории и выводит на иное понимание русского Раскола. Платонов не просто дал новый, социальный угол зрения. В конфликте Смуты он усмотрел своеобразно осуществленную революцию, описал все ее известные атрибуты, включая кризис власти, восстание низов, самостоятельную внутреннюю интеграцию общества, формирование нового типа власти и ее легитимации (на основании всенародного выбора, а не традиционного теократического права). Описал ...но не сделал этого вывода! Интересно, что, подойдя вплотную к тезису о том, что в ходе Смуты решалась проблема перехода от теократически-патерналистского к гражданскому типу легитимации власти, он продолжает рассматривать Раскол как чисто церковное явление! Это так и не позволило ему разрешить проблему соединения самостоятельного, внутренне консолидированного и индивидуализированного, социально активного и новаторского общества с приверженностью к консервативной религиозной традиции. Следующим в анализе феномена раскола становится вопрос о том, что на самом деле представляло собой движение старообрядцев, ставшее религиозным символом социального сопротивления «реформам» XVII в., что скрывалось за этими преобразованиями, вызвавшими столь мощный общественный протест? Важную роль в исследовании этих вопросов сыграла работа С.А.Зеньковского «Русское старообрядчество».

Для С.А.Зеньковского Раскол – не просто явление религиозной жизни. Он обращает внимание на внутреннюю связь между реформами Никона и новой геополитикой, включающей присоединение Украины и начало войн с Польшей. За реформами церкви просматривалась тонкая политическая игра, важным участником которой становится царь и стоящая за ним служилая бюрократия с их стремлением переориентировать российскую политику с «национального» в «имперское русло».

Подобный подход позволяет ему в новом свете взглянуть на старообрядцев. Во-первых, вскрывается долго бытовавшее в нашей литературе сначала заблуждение, а затем и откровен-

ная ложь насчет причин разночтений в обрядах между греческой и русской православной церкви: старообрядцы (которых он называет боголюбцами) были совершенно правы, подчеркивая аутентичность, исконность русского православного обряда. Зеньковский тонко подмечает суть породивших раскол противоречий: речь идет о противостоянии двух противоположных принципов соотношения церкви и общества: соборного (социально-христианского), предложенного боголюбцами, и авторитарного, выдвинутого Никоном. Впрочем, Зеньковский не считает Никона самостоятельной фигурой. В качестве реальных «кукловодов» у него выступают греки с их геополитическими интересами и личными амбициями. Говоря о геополитической драматургии как основе русского раскола, Зеньковский не увидел более глубокого пласта трагедии — *социального*. Для него выбор между «имперским» и «национальным» векторами развития России — исключительно геополитический. С этой точки зрения имперский путь кажется ему более предпочтительным, хотя он видит определенную правду и за раскольниками. Нельзя сказать, чтобы Зеньковский совершенно не видел социального измерения в расколе. Для него раскольники уже не невежественные ретрограды, скорее, жертвы, но жертвы, во многом оправданные последующими достижениями российской геополитики.

Что ж, вроде бы все так и есть. В Европе приближалось время империй, имперский тип развития представлялся более перспективным и прогрессивным и, уж конечно, более западным, чем «узко национальный», отстаиваемый боголюбцами... непонятно только, почему народ так отчаянно, до самоожжения, сопротивлялся своему будущему «имперскому счастью» и не хотел принимать новую веру, которая поможет ему присоединить Украину и стать во главе всего православного мира. Почему народ увидел в реформах угрозу — не больше не меньше, как знак прихода антихриста? Зеньковский объясняет это негативным социально-психологическим эффектом в обществе, вызванном неумелостью и бестактностью никоновского проведения реформ. Но русский народ никогда не был особо избалован «тактичностью» со стороны власти, откуда же такое яростное сопротивление в этом случае?

С темы «народа» начинает свой раздел о расколе в книге «Пути русского богословия» **протоиерей Георгий Флоровский**. Он отмечает, что народ в ходе Смуты приобретает совершенно новое социальное качество. Правда, характеризуя это качество, он использует, скорее, образно-эмоциональную палитру: народ, пишет он, вышел из смуты «встревоженным», «недоверчивым», «неуверенным»³. Вообще говоря, если народ был «встревожен» неопределенностью своего нового положения в государстве, «неуверен» в основаниях, на которых он может и должен подчиняться власти, и «недоверчив» к тому, что эта власть действует в его интересах, то это называется кризисом легитимации власти и является, вообще говоря, симптомом *революционной ситуации*, а не просто какой-то психологической слабости и «душевной неуверенности» народа, как выражается Флоровский. Впрочем, чуть ниже он сам высказывает потрясающую догадку — не эпоха Петра, а именно XVII в. стал тем революционным, переломным моментом, когда резко изменился вектор общественного развития России! «До сих пор еще принято изображать XVII век в противоположении петровской эпохе, как “время дореформенное”, как темный фон великих преобразований, столетие стоячее и застойное. В такой характеристике правды очень немного. Ибо век уже был веком преобразований»⁴. Флоровский и здесь не дает определения того, что же именно произошло в XVII в. — он просто говорит, что почему-то именно в это время «рушится быт» старой России.

У Флоровского главная для раскола — тема «секуляризации». Раскол как результат столкновения *церковной* и *светской власти* касается будущего вектора развития страны, социально-политической системы. Это совершенно новая постановка вопроса, здесь в качестве одного из важнейших акторов драмы раскола впервые отчетливо выступает царь и правящая служилая военно-бюрократическая элита. Итак, раскол есть столкновение власти и церкви по поводу типа дальнейшего развития страны. Власть стремится к секуляризации, церковь ей сопротивляется... Все вроде бы так и есть, но где же тогда, собственно, раскольники? И где общество? Вообще, стремление представить раскол как столкновение между светской властью и церковью, «позабыв» о том, что были еще и раскольники, ха-

рактерна для церковных авторов вообще. Но тогда непонятен сам феномен раскольников. Они просто не вписываются в конфликт между церковью и обществом по поводу секуляризации.

Сторонниками секуляризации раскольники быть никак не могли. Но и с никоновской теократической моделью они не хотели иметь ничего общего. Так Флоровский выходит на следующую линию раскола: церковь — старообрядцы. И тут открывается много интересного. С одной стороны, раскольники представляются несомненными ретроgrадами — очевидно сопротивляясь «реформам»—«новинам», ратуют за древний обряд и сохранение церковной «старины». С другой стороны, раскольники и сами были... реформаторами! Разве не они предложили совершенно новый тип церковно-общественного взаимодействия, дав начало проповеди и активной вовлеченности низшего клира в конфликты повседневной общественной жизни? Да, они защищали старый обряд, но разве не было совершенно новым и неслышанным, чтобы люди безо всякой санкции брали на себя право судить о правоте или неправоте официального церковного института, объявившего эти обряды следствием «невежества»? Зеньковский обращает внимание на то, что деятельность боголюбцев в пору расцвета их влияния воспринималась иностранцами ни мало ни много как русский аналог западной Реформации (и не только по содержанию идей, но и по характеру влияния на общество). Флоровский тоже не может отрицать определенного новаторства старообрядцев, видит их «противоречивый характер». В чем же тогда отличие по типу реформ, предложенных Никоном, от реформ старообрядческих?

Практически вплотную к подходу к пониманию глубинной природы русского Раскола, и Зеньковский и Флоровский останавливаются. Но останавливаются по-разному. Зеньковский не замечает особой природы надвигающейся русской империи — того, что империя эта, в отличие от своих европейских аналогов, осуществлялась военно-служилой элитой с целью колонизации собственного народа, которая и была осуществлена в форме вторичного закрепощения русского общества в XVII—XVIII вв. То, что этот путь позволил романовской элите продлить свое существование на 300 лет, — несомненно. Но был ли это путь прогресса, цивилизации и даже «вестернизации» — боль-

шой вопрос. Может быть, не так уж глупы были наши предки, почувствовав неладное в имперских амбициях никоновских (скорее, романовских) реформ и поднявшиеся на Раскол. Не замечая антисоциальной природы романовской империи, Зеньковский не смог раскрыть до конца аналогичную природу никоновских реформ. А потому не смог увидеть и сопротивление этим реформам, облеченное в религиозную форму восстание общества против надвигающейся колониально-имперской парадигмы.

Флоровский здесь пошел чуть дальше, поскольку увидел «порочность» наступившей империи. Но усмотрел ее не в антисоциальности, и даже не в том, что это империя-колония, направленная против собственного народа, а в том, что она... секулярна. «Наступление Империи» Флоровский видит в расколе!⁵ Опасна, с его точки зрения, не империя сама по себе, а то, что этот особый тип империи есть «полицейское государство». Он дает потрясающее по своей точности описание этого типа государства. «Изменяется самочувствие и самоопределение власти. Государственная власть самоутверждается в своем самодовлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требует от Церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить Церковь внутрь себя, ввести и включить ее в состав и в связь государственного строя и порядка. ...Государство утверждает себя само как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всего законодательства, и всякой деятельности или творчества ...»⁶. Итак, после событий, связанных с расколом, в России формируется «полицейское государство». А что было до этого? Флоровский отмечает, что был не просто «критической» эпохой русской истории, но именно с этого периода русская история вступает в какой-то «неорганичный» для себя этап развития⁷.

Флоровский объясняет случившееся поражением идеи теократической империи Никона в противостоянии с секуляристскими устремлениями Алексея Михайловича. Ему кажется, что если бы Никон победил и отстоял независимость церкви от государства, то «полицейское государство» не наступило бы. «Государство отрицает независимость церковных прав и полномочий, и сама мысль о церковной независимости объявляется «па-

пизмом», — пишет Флоровский о поражении Никона⁸. Но с этим трудно согласиться. Никон вовсе не был таким безобидным защитником «церковной независимости», т.к. явно претендовал на равную, а возможно и высшую в политической жизни России роль Патриарха. Как иначе понимать его претензии называться Великим государем наряду с царем? Так что это был именно «папизм», а не просто «идея независимости церкви от государства». Но вместо церковного полицейского государства на свет появилось секуляризированное «полицейского государства». «Полицейское» мировоззрение развивается исторически из духа Реформации», — пишет Флоровский⁹. Но ведь в Европе тоже произошла секуляризация, но «полицейского государства» в том виде, как его описывает Флоровский, почему-то не появилось. Церковь даже выиграла от секуляризации в плане независимости, а люди приобрели религиозные свободы, например, свободу совести...

Да и вообще, была ли в России Реформация? Флоровский отождествляет секуляризацию, осуществленную Петром I, с Реформацией, поэтому Реформация для него — причина «полицейского государства» в России. Но не всякая секуляризация есть Реформация. *Реформации-то в России как раз и не было.* Кажется, мы и подошли к самому главному — вот он секрет зарождения «полицейского государства», тайна живучести и легитимности тоталитарных форм власти в России на протяжении всего Нового времени (эпохи «модернити», если быть более точным) — *секуляризация без Реформации!*

Секуляризация без Реформации

Итак, почему секуляризация без Реформации порождает тоталитарный тип социальной системы? Была ли в России предпринята попытка осуществить Реформацию? Если да, то что помешало ее осуществлению, открыв дорогу не гражданскому, а патерналистскому типу секуляризации?

Исследуя этот вопрос, я отлично понимала, что никаких прямых аналогий между русским Расколом и Реформацией быть не может — ни по характеру культа, ни по составу идей. Аналогия, которую я искала и которая мне открылась, за-

ключалась в другом. Я исследовала сходство той *социальной роли*, которую сыграли эти процессы в России и на Западе. Главное сходство западной Реформации и русского Раскола заключалось в том, что это были две разные попытки осуществления *одного и того же* – процесса индивидуализации веры. Одна (Реформация) – удалась, другая (Раскол) – нет. Увидев в поражении Раскола срыв процесса индивидуализации веры, я пошла дальше. Вслед за Вебером поставила вопрос о том, не этот ли тяжелейший морально-религиозный кризис российского общества, вызревавший на протяжении нескольких столетий и разразившийся в середине XVII в., стал главной причиной задержки, приостановки трансформации русского общества из патерналистско-теократического в гражданское? Не в этой ли незавершенности морально-религиозной трансформации следует искать глубинный корень последующих бед русской социально-политической системы, начавшихся в Новое время и испытываемых нами по сей день? Не здесь ли скрывается тайна происхождения той специфической, неевропейской социальной модели взаимоотношений общества и государства, причудливым образом соединяющей в себе черты современного европейского секуляризованного государства с архаическим патерналистским типом подчинения ему общества?

Под этим углом зрения упомянутые исследования эпохи Раскола подтверждали мои догадки. Для меня важно было понять, почему индивидуализация веры в России потерпела поражение, какие объективные и субъективные факторы этому способствовали. И, в связи с этим, пришлось проанализировать ту филигранную политику, направленную на подавление общества и недопущение революции в России, которую провела новая правящая элита во главе с царем Алексеем Михайловичем, сумевшим быстро и своевременно извлечь уроки из роковых «ошибок» своего собрата и менее удачливого английского современника Карла I Английского. Очень органично и отчетливо связались воедино такие изучаемые обычно отдельно друг от друга процессы, как присоединение Украины; введение (по существу, повторное) крепостного права в России, опустившее на уровень колониального существования большую часть населения страны; вступление России (в лице ее элиты) в международную систему разделения труда, сложившуюся в начале.

И наконец, третьим важным открытием для меня стала специфика секуляризации русского государства, осуществленная под влиянием результатов Раскола уже при сыне Алексея Михайловича — Петре Алексеевиче. Без понимания социальной логики Раскола невозможно оценить специфический характер русской секуляризации, ставшей третьим шагом формирования российской модернити, придавшим ей тот своеобразный незавершенный вид, который мы и имеем до сих пор.

Важнейшим компонентом социального процесса является духовная жизнь общества, его духовная среда. Последняя есть не просто отражение социальной, экономической и политической сред в сознании общества. И дело даже не в том, что духовная среда способна оказывать важное «обратное воздействие» на экономическую и политическую жизнь, видоизменяя ее. В основе духовной жизни общества лежит характерный для того или иного общества принцип различения между добром и злом. При *совпадении, совместимости* этого принципа с принципами и импульсами, лежащими в основе экономического развития и политического участия, общество способно развиваться очень эффективно. Если же этот принцип *противоречит* названным импульсам, общество сталкивается с огромными трудностями во всех сферах социальной жизни, вплоть до распада самой социальной ткани.

Сам же принцип различения между добром и злом есть сложный продукт всей общественной жизни, возникающий в ответ на те объективные вызовы исторического выживания, с которыми сталкивается любое общество. У духовной среды есть своя логика развития, свои «заболевания», свои кризисы — и все они отражаются на экономической, политической и просто физической жизни общества. Поэтому Раскол для меня — важнейший, переломный этап социальной истории России, глубочайший надлом в ее духовной жизни, определивший характер ее экономической и политической системы в эпоху модернити.

Духовная среда лишь тогда находится в относительной гармонии с экономическим и политическим развитием общества, когда развитие носит характер *аутентичный*. Это значит, что эволюционирующее общество проходит все необходимые стадии духовной, социальной, экономической и политической транс-

формации. Если одна из этих стадий оказывается не завершена, резко прервана, то переход к последующим стадиям нарушает гармоничность общественной эволюции, вызывая серьезные сбои и отклонения в развитии, социальные болезни, представляющие угрозу для дальнейшего существования общества.

Современное общество, гражданское общество эпохи модернити, выросло из общества теократически-патерналистского. Каждому типу общества соответствует определенный тип индивидуализации, определенный тип социальной интеграции и определенный тип политической легитимации. Для патерналистского общества – это неиндивидуализированный тип личности, внешний тип социальной интеграции и теократически-патерналистский тип политической легитимации. Преодоление патерналистского типа развития началось в эпоху Возрождения в XIII–XVI вв. с процесса индивидуализации личности. Именно в этот период зарождается важнейшая клеточка-ценность будущей гражданской эпохи – индивидуализированная личность. Этот процесс Россия прошла вместе с Европой, прошла все его этапы от зарождения в XIII–XIV вв. до кризиса в XVI в. И хотя это был несколько иной тип индивидуализации, отличный от европейского, но это был именно тот важный шаг, который позволил России двигаться в направлении следующего этапа на пути гражданской эволюции – этапа индивидуализации веры, причем двигаться на базе собственной социо-культурной традиции. Именно такой попыткой индивидуализации веры и стал русский Раскол. Мы увидели в поражении Раскола не просто религиозный эпизод, а срыв индивидуализации веры – очень важного этапа национальной духовной эволюции, без которого оказался невозможен дальнейший процесс гражданской эволюции и консолидации общества.

В результате российское общество не смогло перейти от внешних к внутренним формам религиозности и морали, а следовательно, оказалось неспособно к формированию внутренних самостоятельных форм социальной интеграции, которые в Европе стали базой для последующих гражданских революций и гражданской секуляризации власти. Срыв индивидуализации веры нарушил естественный процесс эволюции российского общества из теократического в гражданское и позволил правя-

шей бюрократии провести особый тип «секуляризации сверху» и сформировать весьма специфический тип отношений «общество—власть». Морально раздавленное, униженное, деморализованное Расколом и предательством церкви, общество оказалось как бы «заморожено» на стадии патерналистского, теократического типа восприятия власти. Одновременно сама власть в ходе своеобразной «секуляризации сверху» отказывается от традиционных для патерналистски-теократического типа власти форм общественного контроля, который осуществлялся церковью и предполагал определенные нравственные обязательства власти перед обществом в качестве оснований для своей легитимности. В ходе подобной негражданской секуляризации власть, с одной стороны, не допускает перехода общества в новое гражданское качество, препятствует формированию новых гражданских форм общественного контроля в виде институтов представительной демократии и, одновременно, избавляется практически от всех тех форм морального контроля со стороны общества, которые худо-бедно, но все-таки осуществлялись над властью со стороны церковных институтов, поддерживаемых живой общественной религиозностью.

В результате на свет появился особый секуляризированный тип модернити с незавершенной гражданской трансформацией. Незавершенность очень важного духовного этапа гражданской трансформации привела к тому, что общество сохранило чисто патерналистский тип легитимации власти, несмотря на формальное восприятие новых рационально-представительных институтов. Именно этот цивилизационный гибрид, сложившийся в XVII—XVIII вв., и сделал возможным повторное закрепощение русского общества со стороны элиты и обрек его на колониальный тип развития. Поражение русского общества в ходе Раскола закрыло для него путь внутреннего национального гражданского политического самоопределения, по которому пошли другие европейские государства, и сделало его средством для формирования своеобразной секуляризированной империи, эксплуатирующей собственных граждан как крепостных рабов. Попытка преодолеть этот тип развития и вырваться за пределы колониального существования, предпринятая российским обществом уже под социалистическими лозунгами в ходе Социалистичес-

кой революции 1917 г., имела определенный успех, но сорвалась именно в силу непреодоленности патерналистского типа политической культуры, в силу незавершенности гражданской эволюции общества. Патерналистски настроенное общество оказалось неспособно к самостоятельной интеграции в тот момент, когда возникла необходимость защитить себя от антисоциальной политики вырождающейся «коммунистической» элиты.

Примечания

- ¹ Я пишу «Раскол» с большой буквы, поскольку рассматриваю его как важное социально-культурное явление, сопоставимое с западной Реформацией.
- ² *Ключевский В.О.* Из лекций по русской истории. Патриарх Никон: трагедия русского раскола. М., 2006. С. 199.
- ³ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Изд. Белорус. Экзархата, 2006. С. 60.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 69.
- ⁶ Там же. С. 85–86.
- ⁷ Там же. С. 61.
- ⁸ Там же. С. 85.
- ⁹ Там же.

В.Л. Шарова

Праворадикальная идеология в России: истоки и преемственность

Современному россиянину слова «черносотенство», «черная сотня» представляются чем-то архаичным и употребляющимся исключительно в переносном смысле. Как возрождаются и используются идеи крайних правых общественно-политических движений начала XX в. в современной российской политике, в преломлении через призму сегодняшних реалий?

Образ черносотенцев как экстремистов и погромщиков прочно укоренен в общественном сознании. В советской историографии черносотенству был вынесен не подлежащий обжалованию вердикт: ретрограды, спекулирующие на невежестве и ужасном социальном положении народа, стремящиеся всеми правдами и неправдами удержать рушащееся ветхое здание царизма. В 1990-е гг. черносотенство было реабилитировано в трудах ряда историков, но мало кому удалось взглянуть на это явление русской истории непредвзято.

Изначально определение «черная сотня» не несло в себе негативного оценочного смысла. По словарю Даля, «черный народ, простолюдины – сотня, *новг. стар.* низшее сословие»¹. Таким образом, «черная сотня» в изначальном значении – незнатный и, что немаловажно, свободный (т.е. не служилый) люд; объединение земских людей. «Почетное ли это название – черная сотня? Да, очень почетное. Нижегородская черная сотня, собравшаяся вокруг Минина, спасла Москву и всю Россию от поляков и русских изменников...», отмечается в «Руководстве

монархиста-черносотенца»². Хотя уже по определению дореволюционного «Энциклопедического словаря» Ф.Павленкова, «черная сотня есть своекорыстные и некультурные элементы населения, вступившие в борьбу, под руководством реакционной части дворянства и духовенства, с освободительными народными требованиями»³. Современные словари толкуют это понятие с учетом его историко-политических коннотаций, говоря о черносотенцах как о членах крайне правых организаций в России в 1905–1917 гг., выступавших под лозунгами монархизма, великодержавного шовинизма и антисемитизма.

Современный историк правого толка Анатолий Степанов называет точкой отсчета дату создания организации «Русское собрание» – 16 января 1901 г., хотя идея создать русскую национальную организацию родилась уже в ноябре 1900 г. в среде столичных писателей, ученых и сановников, которых, по Степанову, «удручали угасание веры и денационализация русского общества»⁴. В числе учредителей были крупные общественные деятели – писатели, богословы, профессора (что развенчивает миф, согласно которому черносотенство было инициативой темных, малообразованных слоев населения). Целью «Русского собрания» объявлялось содействие «выяснению, укреплению в общественном сознании и проведению в жизнь исконных творческих начал и бытовых особенностей русского народа». В программном документе, ставшем образцом для других национально-патриотических организаций, особо подчеркивалась и роль Православной церкви, которая, по мнению «Русского собрания», должна была сохранять в России господствующее положение⁵. К концу 1901 г. в организации насчитывалось около 1000 членов, к концу 1902 г. – около 1600, создавались отделы и на местах⁶. Но все же «Русское собрание» было еще чем-то вроде клуба по интересам; более влиятельные организации, сходные с полноценными партиями, появились несколько позже.

Манифест Николая II от 17 октября 1905 г., обращенный «к русским людям», вызвал подъем крайне правого движения: вскоре на правом фланге появилось сразу несколько организаций. Восемь месяцев спустя после опубликования Манифеста был создан «Союз русского народа» (СРН) во главе с А.Дубровиным, В.Пуришкевичем, Н.Марковым. Ему предстояло стать

одной из наиболее влиятельных организаций на правом фланге: IV монархический съезд (апрель 1907 г.) поручил СРН возглавить монархическое движение и объединить вокруг себя остальные организации⁷. Это, впрочем, не застраховало Союз от разногласий: в марте 1908 г. из него выделилась группа во главе с Пуришкевичем, образовавшая «Русский народный союз имени Михаила Архангела» (СМА), а в конце 1911 г. сторонники Дубровина, недовольные новым руководством СРН, провозгласили создание Всероссийского Дубровинского СРН (ВДСРН), который возглавил порвавший с прежней организацией Дубровин⁸. В целом, в 1905–1907 гг. в России существовало более десятка правомонархических партий.

Основным источником идеологии черносотенцев была классическая триада, введенная в политический оборот во время царствования Николая I: «православие, самодержавие, народность» (так называемая «теория официальной народности»). Востребован был тезис славянофилов о непримиримом противостоянии России и Запада; на вооружение была взята ожесточенная критика парламентаризма, зарождавшегося в то время и в России. Демократия представлялась черносотенцам несомненным злом; убежденность в принципиальной недостижимости народовластия, какие бы избирательные системы или выборные учреждения для этого ни устраивались, и необходимость сохранения общности, «соборности» — таковы были их социально-политические ориентиры. Еще автор манифеста 29 апреля 1881 г. об укреплении самодержавия К. Победоносцев называл конституцию «великой ложью нашего времени» и высокомерно считал, что «большинство, т.е. масса избирателей, дает свой голос стадным обычаям». Бывший народоволец Л. Тихомиров, ставший одним из идеологов монархизма, утверждал, что «в парламентарных странах... роль народа состоит почти исключительно в том, чтобы выбрать своих повелителей... хотя и последняя задача — при хорошей организации политиканских партий — далеко не легка»⁹. С позиции крайне правых для России с ее многонациональным населением самодержавная монархия являлась оптимальной формой правления. Как писал монархист Н. Черняев, «наилучшим для нашей Родины способом приведения к единому знаменателю 140 миллионов умов и волю»¹⁰. Впрочем,

неприятие западной модели государственного устройства не помешало крайне правым избираться в российскую Думу, созданную вскоре после принятия Манифеста 17 октября.

В программах крайне правых были слабо разработаны крестьянский и рабочий вопрос; краеугольным камнем черносотенной идеологии являлся вопрос национальный. По мнению ряда исследователей, само появление черносотенства явилось следствием национальных противоречий в Российской империи, и призывы к защите русского народа от инородческой опасности вызвали отклик у широких слоев населения. Хотя национальные меньшинства считали Россию «тюрьмой народов», положение русских в этой тюрьме также было незавидно. И после освобождения от крепостной зависимости русское крестьянство оставалось юридически неравноправным: являясь фактически главным налогоплательщиком (как наиболее крупное сословие), население центральных, великорусских губерний, чувствовало себя угнетенным, и из этого обстоятельства можно было извлечь немалые «политические дивиденды»¹¹.

Роль черносотенцев в организации погромов – вопрос спорный. Как отмечает историк В.Кожин, слово «погром», известное уже по письменным памятникам XVI в. и означающее «разорение», «опустошение», в XX в. было превращено в своего рода отрицательный символ Российской империи. «Pogrom» внедрили во все основные языки мира, что дало повод воспринимать Россию и как «страну погромов», и даже как «родину погромов». Тем не менее в Европе уже накануне эпохи Возрождения можно было наблюдать события аналогичные и даже более масштабные по размаху и числу жертв. В XIX в. погромы произошли в Австрии и Германии, в России же первый действительно страшный погром разразился с 7 по 8 апреля 1903 г. в Кишиневе: погибли 43 человека, из которых 39 были евреями. Вероятно, основным фактором все же являлся экономический, но примешивались к нему и идеологические, религиозные и бытовые моменты. Более того, подчеркивает Кожин, даже в «Еврейской энциклопедии» нет намека на то, что Союз русского народа причастен к антиеврейским погромам, хотя бы исходя из хронологии: СРН возник в конце 1905 г., а ряд крупных погромов произошел в октябре¹².

В период с 17 октября по 1 ноября 1905 г. в России произошли погромы в 358 населенных пунктах; данные о числе погибших варьируются от 1 тыс. до 4 тыс. человек, раненых — от 1,5 тыс. до 10 тыс. человек. При этом чисто антиеврейскими погромы все же не являлись: среди пострадавших, по совокупным данным, было 711 убитых и 1207 раненых евреев (что, конечно, очень много), но и 428 и 1246, соответственно, русских, украинцев и белорусов¹³. Очевидно, наиболее объективной точкой зрения является та, согласно которой погромы не были направлены против отдельной нации, а носили прежде всего антиреволюционный, агрессивно-охранительный характер; хотя наиболее активные участники действительно разделяли черносотенные взгляды. Конечно, руководители черносотенных организаций не призывали к погромам (вряд ли такие провокации обошлись бы им даром, при всей поддержке со стороны власти) и утверждали, что их методы — сугубо мирные. Один из вождей «Черной сотни» В. Грингмут в одном из выступлений призывал единомышленников: «Никогда не смейте об этом и думать, помните, что всякий, кто борется за известную идею, никогда не будет убивать, иначе этим он распишется в том, что не верит в торжество своей идеи. Действительно жизнеспособная, действительно святая идея может орошаться кровью только своих приверженцев...»¹⁴. И все же откровенно антисемитская риторика черносотенных организаций не могла не преломляться в среде их рядовых последователей наихудшим, агрессивным, «погромным» образом. Прямые призывы были ни к чему, когда в наличии существовала идеология, пригодная для немедленного восприятия широкими массами недовольного населения — как это обычно и происходит с любой идеологией, во главу угла ставящей «образ врага». «Враг» в данном случае был налицо; то же, что от погромов страдало в подавляющем большинстве рядовое еврейское население, ничуть не более обеспеченное и еще более бесправное, чем русские аналогичного социального статуса, мало заботило сторонников черносотенных идей.

Крайний шовинизм, преимущественно антисемитизм, был идейным «общим знаменателем» черносотенных организаций, что демонстрируют и программные документы. В составленном

Грингмутом «Руководстве черносотенца-монархиста» дан ответ на вопрос, кто является внутренними врагами России: «1) конституционалисты, 2) демократы, 3) социалисты, 4) революционеры, 5) анархисты, 6) Евреи. <...> Потому что в теперешней смуте ни один Еврей не высказался за Царское Самодержавие, а большинство Евреев, войдя в состав революционного “бунда”, всячески поддерживает революцию в России, особенно денежными средствами, для того чтобы добиться равноправия с Русскими, рассеяться по всей России и высосать все ее жизненные соки»¹⁵.

В своем «Воззвании» после опубликования Манифеста 17 октября «Союз русского народа» заявляет: «Допущение евреев в Государственную Думу в числе не более трех лиц, выбранных от всего еврейского населения Российской Империи, для доклада Думе о частных нуждах еврейского народа. Такое ограничение необходимо ввиду того, что разрушительная, антигосударственная деятельность сплоченной еврейской массы, ее непримиримая ненависть ко всему русскому и неразборчивость в средствах слишком наглядно выразились особенно за время настоящего революционного движения»¹⁶.

В программе «Союза Михаила Архангела» отмечается: «Народности, русским оружием покоренные (обитатели Кавказа (армяне), Польши и др.), а главное евреи, не желают... проникнуться чувством Русской Государственности, и шлют своих представителей в Думу... в целях ослабления таковой, как единого Государственного целого... Русский Народный Союз имени Михаила Архангела будет прилагать все усилия к тому, чтобы права этих народностей... были поставлены у нас в пределы, не препятствующие увеличению значения и государственной мощи великого Русского Народа»¹⁷.

Программа «Русского собрания», адресованная избирателям на выборах в Государственную Думу, в частности, гласит: «Племенные вопросы в России должны разрешаться соответственно степени готовности отдельной народности служить России и русскому народу в достижении общегосударственных задач... Еврейский вопрос должен быть разрешен законами и мерами управления особо от других племенных вопросов, ввиду продолжающейся стихийной враждебности еврейства к христиан-

ству и нееврейским национальностям и стремления евреев к всемирному господству». И далее в тексте отмечается буквально: «Россия для русских...»¹⁸. Таким образом, лозунг, широко востребованный радикал-националистическими организациями современной России, был введен в политический лексикон именно черносотенцами. Не отождествляя черносотенство с фашизмом или нацизмом (хотя бы исходя из хронологических соображений), на мой взгляд, при рассмотрении проблемы русского радикального национализма уместно проводить параллели в контексте именно российской истории — они достаточно очевидны.

Представление о черносотенцах как о невежественной, агрессивной силе нельзя счесть лишь выдумкой политических противников или измышлениями советских историков. Приведем мнения относительно черносотенства двух крупнейших русских философов, современников той эпохи, которых никак нельзя заподозрить в излишней симпатии к «левым» и тем более к революционерам.

«Черносотенство — проклятие и гибель России» — таков заголовок опубликованной в марте 1926 г. статьи Ивана Ильина, философа правого толка, убежденного монархиста и православного мыслителя. «Черносотенство есть противогосударственная, корыстная правизна в политике», — выносит Ильин вердикт, уточняя: это «совсем не означает, что всякая правизна есть черносотенство; только пристрастная, инсинуирующая полемика левой печати может изображать дело так, что все правые суть люди своекорыстные, холопы и жадники». По Ильину, можно не одобрять ни демократии, ни парламентаризма, но делать это искренне, из любви к родине и ради всенародного, национального интереса, а не исходя из личных корыстных побуждений. Между тем, считает Ильин, именно этими неблагоприятными соображениями руководствовались черносотенцы в своей деятельности, прикрываясь правой риторикой. «Правая политика может быть черносотенной, но может и не быть черносотенной; и при этом она не должна быть и не смеет быть черносотенной», убежден консерватор Ильин; более того, он даже ставит на одну черту совершенных противников — черносотенцев и большевиков, поясняя это соображение следующим

образом: «Черносотенец и большевик изменяют делу своего народа и государства во имя частной (личной или классовой) корысти, — или явно, как это делают большевики, открыто выговаривающие свой образ действий, или тайно, как это обычно делают черносотенцы, то скрывающие свою корыстность, то изображающие свой частный прибыль, как дело общенародной пользы. Все это есть извращение государственного дела, политическая кривда...».

Черносотенец, по Ильину, «не понимает и не приемлет общенародного интереса», а самодержавный монарх ему требуется прежде всего для обеспечения и закрепления собственных гарантий — благополучия, карьеры; т.е., пользуясь современным языком, узкокорпоративных интересов. К народу же черносотенцы обращаются с демагогией, не лишённой презрения. «Он мыслит “направо” потому, что ему нужна классовая диктатура, беззастенчивая и безжалостная... таков облик русского черносотенства. Низок его политический уровень: это уровень черни. Пагубны его политические намерения: во имя личных интересов держат народ в состоянии черни. Образованная чернь хочет диктаториально править необразованной чернью, и притом мимо родины, во имя свое», характеризует Ильин «среднестатистического» черносотенца. «Русские правые круги должны понять, что после большевиков самый опасный враг России — это черносотенцы. Это искажители национальных заветов; отравители духовных колодцев; обезьяны русского государственно-патриотического обличил. <...> У них не мудрость, а уость; не патриотизм, а жадность; не возрождение, а реставрация», — заключает философ¹⁹.

«Многие русские патриоты и националисты выглядят безнадёжными инородцами, чуждыми душе России» — такова точка зрения крупнейшего русского философа Николая Бердяева. О черносотенстве философ упоминает и в своей работе «О русском национальном сознании»²⁰. Рассуждая о феномене русского национализма, Бердяев отводит роль проводников «идеального» национального самосознания, заключающегося в тезисе «мы должны быть хороши и можем быть хороши» весьма немногим; его «можно встретить лишь отчасти у лучших из славянофилов, затем у Достоевского, хотя и не без примеси наци-

онализма, всего более у Вл. Соловьева и наконец в новых религиозных течениях. Второе, худшее националистическое сознание мы встречаем у выродившихся славянофилов, у реакционеров-националистов и в официальной практике государственной власти». «“Русский народ” в кавычках и был самым ярким показателем отсутствия у нас здорового национального сознания, здорового национального чувства, показателем розни и распада. В основе “союза русского народа” лежит не национальное сознание, а зоологический инстинкт. То, что “союз” этот прикрывается христианством, это одно из самых отвратительных явлений лицемерия и лжи», — замечает далее Бердяев, делая, таким образом, выпад в сторону крупнейшей и наиболее влиятельной черносотенной организации²¹.

Многочисленные и разрозненные, черносотенные организации так и не смогли объединиться в единую силу: идеология и деятельность на основе противостояния либералам и революционерам, своего рода «дружба против» не были существенным фактором консолидации. В III и IV Государственных Думах правая фракция, куда входили и депутаты-черносотенцы, постоянно раздиралась противоречиями, а разногласия черносотенцев и менее радикальных националистов (во главе с П. Балашовым и В. Шульгиным) оказались в итоге сильнее, чем декларируемая вражда к либеральным и революционным силам. Конец черносотенцев был предсказуем: с отречением Николая II их объединения прекратили свою деятельность, провинциальные отделы самораспустились, газеты были закрыты по распоряжению Петроградского совета. В дальнейшем часть черносотенно-монархических элементов примкнула к кадетам, часть продолжили свою деятельность в эмиграции. Но, в сущности, черносотенцы пришли к тому же, с чего когда-то начинали — к кружковости, узко-клубному формату деятельности. Более их идеи были неактуальны и не востребованы в большой политике.

На протяжении многих лет казалось, что идейный и политический потенциал черносотенцев исчерпан. Тем не менее сегодня мы сталкиваемся с неким возрождением черносотенных идей в российском обществе.

Официально незарегистрированная национал-патриотическая и монархическая группа «Черная Сотня», возглавляемая Александром Штильмарком, возникла в 1992 г. вокруг самиздатской газеты «Черная Сотня»²². Согласно документу под названием «Наше видение грядущей России», организация выступает за восстановление монархии, но прав на престол ветви Кирилловичей не признает, считая их ставленниками масонов. В качестве переходного периода к самодержавной монархии предлагается «установление сильной внепартийной национальной власти, построенной на принципах Земского Собора»; организация выступает за «...воссоздание Единой, Великой и Неделимой Российской Империи» в целях воссоединения стран так называемого «Ближнего Зарубежья» в единую Российскую Империю. Хотя, признают черносотенцы, «в ближайшее время реставрировать Самодержавие на Руси невозможно... Нравственная власть, каковой является только Самодержавие, не справится сейчас с демократическим кошмаром. На пути к Самодержавию необходима сильная национальная власть, если хотите, национальная диктатура». Также в программных документах организации отстаиваются принципы единства церкви и государства, церковной цензуры в СМИ и искусстве и т.д.

Несмотря на заявления о «диктатуре», «Черная Сотня» предлагает решать проблемы преимущественно мирным путем: «...Мы ни в коем случае не собираемся с кем-нибудь воевать, даже с обнаглевшими прибалтийскими республиками <...> ...танки вводить не будем. Перестанем кормить! Перестанем поставлять промышленную продукцию! <...> Сами приползут на коленях и будут умолять не оставить их в одиночестве со своими горючими сланцами вместо нефти... И мы после некоторой паузы примем, только не как отдельные республики, а как губернии!»²³.

Действительно, исключительно «мирная» и «гуманная» программа.

«Возродился» в наши дни и «Союз Русского народа» — причем неоднократно. Первая попытка воссоздания самой крупной черносотенной организации была предпринята в августе 1991 г. в Москве, вторая — в июне 1994 г. в Волгограде. В июне 1994 г. был создан Волгоградский областной СРН во главе с

журналистами С.Терентьевым и А.Лосевым. В ноябре того же года в Волгограде прошел I Съезд Русского Народа; в нем принял участие и московский СРН, реорганизовавшийся затем в московскую организацию СРН с центром в Волгограде.

В документах СРН декларируется, что русский народ не признает ни один из документов, принятых после отстранения от власти русских в лице «законного Государя» и вызвавших изменение государственных границ, продажу национальных богатств и т.д. СРН выдвигает территориальные претензии не только к бывшим союзным республикам, но и к Польше, и к Финляндии. В области государственного строительства предлагается отказ от «искусственного разделения властей» и от «договорных» принципов отношений внутри России, от признания «права на самоопределение» и других принципов, якобы ставящих под угрозу единство страны. Предлагается национально-пропорциональный, сословно-профессиональный и сословно-территориальный принцип формирования властных и иных структур. СРН предлагает «запретить на территории России религиозные течения, проповедующие человеконенавистнические идеи и требующие особых привилегий для них как посланников Бога на земле. Государству и Православной Церкви установить преследование этих религий в уголовном порядке»²⁴.

10 лет спустя, 31 октября 2004 г. в Москве прошло заседание координационного совета по воссозданию общественного движения «Союз Русского Народа» под председательством президента Международного фонда славянской письменности и культуры, известного скульптора Вячеслава Клыкова. Новая организация заявила о своем преемстве в отношении существовавшего в начале XX в. «Союза русского народа».

И этот СРН не был последним: 17 сентября 2005 г. в Москве состоялся первый чрезвычайный съезд... еще одного «Союза русского народа», уже не под руководством В.Клыкова. Теперь же, когда его нет в живых (Клыков умер 2 июня 2006 г.), и вовсе неизвестно, как сложится дальнейшая судьба его политического детища. Тем не менее попытки по сохранению и даже развитию «бренда» СРН предпринимаются: 22 ноября 2006 г. на состоявшемся в Москве съезде Союза православных братств были избраны два сопредседателя СРН. Ими стали изгнанный

из ЛДПР депутат Госдумы Николай Курьянович и лидер Союза православных хоругвеносцев Леонид Симонович (Никшич). При этом сопредседатели возглавили не тот СРН, который был создан в 2005 г. Клыковым и ныне фактически возглавляемый Леонидом Ивашовым, а некую организацию, провозглашенную еще в 2002 г., но активизировавшуюся лишь сейчас, в связи с тем, что, как отмечалось на съезде, «Ивашов отошел от принципов СРН, что ведет к распаду организации». Параллельно с этим в петербургском отделении СРН продолжалось противостояние «умеренного» крыла во главе с Анатолием Степановым и «радикалов» во главе с Константином Душеновым, поддерживаемыми Ивашова.

Таким образом, единства в рядах современных «черносотенцев» не наблюдается, что и позволило социологам из Центра «СОВА» насмешливо отметить в заголовке одного из своих материалов на данную тему: «Черносотенцы размножаются почкованием»...²⁵.

Организация «Союз Михаила Архангела» была заново создана во второй половине 1990-х гг. силами генерала Александра Солуянова, Героя Советского Союза, бывшего в 1990–1995 гг. депутатом Верховного Совета Узбекистана. Солуянов выступает за возрождение самодержавия, которому должна предшествовать национальная диктатура, когда люди будут «жить по закону совести, по законам Православия». По мнению Солуянова, «к принятию Самодержавия народ должен быть подготовлен... В настоящее время в России единственный законный правитель – Патриарх... Россия – духовная страна... пока мы не поднимемся духовно и не поймем, что Православие дано нам не просто для сохранения территории, а для спасения мира от духовной смерти, никакие блага нам не помогут»²⁶.

В общих чертах мы выяснили, что роднит идеологию современных русских праворадикалов с политической платформой их предшественников. Учитывая объективные обстоятельства – смену двух эпох, массу прочих политических, социальных изменений, – отличия существенны. Черносотенные организации начала XX в., несмотря на раздробленность, имели в основе своей идеологии и деятельности безоговорочную поддержку монархического самодержавного правления. Наряду

ду с убежденностью в необходимости главенства православия в социальной и культурной сфере, это было не только цементирующим фактором, но и причиной того, что черносотенцы пользовались поддержкой со стороны властей всех уровней, хотя официальной «партией власти», в нынешнем представлении, не являлись (а отдельные представители правительства — например, С. Витте — были для черносотенцев злейшими врагами)²⁷. Сегодняшние черносотенцы не только не поддерживают правящий режим, но настроены резко оппозиционно, приписывая реформаторам ельцинского призыва развал государства, а Владимиру Путину и его команде — низкую активность в борьбе с последствиями этого развала и недостаточность усилий по защите интересов русского народа, страдающего, по их мнению, от засилья зловредных «инородцев». Отметим, что «еврейский вопрос» и сегодня не дает покоя праворадикалам: антисемитская риторика, порой слегка замаскированная под «антиолигархическую», не потеряла для них актуальности. Вот заголовки газеты «Черная сотня» и журнала «Православный набат», издаваемых организацией «Черная сотня»: «Всемирный масонский собор?», «Существует ли сионо-масонский заговор против России», «За спиной КПСС стояло мировое масонство», «О том, как иудеи отравляют нашу Русь Православную», «Можно ли иудеям носить Христианские имена», «Патриот Лужков или агент еврейских фашистов Кац?», «Великая ложь XX века, или Миф о “холокосте”» и т.п. По данным Московского бюро по правам человека, сегодня в России издается около 100 газет шовинистического толка, в том числе общедоверальных.

Интересен и «геополитический» момент: крайне правые начала XX в. исходили из представления о тождественности русских, украинцев и белорусов, следуя официальной идеологии, которая отказывалась признавать самостоятельность двух последних народов²⁸ (в частности, считая их языки простонародными жаргонами — а ведь невозможно недооценивать важнейшую роль языка в формировании национальной идентичности). Очевидно, что праворадикальным деятелям наших дней нечего и думать о том, чтобы ввести белорусов и особенно украинцев в русло единой великорусской нации, хотя этот пункт содержится практически во всех программах подобных организаций.

Черносотенцы начала XX в. опирались на убежденность в том, что большинство населения России исповедует христианско-православные и монархически-самодержавные убеждения. Однако ход истории показал, что такое представление было во многом иллюзорным. Современные православно-монархические течения, наследующие черносотенцам, не имеют существенной поддержки в обществе; попытки нынешних «черносотенцев» участвовать в выборах оказались по большей части безуспешны: даже на региональном уровне им не удавалось достичь сколько-нибудь внятных результатов.

Возможна ли сегодня реанимация черносотенства с той степенью общественного авторитета и политического влияния, каким он было век назад — не так давно, если оперировать историческими масштабами времени? С уверенностью можно утверждать — нет. И не потому даже, что сегодняшняя Россия не может дать деятелей масштаба Дубровина или Пуришкевича; дело не столько в личностях, сколько в том, что короткая и тревожная эпоха, когда зародилось, громко заявило о себе и быстро угасло черносотенство, несопоставима с днями нынешними. Как невозможны, к примеру, новые правые эсеры — защитники интересов крестьянства образца начала XX в., так бессмысленно было бы в сегодняшнюю эпоху глобализации, морального господства норм стандартизированной западной демократии и до некоторой степени унификации культур буквальное повторение лозунгов в защиту монархии и уникального, своеобразного образа жизни русского народа. Сегодняшние «черносотенцы» иллюстрируют известное высказывание Гегеля (повторенное позднее Марксом): история всегда повторяется дважды — первый раз в виде трагедии, второй раз в форме фарса. Однако было бы недальновидно воспринимать черносотенные идеи в их сегодняшнем воплощении лишь как некое недоразумение, теоретическую реконструкцию давно отживших социальных и политических схем, совершенную силами небольшой группы маргиналов. Век назад черносотенцы также начинали с того, что мы сейчас бы назвали «кухонной политикой» — с дискуссий в узком кругу единомышленников. Но объективные исторические обстоятельства подняли результаты этих дискуссий на гребень публичной политики так, что они

оказались востребованы тысячами людей, причем на практике и таким образом, как, может быть, не ожидали и сами их инициаторы. Сегодня, когда социальное расслоение в России приобрело угрожающие масштабы, гражданское общество слабо, а поиск неуловимой «национальной идеи» идет причудливыми и подчас опасными путями, в условиях сохраняющихся проблем в сфере миграции, федерализма и т.д., — не окажутся ли идеи черносотенцев, с их приверженностью авторитарной власти, «сильной руке», с четко очерченным «образом врага», претворены в жизнь самым радикальным образом? Недопустимо, чтобы Россия в очередной раз предстала в глазах мировой общественности страной, где слово «rogom» имеет не только историческое, но и актуальное политическое значение.

Примечания

- ¹ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979.
- ² Политические партии России: история и современность. М., 2000. С. 84.
- ³ Энциклопедический словарь Ф.Павленкова. СПб., 1913.
- ⁴ *Степанов А.* Русское собрание (из книги «Черная сотня») // ИА «Русская линия», <http://www.rusk.ru/st.php?idar=6028>
- ⁵ *Острецов В.* Путь на голгофу. Краткая история Черной Сотни // Черная Сотня. 1992. № 1.
- ⁶ *Степанов А.* Русские националисты в начале XX века: возникновение политического движения // ИА «Русская линия», <http://www.rusk.ru/st.php?idar=6028>
- ⁷ Политические партии России в контексте ее истории. Ростовн/Д., 1998. С. 84.
- ⁸ *Кирьянов Ю.* Численность и состав крайних правых партий в России (1905–1917 гг.): тенденции и причины изменений // Отечественная история. 1999. № 5. С. 29–43.
- ⁹ Политические партии России: история и современность. С. 88.
- ¹⁰ *Степанов С.* Черная сотня. М., 2005. С. 26.
- ¹¹ Там же. С. 32.
- ¹² *Кожин В.* Загадочные страницы истории XX века. «Черносотенцы» и революция. М., 1995.
- ¹³ *Степанов С.* Черная сотня. С. 75.
- ¹⁴ *Степанов А.* Лучшие сыны русского народа // ИА «Русская линия», http://www.rusk.ru/Press/Almanac/Alm14/a14_2.htm
- ¹⁵ *Гринмут В.* Руководство черносотенца-монархиста // Моск. ведомости. 1906. 3 июня <http://www.tuad.nsk.ru/~history/Author/Russ/G/Gringmut/blask.html>

-
- ¹⁶ От абсолютизма к демократии. Политическая жизнь капиталистической России (1861 – февр. 1917). Екатеринбург, 1991.
- ¹⁷ Программа и устав Русского Народного союза им. Михаила Архангела // Междунар. полит. журн. 1999. № 4, июль–авг.
- ¹⁸ Полный сборник платформ всех русских политических партий. С приложением высочайшего манифеста 17 октября 1905 г. и всеподданейшего доклада графа Витте. М., 2001.
- ¹⁹ *Ильин И.* Черносотенство – проклятие и гибель России // Вопр. философии. 1994. № 9.
- ²⁰ *Бердяев Н.* О русском национальном сознании // Слово. 1908. № 643, http://www.hrono.ru/libris/lib_b/berd06.html
- ²¹ *Сидорина Т.* Кризис XX века: Прогнозы русских мыслителей. М., 2001. С. 48–52.
- ²² *Прибыловский В.*, <http://www.panorama.ru/works/vybory/party/shtil.html>
- ²³ Большая энциклопедия русского народа // Институт Русской Цивилизации, <http://www.rusinst.re/>
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Черносотенцы размножаются почкованием // Информационно-аналитический центр «СОВА», <http://xeno.sova-center.ru/45A29F2/84F02E4>
- ²⁶ Большая энциклопедия русского народа // Институт Русской Цивилизации, <http://www.rusinst.ru>
- ²⁷ *Степанов С.* Черная сотня. С. 239.
- ²⁸ Там же. С. 32.

III. ТЕКУЩИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В.И. Спиридонова

Проблема государства: эволюция западной политико-философской мысли

В популярном американском учебнике по философии П.Вулфа, выдержавшем к 1989 г. четыре издания, дается следующая дефиниция государства: «Государство — это группа людей, которая правит, издает законы, управляет социальными процессами и вырабатывает правила для социальных групп на определенных территориях и в пределах определенных границ»¹. Схожие трактовки присутствуют и у ведущих европейских идеологов. Ф.Хайек подразумевает под государством одну из многочисленных общественных организаций, которая создана людьми исключительно в целях единообразного управления. Она, подчеркивает американский исследователь, «ни в коем случае не идентична самому обществу» и «ограничена правительственным аппаратом»². Французские философы Б.Бади и П.Бирнбаум определяют государство как «хорошо организованную машину власти вместе с находящимися у нее в услужении гражданскими чиновниками и вооруженными силами»³.

Устойчивая тенденция к сужению поля государственности прослеживается в процессе эволюции западной политической мысли начиная с античности до настоящего времени. Трансформация происходит в направлении от восприятия государства как равномасштабного всему обществу, объединяющего помыслы всех относительно ключевых сторон развития общества, к низведению государства до статуса

рядового института общества – правда, «первого среди равных». Изменяется отношение к нему и как к объединительному союзу. Если в теориях античности государство понималось как особого рода позитивная коллективность, интересы которой стоят превыше всего, в т.ч. частных, личных интересов отдельных граждан, то в современных теориях его отождествляют с «инструментом» управления, далеко не всегда надежным, отлаженным и не очень совершенным. Оно уже мыслится не столько как средоточие высших помыслов нации, ответственное за «поле общего» в социальном ансамбле, сколько как механизм, которым могут злоупотреблять отдельные люди и группы в своих корыстных целях. Оно не только не выражает квинтэссенцию общих интересов, но часто препятствует их исполнению.

Помимо физического, материального аспекта изменения поля государственности, имеет место глубокая трансформация морально-аксиологического отношения к нему. Если в античной мысли государство воспринималось в шкале абсолютных нравственных оценок как безусловное «добро» и «благо», то крайние течения современной политической мысли чаще всего видят в нем «зло», источник пороков и дисфункций общественного развития. Античная политическая идеология рассматривала государство как нравственную силу порядка, волю которой поддерживает общество в целом. Современные либерально-демократические течения видят в нем источник принудительности и дезорганизации.

Следует признать, что уже в древнегреческой мысли присутствовали идеи, которые много позже оформились как либеральная доктрина. В частности софисты, в их числе Протагор, провозгласили тезис философского релятивизма о «человеке как мере всех вещей» и были, в определенной мере, провозвестниками индивидуалистического акцента грядущего либерализма Нового времени. Моральный индивидуализм и субъективизм, «нравственную свободу» в развернутой форме преподносила и сократическая этика. Однако, в целом, политическая идеология античности оформилась прежде всего как позитивно-государственная идеология обязательного человеческого общежития.

Объединительная и позитивно-нравственная государственная идеология античности

Квинтэссенцию идей античности представляет политическое учение **Аристотеля**. Философ не отрицал идею частной собственности как главного принципа построения хозяйственной жизни, был приверженцем демократизма в политике, т.е. поддерживал все те тезисы, которые начиная с XVIII в. оформляются как либерально-политические принципы и идеологически противостоят засилью государства и государственному вмешательству в жизнь общества. Вместе с тем Аристотель видел в государстве ведущее и, несомненно, благое оформление политического бытия.

Главное достижение аристотелевой мысли – понимание идеи государства как возможности сформулировать и практически организовать «поле общего» в социуме. Общество – это, прежде всего, множество, оно объемлет противоречивые интересы, конфликты, включает различные части и составные элементы. Но поскольку «то, из чего составляется единство, заключает в себе различие по качеству»⁴, постольку, настаивает Стагирит, определяющей чертой государства и становится поле общего, за которое оно ответственно.

Такая постановка вопроса позволяет рассматривать государство не только как учреждение и институт политической практики (государство в узком смысле слова), но государство как идею (т.е. государство в широком смысле слова). Отсюда следует, в частности, что государство подобает рассматривать и как задачу и как проект. Тогда оно выступает как *ответственное за то, что составляет общее* для каждого отдельного, но которое вовсе не равно сумме всех отдельных частей. В реальной политической жизни это создает ситуацию, когда властвующие (те же чиновники) ощущают себя носителями государственного сознания. В частном плане они могут позиционировать себя как члены бюрократического аппарата, но одновременно они мыслят себя в качестве выразителей интересов государства и, что самое главное, воспринимают эти интересы как фундаментально общие, а не личные или частногрупповые. Именно таким образом возникает возможность вла-

сти социального служения, или «власти в чужом интересе», которая предполагает служение общей пользе, включая и пользу самого служащего. В то же время другая сторона политического властвования — подвластные — тоже становится носителем идеи государства (как поля общего), хотя и в другом смысле: эта сторона ожидает и требует от властвующих выражения и соблюдения общих интересов. Признание государства только как учреждения не создает подобной политико-идеологической ситуации в обществе.

Другая важная посылка заключена в постулировании тесной связи идеи государства с конкретными историческими условиями и политическим опытом данного народа. Следствием такого подхода становится вывод о возможности автоматического переноса абстрактно сконструированной модели государственности из одной социальной среды в другую безотносительно к конкретно-историческим условиям бытия данного социума. К тому же чужеродная форма правления чаще всего оказывается неосуществимой или неустойчивой в новых условиях. При этом нарушается определенность вектора национального существования, направленного из прошлого в будущее, что чревато бесплодными деструктивными взрывами социума (революции) вместо рационально-постепенного созидательного его реформирования.

В современной российской ситуации столкновение общепризнанного европейского демократического идеала с этактистским наследием делает актуальной проблему осознания государства не только как учреждения и института управления, но и как органического продукта конкретных условий. Важной стороной постановки вопроса о государстве, таким образом, является *историчность*, связь современных воззрений и практик с накопленным опытом и природно-историческими условиями реализации государственности.

Третий момент, важный для осмысления государственности сегодня, — это акцент на этической составляющей государственности. Известный тезис Стагирита о том, что «государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку»⁵ предполагает признание за государством высшей *этической ценности*. Государство есть воплощение высшей из всех идей — идеи добра. Главной целью государства является

поэтому не просто совместное проживание, вытекающее из потребностей и преимуществ совместной жизни, а деятельность, направленная к добру.

Имплицитный раскол двух традиций государственности в античности и в эпоху Средневековья

Важным тезисом, который оказал влияние на размежевание учений античности и имел воздействие на всю позднейшую европейскую мысль, является определение первенствующей роли – человека или государства – в созидании общества. Уже киники, стоики, а вслед за ними эпикурейцы утверждали, что идея справедливости как главная мировоззренческая идея, конституирующая общество, коренится не в государстве, а в личной добродетели, в жизни индивида. Основной нормой по отношению к государству и политике в целом для эпикурейцев была аксиома «живи скрыто, таись», которая подразумевала отстранение от всякой политической жизни, погружение в собственный личный мир. Такое отношение неизбежно приводило к ценностной деградации восприятия государства.

Подобный взгляд на государство не равноценен анархистскому, он сродни «моральному нигилизму». Представители этих учений не отрицали абсолютной нужности государства, они трактовали его как учреждение, необходимое и неизбежное для поддержания жизни общества. Известно изречение киников о том, что к государству надо относиться как к огню – не следует подходить слишком близко, чтобы не обжечься, и не следует слишком удаляться от него, чтобы не замерзнуть. Поздняя европейская либеральная традиция, наследуя подобные идеи, окрестила государство как «неизбежное зло», которое должно найти практическое применение, умеряя другие, частные человеческие недостатки. Определенный синтез античного политического мышления содержится в воззрениях Цицерона, отдававшего приоритет общественной природе человека и считавшего государство высшей моральной ценностью.

Общий этатистский дух, свойственный греческой политической мысли, был перенесен в средневековую философскую традицию, которая, в целом, укрепила и усилила его.

Исключение составляет идеология раннего христианства, диаметрально противоположного античному этатизму. Оно провозглашало радикальный разрыв личности, посвятившей себя исканиям в духе, с земным царством. Для раннего христианства была характерна крайняя аполитичность (тезис о «царстве внутри нас» направлен на внутреннее перерождение человека). Исключая возможность изменения человеческой природы через социальные институты, раннее христианство отвергало и государство как исполнителя такой функции. Признавалась лишь идея космического всемирного единого государства, пресуществующего в божественном уме, и – в качестве аналогии ему – идея объединения мира как большого государства.

Идеология расцвета средневековья, напротив, меняет свое отношение к государству, усматривая в нем божественное установление в земной жизни и воспринимая его как высшую ценность. Главная цель государства – объединительная, призванная наладить общую централизованную жизнь крайне раздробленного европейского феодального общества. Однако уже в томизме идея государства теряла этическую сущность, вырождаясь в чисто инструментальную традицию его восприятия только как института, учреждения.

Утрата позитивно-нравственного восприятия государства в Новое время

Символической фигурой Нового времени становится **Н.Макиавелли**. Хотя Макиавелли и является признанным государственнымником (вся его доктрина об особом политическом искусстве нацелена на создание твердой государственной власти), поле «*ценностно-общего*» у него практически исчезает. Симптоматично, что его рассуждения скорее касаются способов достижения государственной пользы, нежели заботы об общем благе, ибо он считает, что массы, «будучи дурны», более стремятся к своей выгоде, чем к деяниям, способствующим общему благу. Нравственная, этически-позитивная идея добра и блага несовместима с духом его учения. И хотя государство признается высшим началом, призванным руководить человеческими действиями, о его моральности говорить не приходится.

В античной традиции общее благо так или иначе увязывалось с позитивной оценкой человеческой личности или, по крайней мере, со стремлением вывести ее к добру. Для Макиавелли человеческая личность — ценность второго порядка. Более того, в его интерпретации люди вообще не заслуживают к себе доброго отношения, ибо они злы, переменчивы и склонны злоупотреблять своими положительными качествами. Отсюда и отношение к ним как к материалу, которым сильный и выдающийся вождь может воспользоваться, не считаясь ни с какими моральными принципами. Макиавелли фактически погружается в средневековую тему государства как «государства зла», «государства тьмы». На основе утилитаристской этики, оправдывающей извлечение выгоды из порочных начал человеческой природы, флорентийский секретарь хочет выстроить государственный интерес. Итогом такой политической философии является несомненная девальвация античной и средневековой традиций понимания государства как гуманистической ценности. Одновременно ослабевает мотив единения как «общежителности» — одной из положительных функций государства. Позитивное созидание «поля общего» отходит на второй план.

К числу центральных фигур новой европейской политической мысли относится **Т.Гоббс**. На первый взгляд политическая теория английского философа выглядит как откровенная апологетика государства, которое для него есть «смертный Бог»⁶, вбирающий в себя всю полноту власти, делегированную ему народом. Государство Гоббса тем самым образует новое коллективное лицо, становится воплощением общей воли. Общественный договор Гоббса — это, прежде всего, договор о всеобщем подчинении единой общей воле, которая способна прекратить анархию «естественного состояния», положить конец «войне всех против всех» и принести мир в человеческое общество⁷.

На первый взгляд, государство поднято Гоббсом на высочайшую ступень общественной иерархии и общественного сознания, а телеология его установления — достижение общего блага, единения и мира в обществе — всецело позитивна. Фактически же оно представляет собой морально-аксиологическую девальвацию идеи государства по всем параметрам.

Государство Гоббса — не только «смертный Бог», но и страшное чудовище, Левиафан. Вместо возвышенно объединительной функции государства античности, гоббсианская интерпретация — впервые в истории социально-политической мысли — вводит тему государства как продукта физического насилия, в основе которого — первобытное чувство страха. Общественный договор кладет конец столкновению антагонистических сил, которые двигают отдельными, изолированными человеческими единицами — «социальными атомами». Объединение людей в общество происходит *не* вследствие их объединительного стремления, а *из-за страха* за свою жизнь, стремления защитить себя. Государство рождается из страха и при этом создает власть, способную держать людей в страхе.

Индивид Гоббса стоит перед выбором: либо анархия, которая обеспечивает ему суверенитет и полную свободу, либо жесткий порядок, подавляющий всякую частную волю ради установления суверенитета общего политического тела. Таким образом, чтобы излечить зло человеческого эгоизма и игры человеческих страстей, создается еще большее зло — государство — Левиафан, власть которого поглощает всякую человеческую свободу. Учреждение государства предполагает отказ индивида от всех своих прав, которые, по Гоббсу, человек имеет в «естественном состоянии», ради обеспечения общей безопасности. Общая воля формируется за счет молчаливой покорности всех и активной воли одного. Такое слияние индивидуальных волей есть не что иное, как полное исключение индивида из политического бытия, политическое небытие индивида.

Результат, к которому приводит гоббсовская доктрина, парадоксален. Тот мир, ради которого человек жертвует всеми своими свободами, лишает его самой его человеческой сущности. Как блестяще заметил Ж.Бюрдю, автор тысячестраничного труда «Государство», «теория Гоббса вызывает в моем воображении человека, который потратил все свое состояние для того, чтобы купить несгораемый шкаф, в который ему больше нечего положить»⁸. Симптоматично, что Гоббс подчеркивает искусственный характер образованного таким образом государственного «тела», предвосхищает грядущую «инструментализацию» государства в европейской социально-политической мыс-

ли. Оно для него есть искусственное тело, «искусственный человек»; верховная власть — его «искусственная душа; должностные лица и другие представители судебной и исполнительной власти — искусственные суставы..., справедливость и законы суть искусственные разум и воля...»⁹.

Теория Гоббса отражает бесконечность веры в человеческий разум, способный создать «социальную и политическую физику». Этот «картезианский дух», однако, в перспективе приведет к полной утрате государственным «телом» морального авторитета и к восприятию его как инструмента, механизма, аппарата, который, являясь «необходимым злом», отличается только тем, что нуждается в усовершенствовании и отладке — модернизации.

В теории Гоббса люди — это «бесформенная масса», а отдельный человек, как и у Макиавелли, не является воплощением добродетели. Придав государству примирительную функцию, английский философ в то же время изображает человеческое общество безнадежно разобщенным, погруженным в пучину негативных и злых инстинктов. Цель государства — обуздать эти инстинкты, а не объединить людей. Отсюда репрессивно-разъединительный характер гоббсианской общности — «государства тьмы», этого «необходимого зла», которое нужно, по возможности, минимизировать, на что, собственно, и направлена теория продолжателя гоббсианской традиции — английского философа **Дж.Локка**.

В отличие от Гоббса, мысль Локка сконцентрирована, главным образом, на решении проблемы рационального конструирования социальных отношений. По сравнению с Гоббсом у него сужается «поле государственности». Оно у него уже не равномасштабно обществу, как у Гоббса. Государство Локка есть «третья сила», призванная регулировать общественную жизнь. «...В естественном состоянии, — пишет он, — не хватает знающего и беспристрастного судьи, который обладал бы властью разрешать все затруднения в соответствии с установленным законом»¹⁰. Это означает, что государство подчинено обществу и главная его задача — защита, охрана демократии (общества) и прирожденных прав человека. В таком восприятии государства содержится зародыш будущей логи-

ки эволюции государства в аппарат управления, который, будучи сугубо «человеческим конструктом», может быть «минимизирован» или даже отменен.

Что же касается понимания Локком природы человека, то его сравнение человеческой души с «чистой доской» предвосхищает позднейшие интенции коренной переделки индивида, замены его новым человеком, который мог бы достойно вписаться в хорошо функционирующий, отлаженный, эффективный и рациональный механизм государственной машины.

Утилитаристские теории конца XVIII в. продолжили инструментальное «отлаживание» государства как механизма социального функционирования. При этом акцент переносился то на усовершенствование работы правительственных органов, то на изыскание мер воздействия на индивида с целью использования человеческих качеств в работе государственной машины. Государство при этом рассматривалось как инструмент «переделки» человека. Одновременно утилитаризм готовит почву для такого видения, в соответствии с которым назначением государства является защита и обеспечение жизни в гражданском обществе, защита собственности и индивидуальной свободы от вреда, наносимого собственностью и свободе со стороны других. Таким образом, создавались условия для теорий ограничительного рассмотрения государства как учреждения, целью и задачей которого являлось всего лишь предотвращение зла.

В целом, позитивным достижением этой теории была переоценка общей роли государства и государственного вмешательства в дела общества. Полагаясь на развитие стихийных сил общества, которые создают движение и прогресс, либералы предпочитали видеть опору социума в его собственных силах без участия внешних источников, вроде государства. Взгляд на человеческое общество как на самодвижущуюся систему означал, что общество не нуждается больше в государстве как в перводвигателе. В своих крайних выражениях теории либерализма доходили даже до утверждения, будто государство есть учреждение бесполезное, излишнее, а то и просто вредное.

Однако если «договорные теории» все же частично признавали за государством позитивную нравственную ценность и видели в нем средство всеобщего спасения в условиях «борьбы

всех против всех», то трактовка государства как продукта физического насилия в социалистических теориях XIX – начала XX вв. в принципе отказывала государственным установлениям в обладании моральной ценностью. Социалисты и анархисты воспринимают государство как продукт зла и делают вывод о необходимости его отмирания в будущем обществе.

Размежевание этической и инструментальной традиции государственности

Определенную антитезу либеральным, социалистическим и анархистским теориям, отказавшимся от восприятия государства как высшей ценности общества, представляли «органические» теории государственности, которые наследовали этическую аристотелевскую традицию. Центральным в теориях этого направления является перенос центра тяжести на «социальную целостность», за которой закрепляется роль благого начала. У разных авторов основу ценностно-общего составляют разные субстанции.

Б. Спиноза одним из первых в политической философии Нового времени обращается к этой теме. Государство для него – проявление некоего универсального духа, составляющего один из атрибутов единой субстанции. Хотя Спиноза известен как сторонник договорной теории объяснения общества, источником договора он считает не произвольные стремления индивидов, а действие через них естественных сил Природы. Индивидам только кажется, что действуют они спонтанно. В действительности все направляется коллективным духом¹¹.

Особенностью этически ориентированных теорий является то, что все они подчеркивают единство государственного целого, близкое к органическому единству. **Ж.-Ж. Руссо** утверждает, что «поле общего» образуется спецификой договорной теории. Согласно его рассуждениям, получателем прав, отчужденных у всех, не является никто в отдельности, но все вместе, все общество в целом¹². Хотя Руссо и представляет образование государства в терминах искусственного установления, он утверждает особую субстанциальность этой новой сущности («общего я», «общей воли»). Государственное общее рождает новое самодов-

леющее качество, которое концентрирует в себе стремления конкретного народа к гуманистическим духовно-нравственным ценностям. Государство для Руссо — не только и не столько материальное тело, сколько «коллективная душа» народа.

Рассмотрение роли государства как позитивно значимой институции, как безусловной ценности и блага в концепциях Нового времени с наибольшей силой проявляется в трудах **Г.В.Ф.Гегеля**. Следуя древнегреческой традиции, он выделял такую особенность человеческого разума, как осознание принадлежности сообществу. По Гегелю, это область абсолютной этической жизни, определяемая как цель-в-себе, а не как средство достижения целей, диктуемых эгоистическими и прагматическими интересами. Для Гегеля исходные принципы гоббсовской концепции государства, такие как страх, сила и слабость, богатство и т.п., являются недостаточными, односторонними, поверхностными, не объясняющими сущность идеи государства. За сущность государства в таких теориях, по его мнению, принимается «вместо субстанциальной сфера случайного»¹³.

Однако это не означает полного и буквального повторения античной традиции. Гегелевская мысль о государстве обогащена идеями индивидуальных прав и свобод его времени¹⁴. Общество у него существует не как механическое соединение индивидов, а как результат слияния двух противоположных начал — интересов изолированных индивидов и интересов целого. Гегель обогащает античную мысль реалиями своей современности — идейно-религиозной парадигмой Нового времени. «В своей концепции государства Гегель синтезирует платоновско-аристотелевскую мысль о государстве как субстанциальном и целостном нравственном организме (первичность полиса перед индивидом) с опытом христианства, Реформации, французской революции...», — отмечает аналитик гегелевского наследия В.С.Нерсесянц¹⁵.

Гегелевское восприятие государства, таким образом, выделяет в нем духовное — прежде всего его нравственную составляющую, которая, к тому же, есть объективно-политическая сущность. Государство — это воплощение объективного духа, в котором реализуется нравственность, но не нравственность индивидуализма, а общественная этика. «Этическое»

направление политической мысли подчеркивает, что государство есть не только физическое, но также и морально необходимое явление.

Приверженцы этого направления обращают особое внимание на «историчность» государства. «Сова Минервы, — говорит Гегель, — вылетает только вечером»: смысл и сущность предмета исследования становятся очевидными и понятными, когда вещь развернула свое бытие, реализовалась в историческом времени, раскрыла логику своего развития. В контексте изучения государственности такая постановка проблемы означает более пристрастное изучение сущностных черт национального духа и национальной социальной философии, которые отражают специфику конкретного государства. Государство не есть просто учреждение, которое «приходит в мир из ничего», т.е. может быть скопировано и перенесено из одной страны в другую.

«Этическое» направление противостоит «договорным теориям» государства, индивидуалистический рационализм которых фактически выразился в понимании государства только как учреждения, «искусственного агрегата», инструмента. Договорные концепции атомизируют человеческое общество, отрицают в нем всякую изначальную целостность, смотрят на него как на случайную игру спонтанно действующих изолированных индивидов. «Инструментальный» подход к государству, являясь, в конечном счете, кульминацией выражения рационалистического духа в политической сфере, выливается в безоговорочную веру в спасительную силу учреждений. И если европейские политические теории функционирования государства исходили из разделения общества на достаточно крупные социальные группы — классы, взаимодействие которых все же нуждается в каком-то урегулировании со стороны государства, то представители американской социально-политической мысли в силу специфики американского общества явились родоначальниками т.н. плюралистических концепций государственности.

Дробность этнического, социального, профессионального, экономического и политического состава американского общества обусловила чрезвычайное разнообразие интересов социальных групп американского государства и как следствие — потребность в компромиссах и соглашениях. В таком контексте

те государство понимается как механизм смягчения давления групп друг на друга и на центральное правление, достижения баланса их интересов. Главная проблема политической философии государства — проблема порядка — трансформируется в проблему социального и политического контроля. Функция власти рассматривается как функция поддержания равновесия сил ради сохранения стабильности в обществе. В итоге государство «полиархической демократии» (Р.Даль) превращается в одну из многочисленных общественных ассоциаций, отличающуюся от всех прочих прежде всего «степенью обеспечения согласия»¹⁶.

В плюралистических теориях государства инструментальный подход, по-видимому, доходит до своего логического предела: государство в нем фактически нейтрализовано и оказывается полностью «выведенным из игры». Его роль сводится к пассивному созерцанию конфликта сторон. Любое его вмешательство может быть расценено как «подыгрывание» одной из сторон, усиление ее позиций. А это, в свою очередь, может быть воспринято как искажение общенародной социальной цели, которая должна сформироваться в свободной борьбе конкурирующих общественных идей и смыслов. Идея государства, таким образом, самоликвидируется, а общество возвращается в первозданный, но «цивилизованный» хаос, из которого исходили первые договорные теории западноевропейской политической мысли.

В 70–80-х гг. XX в. многие исследователи констатировали такую черту концепций государственности, как «выход из игры». На смену им пришли теории «социального государства» и связанные с ним понятия «правового государства», «государства благосостояния». Идея социального государства была возведена в конституционный принцип ряда стран — Италии, ФРГ, Франции, Японии, Испании, Португалии, Швеции и др.

Социальное государство интерпретируется как некая сверхсемья, как социальное образование с «высоким уровнем социальной защищенности всех граждан, утверждением принципа социальной справедливости»¹⁷. Однако роль государства в постиндустриальном «социальном» варианте развития общества все же не выходит за рамки инструмента разрешения или смягче-

ния конфликтов. Функции государства включают регулятивную (государство устанавливает правила для работы компаний, профсоюзов и других организаций); коммуникационную (оно, например, публикует статистическую информацию), защитную (государство защищает права людей), миротворческую, торговую (государство часто выступает как монопольный продавец или раздает заказы), планирующую, управляющую и др.

Однако в самой концепции «социального государства» зреет зерно противоречия. Гражданское общество перестает рассматриваться как область, существующая самостоятельно и отдельно от государства. Оно контролируется и часто направляется государством. Государство берет на себя ответственность за сохранение общества как целостности, как среды обитания. Несмотря все же на стремление государства выйти за пределы чисто механических функций, оно довольствуется ролью администратора (пусть даже в области досуга граждан или заботы об окружающей среде), но никоим образом не превращается в носителя новой духовности, морального авторитета, не имеет ценностной коннотации, характерной для аристотелево-средневековой традиции и позднее — этически ориентированной государственности.

* * *

Подведем итоги. Главным позитивным итогом развития западной теории государства был вывод, что не государство, а общество является перводвижателем развития. Общество имеет свои собственные, имманентно присущие ему силы. Такой тезис создавал очевидный простор для эволюции теорий общества и государства.

Сформировались две, во многом противоположные традиции интерпретации государства — «инструментальная» и «этическая». Первая склонна воспринимать институт государства в узком смысле — как аппарат управления, политическую машину, механизм поддержания минимального порядка в обществе. Вторая предпочитает рассуждать о государстве в широком смысле слова и видит в нем, помимо прочего, продукт истории народа, нравственную ценность, позволяющую формировать моральные аспекты «поля общего» для конкретных стран.

Отрицательным «достижением» истории европейской политической науки стало сокращение или даже утрата морального авторитета государства как особого социального тела, большего, чем просто учреждение. Ибо любой институт общества имеет «ауру» воздействия, далеко выходящую за пределы организационных механических структур и взаимодействий. В случае же столь широкомасштабного установления, каким является государство, эта «аура» выходит за рамки «монополии легитимного применения насилия», поскольку пребывает в сфере культуры и проявляется в качестве морального авторитета, главная функция которого в современном обществе — создание «поля общего».

В то же время «этическая» ориентация восприятия государственности с ее максимизацией фактора целостности имплицитно содержит в себе тоталитарные тенденции развития. Последние — в такой стране, как Россия, склонной (в силу важности территориального фактора, слабости правовой культуры, и особенностей национального характера) к установлению жесткой властной вертикали — имеют шансы на реализацию. И это неоднократно подтверждала история развития страны.

К середине XX в. наметился конструктивный синтез двух указанных тенденций. С одной стороны, практический подход к государству как к учреждению создал импульс поиска более рациональных форм управления и организации работы политической машины. С другой стороны, возникли теории социального государства, которые в отдельных странах Западного мира перекроили политическую жизнь и подняли нравственную ценность государства.

Формально проблема государственности заключается для нас в различной степени зрелости государственного бытия на Западе и в России. История идеи государства свидетельствует о том, что оно призвано исполнять роль концентрированного носителя идеи нации, воспринимаемой ныне как национальная идентичность. Классическая европейская разновидность современного государства оформилась и получила дальнейшее развитие именно как национальное государство.

Сущностная задача государства — собирание народа через инструмент централизации под эгидой единой воли. Именно этот процесс имел место в Европе на определенном этапе ее

истории и оценивался он тогда исключительно позитивно — как важный этап взросления нации. Завершенность этого процесса на Западе создала возможность реализации, ставшей возможной только на основе полноценной интериоризации европейцами социально-политических ценностей государственного бытия. У современного европейца *государство находится внутри его сознания*. Главная характеристика зрелого гражданина — добровольное и осознанное самоограничение в рамках определенной социально-правовой парадигмы существования. Но подобное есть следствие завершенности надындивидуальной «собирающей» задачи, выполненной в Европе идеей государства. Это необходимая и обязательная стадия развития социального бытия народа. Но именно это составляет неразрешенную проблему России. Проблема эта не тождественна только территориальному строительству, хотя последнее и составляет фундаментальное основание этого процесса. Прежде всего это проблема создания культурно-духовного единства нации.

Таким образом, ныне, несмотря на огромное желание начать новый этап жизни общества, мы вынуждены возвращаться в исходную точку. Это не есть колебание социального маятника от тотального к единичному и обратно. Проблема — не в избавлении от идеи государства, а в ее преодолении через интериоризацию ценностей государства индивидом. Оптимистичным в этом вынужденном возвращении является то, что совпадает с кратчайшим путем к реализации идеи правового государства.

Примечания

- ¹ *Wolf R.P.* About Philosophy. Mass., 1989. P. 422; *Вольф Р.П.* О философии. М., 1996. С. 403.
- ² *Хайек Ф.* Общество свободных. Сдерживание власти и развенчание политики // Открытая политика. М., 1995. № 8. С. 41.
- ³ *Бади Б., Бирнбаум П.* Переосмысление социологии государства // Междунар. журн. соц. наук. М., 1994. № 4. С. 17.
- ⁴ *Аристотель.* Политика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 405. Там же. С. 379.
- ⁵ *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 133.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же.
- ⁸ *Burdeau G.* Traite de science politique. L'Etat. Т. 2. Р., 1970. P. 62.

-
- ⁹ *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 6.
- ¹⁰ *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 335.
- ¹¹ *Спиноза Б.* Политический трактат // *Спиноза Б.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1999. С. 260.
- ¹² *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 161.
- ¹³ *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 282.
- ¹⁴ Там же. С. 288–289.
- ¹⁵ *Нерсесянц В.С.* «Философия права»: история и современность // *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 23.
- ¹⁶ *Даль Р.* О демократии. М., 2000. С. 44.
- ¹⁷ *Мысливченко А.Г.* Перспективы европейской модели социального государства // *Вопр. философии.* М., 2004. С. 3.

С.Г. Ильинская

Философско-методологические подходы к изучению категории «толерантность»

Всего в научной литературе мы можем выделить четыре методологических подхода к толерантности: 1) аксиологический; 2) идеалистический, приверженцы которого (например, Дж. Ролз и другие представители деонтологического либерализма) видят в толерантности некий моральный идеал, к достижению которого обществу необходимо стремиться; 3) онтолого-историцистский, рассматривающий толерантность как определенный способ сосуществования групп в истории; 4) «конфликтный» исследовательский подход, который в отечественной науке подробно разрабатывается Борисом Капустиным, а на Западе его придерживаются Ш. Муфф и Э. Лаклау. Чаще всего данную категорию рассматривают как ценность-в-себе или как один из исторических видов политической практики.

Аксиологический подход трактует толерантность как «ценность-в-себе» (для Г. Маркузе — «цель-в-себе», для П. П. Николсона — «благо-в-себе») или, по крайней мере, как одну из ценностей либеральной демократии. Однако, с точки зрения автора настоящей статьи, терпимость как таковая не является добродетелью и значима постольку, поскольку содействует другим важным целям и благам человека, которых нельзя достичь иначе как при условии примирения с существованием различия. Более того, безграничная толерантность может становиться злом. К. Поппер сформулировал этот вывод как «парадокс терпимости». Суть его в том, что «неограниченная терпимость

должна привести к нетерпимости». При терпимости к нетерпимым, — говорит он, — последние неизбежно будут одерживать верх. «Во имя терпимости следует провозгласить право не быть терпимыми к нетерпимым... Мы должны провозгласить право подавлять их в случае необходимости даже силой»¹.

В то же время мы не склонны умалять достоинств аксиологического подхода к толерантности. Полное отрицание самоценности этой категории чревато утратой эмансипаторского потенциала практик толерантности. В частности, Г.Маркузе в 60-е гг. прошлого века обратил внимание на то, что в современном ему либеральном обществе пропадают субъекты политики. Ранее толерантность служила защитой силам освобождения. Затем политическую борьбу заменили политические технологии. Общество претендует на то, что оно толерантно, но поскольку в нем отсутствуют реальные оппоненты, толерантность превращается в апологетику статус-кво и идеологию подавления, т.к. подлинные политические субъекты находятся вне границ дозволенного, вне терпимости. Практикуемая общая толерантность — кажущаяся. И если во времена Локка вне границ терпимости находились атеисты, магометане и паписты, то во времена Маркузе — безработные, нетрудоспособные и пр. социальные аутсайдеры, представители расовых, этнических, сексуальных и др. меньшинств.

Однако ценностный подход к толерантности, исключаящий из ее сферы равнодушие и безразличие, а также все то, что не предполагает существенных разногласий между субъектами отношений (согласие, дружбу и любовь), таит в себе серьезное противоречие. Толерантный субъект, согласно такому подходу, обязан исполнять моральный долг вопреки своему несогласию с отличием во взглядах, действиях, верованиях. О проявлении толерантности уместно говорить только в случае обладания этим субъектом силой для подавления различия или возможности воспрепятствования спокойному существованию данного отклонения². В то же время любая моральная норма претендует на общеобязательность. Поэтому моральный субъект, имеющий собственную систему ценностей, норовит приписать всему человечеству некоторый «правильный» путь. Парадокс заключается в том, что толерантность утверждает отказ терпи-

мого человека от распространения на всех людей тех норм, которые он сам искренне считает обязательными для всего человечества. Однако такой «моральный субъект» по определению не является моральным субъектом.

Обратимся к одному из весьма дискуссионных на сегодня вопросов — праву женщины на распоряжение «своим чревом». Религиозные люди, основываясь на том, что зародыш в теле матери уже является человеком с присущими ему от природы человеческими правами, полагают прерывание беременности убийством. Их оппоненты, основываясь на некоторой концепции свободы выбора, защищают право женщин на аборт. И те, и другие считают свои моральные концепции единственно верными, а значит, общеобязательными для всего человечества. Концепция толерантности как высшей ценности предполагает, например, что искренне верующий католик будет руководствоваться аргументацией такого рода: «Прерывание беременности является убийством. Но поскольку существует и иная точка зрения, то, уважая право других на свободу, я признаю, что они вольны поступать, как им заблагорассудится». Однако католик с такими убеждениями вряд ли может считаться истинно верующим. Здесь и состоит одна из основных трудностей моральной теории толерантности. Поскольку в самой природе моральной нормы заложена ее общеобязательность, она отменяет все остальные противоречащие ей нормы³.

При этом эффективным политическим инструментом для решения этических парадоксов толерантности до сих пор может являться разделение жизненного пространства человека на частную и публичную сферу. Часто граница между областью морального консенсуса по общезначимым вопросам и частной сферой является весьма изменчивой. И проблема прерывания беременности не случайно становится политической, начиная с 70-х г. прошлого века наряду с другими формами протеста против рациональности техногенной цивилизации. До тех пор, пока аборт был действительно приватным делом женщины, ее грехом, о котором становилось известно лишь на исповеди, проблема абортов не была политической. Благодаря борьбе женщин за право на прерывание беременности положение меняется: процедура становится чисто техническим вопросом, для ее

осуществления организуется «индустриальный конвейер». Аморальность такого порядка вещей для истинно верующих не вызывает сомнений. Поведение сексуальных меньшинств также вступает в конфликт с представлениями других людей о грехе отнюдь не в приватном пространстве, а тогда, когда они заявляют о праве на публичную демонстрацию своих предпочтений⁴.

Для разрешения вышеописанного парадокса в процессе аргументации моральные теоретики толерантности, как правило, вынуждены подменять эту категорию каким-либо иным, близким по смыслу, но все же не абсолютно тождественным понятием. Под толерантностью они понимают, например, уважение к личности человека или к разнообразию культур, внутренняя ценность которых более очевидна, нежели имманентная благость толерантности. Однако благодаря подмене понятия на более широкое из отношений толерантности изымается момент морального несогласия, внутреннего неприятия неких мнений или поступков. Таким образом, строго говоря, речь идет уже вовсе не о толерантности-как-ценности.

В то же время для либерально мыслящего человека является недолжным существование любой неправовой (не либерально-правовой) власти в мире. Либеральная толерантность, например, не распространяется на «тоталитарные» режимы. И в тех случаях, когда речь идет о «народах варварских», обществах, находящихся в «состоянии младенческом», даже апологет свободы Милль оправдывал деспотизм, ведущий эти народы к прогрессу, полагая что «деспотизм не производит обыкновенных своих самых вредных последствий, если только допускает существование индивидуальности»⁵. Для западной рациональности одна только невозможность поставить знак равенства между исторической правдой и либеральной истиной неминуемо влечет необходимость политического действия, подобного «гуманитарному вмешательству» в Ираке.

В основе *идеалистического* подхода лежит берущий свое начало от Канта нормативно-рационалистический взгляд на толерантность, основанный на концепции естественных неотчуждаемых индивидуальных прав. Кант уходит от проблемы моральной общности индивидов благодаря тому, что сформулированные им законы морали, и прежде всего категорический императив,

действуют в универсальном мире. Однако общение людей – то, что, согласно Канту, является «величайшей целью человеческого предназначения», это «отношения особенного к особенному, не редуцированные к абстрактной всеобщности»⁶.

Распространяя универсальные законы и концепцию естественных прав на всех людей, Кант тем самым ставит под вопрос любое многообразие, против воли навязывая «естественные» права тем, для кого они могут стать и тяжким бременем. (Сегодня это относится, например, к сюжету «освобождения» восточных женщин. По утверждению Сейлы Бенхабиб, ношение мусульманками платка в настоящее время нередко становится их сознательным политическим выбором.) Философ ставил задачу сформулировать совершенный, логически точный механизм идеального взаимного сосуществования, выливающийся в категорический императив в моральной сфере и правовое государство в сфере институциональной. При этом Кант упустил из виду клишированность собственного сознания: его трансцендентальный субъект в действительности отвечал культурным установкам своего времени и принадлежал тому социальному кругу, в котором вращался сам философ.

Поскольку в процессе формулировки логически безупречного категорического императива Кант не воссоздавал культурно обусловленные стереотипы поведения, мы продолжим его доказательство. «Я всегда должен поступать только так, – писал Кант, – чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон»⁷. Он не был склонен идеализировать человеческую природу, а отличие «европейских дикарей» от американских видел в том, что первые не съедают тех, с кем ведут войну⁸. В процессе доказательства своего постулата он объяснил, что хотя ради выгоды и можно иной раз поступить бесчестно, например солгать, однако, прибегая ко лжи, мы не всегда можем просчитать все (в особенности отдаленные во времени) последствия своего поступка и таким образом можем невольно навредить себе. Но что будет, если лгать будут все? Станут невозможными любые человеческие взаимоотношения. Для того чтобы нравственные нормы осуществляли свою регулятивную функцию, они должны быть общеобязательными. На этом основании Кант считал свой категорический императив

(«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁹) доказанным. На самом деле универсальный категорический императив действителен только в кругу тех, кто допускает существование универсальных нравственных максим. В таком сообществе, исходя из логики долженствования, действительно возможны лишь две предельные ситуации: 1) когда максиме следуют все без исключения и 2) когда максиме не следует никто.

А теперь представим себе некую группу людей, которая не знает о том, что сформулированный Кантом категорический императив — «это необходимый закон для всех разумных существ»¹⁰, и не подозревает, что Кант причислил к ним ее представителей, распространив таким образом на них действие своего категорического императива. Предположим, что эта группа имеет некие признаки (язык, религия и др.), по которым может идентифицировать «принадлежащих к ней» среди более широкого сообщества. И, руководствуясь своей преимущественной лояльностью, считает возможным относиться к членам «узкой общности» — «как к цели», а к членам «широкой общности» — «только как к средству», т.е. по отношению к ним не признает за собой, например, долга говорить правду¹¹. Из вышеописанной ситуации следуют три логических исхода. Первый: если «широкое сообщество» перестает соблюдать максиму Канта, то его члены безвинно (они не нарушали максимы) несут огромные потери. Второй если «широкое сообщество» сохраняет приверженность категорическому императиву (права человека незыблемы!), то члены «узкого сообщества» максимизируют свои выгоды. Этот логический результат в пределе сводим к первому, т.к. будут появляться все новые и новые группы максимизаторов выгод. И третий вариант: в том случае, если широкое сообщество имеет возможность идентифицировать «максимизаторов выгоды», оно начинает следовать максиме ситуативно, избирательно, т.е. категорический императив перестает быть категорическим, т.к. в него включается ожидаемый результат поступка. При изменении формулировки на «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала

всеобщим законом, **с теми, кто отвечает тебе тем же**», — категорический императив Канта, который дан нам «прежде всяких оснований» и «безотносительно благу», включает утилитарный довод и превращается в общественный договор.

Нам представляется, что вышеприведенные логические выкладки являются достаточными для доказательства того, что обязанности являются *необходимым элементом* любой системы права, в том числе и «естественных», «предположительно неотчуждаемых» прав человека.

Императивный характер требований права и ситуативная политическая практика вступают в противоречия. Действительность сложнее и многограннее, чем рассмотренные нами три варианта, поскольку введенный нами критерий отнюдь не является универсальным (несоблюдение максимы одним из представителей группы не означает отказ от нее всех), самопричисление к группе — является добровольным и ситуативным (а иногда и протестным!). Идентификация на основании внешних признаков может не иметь ничего общего с внутренней самоидентификацией. И самое главное: находясь внутри ситуации, мы влияем на нее. Политическая правда в отличие от логической истины включает в себя соблюдение «общечеловеческих» моральных законов при контактах с «большим сообществом» наряду с замкнутым проживанием в общине. Она включает в себя постепенное принятие «общечеловеческих ценностей» или полный отказ от них индивидами безотносительно их принадлежности к группе. Она сталкивает нас с расистскими выпадами против индивидов, строго исполняющих категорический императив, на основании иного цвета кожи или ношения кепки, и снисходительное отношение к нарушениям максимы со стороны представителей «широкого сообщества».

Поэтому нейтральность государства и доктрина радикального правового равенства, которой либералы-деонтологи подменили традиционную концепцию толерантности, были возможны только в условиях устойчивого морального соглашения между членами американского общества относительно перечня вопросов, стоящих на повестке политической дискуссии. Разрушение этого морального консенсуса произошло под воздействием новых волн иммиграции. Для тех, кто сегодня по-

полняет ряды граждан США, ничего не значат американские нравственные святыни. Конституция, День благодарения, «американский образ жизни» — для большинства иммигрантов только слова. У них отсутствует «чувство общности американцев и их истории, определяемое привязанностью к определенным идеалам, ясно выраженное в знаменитой Декларации независимости, в речи Линкольна в Геттисберге и других документах, получивших свое значение благодаря их связи с теми или иными переломными моментами общей истории»¹². А исполненная в традиции кантианского «технологизма» политическая теория не позволяет создать «широкую» концепцию толерантности, поскольку субъект, к которому она адресована и которого признает в качестве полноценного политического субъекта, имеет очень жесткие культурные параметры.

Онтолого-историцистский подход использует Майкл Уолцер в своем исследовании, посвященном пяти режимам толерантности. Иногда к нему прибегают коммунитаристы и мультикультуралисты, а также все те авторы, которые апеллируют к нелиберальным основаниям толерантности. Ценность его уменьшается тем, что по большому счету его приверженцы низводят теорию толерантности до описания исторических примеров толерантных режимов.

Майкл Уолцер, понимая, что толерантность легче всего практиковать в условиях «четко обозначенных и общепризнанных отношений господства и подчинения», все же призывает стремиться к «взаимному уважению»¹³. Видя недостатки как «первого современного проекта» — борьбы за включение, так и второго — борьбы за обособление, Уолцер сохраняет иронию и относительно проекта постмодерна — когда «мы» и «они» не имеют постоянного обозначаемого. Постмодернистский проект с его точки зрения не просто вытесняет современность: одно накладывается на другое. «Этот дуализм современности и постмодернизма требует двойных путей опосредования различий: во-первых, неповторимо индивидуального и коллективного, во-вторых, плюралистически рассредоточенного и коллективного пути». А поскольку Майкл Уолцер приходит к выводу, что такое положение дел уже сегодня опровергает его же утверждение о том, что любое отношение из спектра «отстраненность —

безразличие — стоицизм — любопытство — восторженность» может эффективно обеспечивать толерантность (ибо первые три возможны только при относительной самостоятельности группы), поэтому он подчеркивает необходимость толерантности, «замешанной на некоторой комбинации любопытства и восторженности». С точки зрения Уолцера, вполне оправданы меры позитивной дискриминации: «пока не разорвана связь между классовой и групповой принадлежностью, ни о каком уважении или терпимости речи тут идти не может»¹⁴, хотя он признает, что подобные меры, как правило, лишь усиливают нетерпимость, особенно на первоначальном этапе.

Свою концепцию толерантности предложили и так называемые мультикультуралисты (Майкл Сэндел, Чарльз Тейлор), считавшие, что нейтральность в политике невозможна: как бы мы ни старались, мы никогда не можем полностью устранить влияние нашей обусловленности. Иррациональные приверженности значат для человека гораздо больше рационально исповедуемых ценностей, поскольку влияют на него не благодаря заключенным соглашениям, а в силу того, кем он является по своему происхождению. Хотя склад личности в некоторых отношениях открыт и подвержен изменению, тем не менее он не является совершенно бесформенным¹⁵. К этим выводам политическая мысль приходит под влиянием борьбы иммигрантов за право сохранения культурной идентичности. В рамках политической программы «мультикультурализма» общество предстает не совокупностью индивидов, как в классической либеральной концепции, а множеством отдельных сегментов, определяемых в терминах культуры и принадлежащих, в зависимости от характера проведения границ, к меньшинствам или к большинству.

В работе «Мультикультурное гражданство» Уилл Кимлика, существенно дополнивший теорию Ролза предположением о необходимости устранения в обществе не всех неравенств, а лишь тех, которые причиняют ущерб¹⁶, утверждает, что государство не может быть безразличным к этничности, и считает, что требования о культурном спонсировании меньшинств — справедливы. Эти взгляды в основе своей опираются на концепцию социального либерализма Джона Стюарта Милля, счи-

тавшего, что признание за человеком равного права на счастье «заключает в себе и признание того, что каждый имеет *равное право на средства к достижению счастья*»¹⁷. А поскольку интересы меньшинства находятся «в пренебрежении», политика негативной терпимости по отношению к нему будет недостаточной, мнение меньшинства имеет право на то, чтобы «быть поощряемым и поддерживаемым»¹⁸.

Искренность убеждений Милля очевидна. Будучи последовательным сторонником женского равноправия, он терпимо относился, например, к тому образу жизни, который практиковали в его время мормоны. Однако, оправдывая факт существования многоженства среди «цивилизованных» людей свободным выбором женщины (которая предпочла «быть одной из многих жен одного мужа, чем вовсе не быть женою»)¹⁹, Милль прокладывает путь для той безграничной свободы в приватной жизни, которая является благодатной почвой для появления разного рода семейных извращенцев, процессы над которыми так часты в последнее время в Европе и США. Кроме того, остается вопрос: а свободно ли выберет подобную форму брака девочка, воспитанная в семье мормонов?

Рассматривая процедурные аспекты совещательной демократии, Сейла Бенхабиб критикует радикальный («мозаичный») мультикультурализм, защищающий справедливость не во имя самой справедливости и свободы, а ради сохранения культур.

Детальный разбор некоторых непримиримых столкновений культурных особенностей отдельных групп с нормами либерального демократического общества позволяет С. Бенхабиб сформулировать три нормативных условия, соблюдение которых, с точки зрения исследовательницы, позволяет совместить «плюралистические структуры» с «универсалистской моделью совещательной демократии». Это эгалитарная взаимность, добровольное самопричисление к группе, а также свобода вступления и выхода из ассоциации²⁰. Причина «рискованного смещения онтологии и пропаганды»²¹ Чарльзом Тейлором видится Сейле Бенхабиб в неясности термина «признание». На практике это смещение ведет к подчинению моральной автономии личности движениям, выступающим за коллективную идентичность. Конфликт целей является ключевым элементом

в рассуждениях исследовательницы. Так, она обращает внимание на то, что преследование коллективных целей национализмом осуществляется по большей части в ущерб сексуальным, культурным или этническим меньшинствам. А наследование статуса «индейскости» (вместе с солидными социальными привилегиями) в Канаде по линии отца происходит в ущерб женскому равноправию.

В полемике с теорией «мультикультурных прав» Уилла Кимлики Сейла Бенхабиб делает вывод о необходимости перехода от холистской *политики обеспечения самобытности* к атомистской *политике равного достоинства* личности. Фокусировка Кимлики на «общественных» культурах, по мнению Бенхабиб, ошибочна, поскольку таких культур, каковые существуют в представлениях Кимлики, нет в реальной действительности. Исследовательница утверждает, что он попал в ловушку культурологического эссенциализма, увлекшись применением *объективистских* критериев и уделив мало внимания *динамике формирования идентичности*. Именно поэтому Кимлика безосновательно приравнял институционализованные формы коллективной публичной идентичности к понятию «культура». Другим ценным выводом Бенхабиб является аналитическое различие между политикой признания и политикой идентичности: подтверждение справедливости некоторых требований о признании не означает согласия с тем, что единственная возможность практиковать справедливость состоит в утверждении права группы на определение содержания и границ своей идентичности²², в особенности если культурное содержание жестоко дискриминирует детей и женщин общины. С.Бенхабиб собрала богатый эмпирический материал под рубрикой «Мультикультурная защита и уголовное право»²³. В странах с прецедентным уголовным правом на волне мультикультурализма большое распространение получил аргумент защиты «меня заставила сделать это моя культура», благодаря которому происходит оправдание или смягчение приговоров для обвиняемых в самых жестоких преступлениях против личности. В процессе «культурной защиты» убийство может трактоваться как «смывание позора, который навлекла на подсудимого неверная жена», изнасилование — как традиционный способ выбора невесты. Надо ли говорить о

том, что суды, пытаясь проявить справедливость (поставив действия обвиняемых в контекст соответствующей культуры), по-вторствуют преступникам, спекулирующим своей культурной идентичностью, умаляя при этом права жертвы.

В рамках идеала толерантности предполагается, что прочная свобода опирается не на простое конституционное согласие, а на общность моральных взглядов по широкому кругу вопросов. Идея рассмотрения общества как конгломерата культурных единиц привела к тому, что даже вполне обоснованные требования к меньшинствам, имеющие целью их интеграцию в общую культуру, стали подвергаться осуждению как выражение расовых или этнических предубеждений. Однако когда меньшинство не желает принимать основополагающие нормы гражданского общежития, особенно по вопросам неправового применения силы, политика властей может (и должна) становиться репрессивной.

При *конфликтном* подходе толерантность — это не отмена «борьбы», не противоположность ей, а не что иное, как борьба, разумеется в известных границах, которые нельзя определить априорно, поскольку их задает практика борьбы. Нередко в истории конфликт между далекими культурами, в ходе которого стороны постепенно начинали узнавать друг друга, вел к формированию основ терпимости, способной обеспечить их мирное сосуществование. Предлагая свое объяснение такому развитию событий, хочу обратиться к концепции насилия, выдвинутой А. Дахиным в полемике с Б. Капустиным (на страницах Виртуальной мастерской журнала «Полис»). Доказывая, что человек — это «часть того или иного мира ‘мы’, который является для него ‘своим’», Дахин трактует насилие как нечто, бытующее вдоль границ «мы»-миров²⁴. Вспомним безжалостное истребление индейцев на заре колонизации американского континента. Сознание европейцев сформировалось в ином общественном строе и они, обосновавшись в Новом Свете, закрепляли за собой земли с помощью захвата. Этот процесс протекал совершенно естественно. Индейская территория в их понимании являлась «ничьей», поскольку она никак не была огорожена и владение ею не закреплялось в традиционных европейских документах. Строя на этой территории свои жили-

ща и изгоняя с нее диких животных, поселенцы вынуждали индейцев перемещаться на другие земли, нередко занятые враждебными им племенами. Благ теперь уже не хватало на всех, и за них началась борьба, от которой страдали обе стороны. Подобное поведение европейцев по отношению к индейцам стало возможным, поскольку философская мысль того времени²⁵ понимала под соглашением не обещание и необходимость его исполнения, а чувство общего интереса, побуждающее к реализации системы действий, направленных на общественную пользу. А общий интерес у колонистов и аборигенов изначально отсутствовал. Долгое время актуальным для поселенцев и местных жителей было выжить за счет *Чужих*. (В тот период каждая из сторон находилась за пределами «мы»—мира.) И лишь затем появилась потребность в мирном сосуществовании. Вот тогда-то колонисты и попытались соблюдать принципы справедливости, закрепляя за индейцами в качестве владений ареалы их расселения и проявляя азы терпимости.

Конфликтный философско-методологический подход к категории «толерантность» позволяет (особенно в педагогике) уйти от сопутствующих теме терпимости рассуждений о необходимости восстановления «исторической справедливости» (любая борьба за признание в конечном итоге ведется ради перераспределения социальных благ), поскольку позволяет осознать, что любым отношениям толерантности предшествует период политической борьбы групп. Он более перспективен, нежели практика преподавания «благостной» толерантности, которая, с одной стороны, породила в Европе так называемый феномен самоцензуры, когда руководители запрещают своим сотрудникам украшать офисы к Рождеству, опасаясь оскорбить чувства мусульман, а с другой, — нисколько не помешала росту фашистских настроений среди европейской молодежи.

Сам по себе конфликт между традициями является, с точки зрения Капустина, достаточным основанием для осознания наличия некой общности между ними. И хотя консенсус в данной ситуации отсутствует, но зато есть то взаимопроникновение культурных традиций, в результате которого ценности одной из них представляют собой вызов некоторым ценностям другой, и этот вызов понимается и принимается в качестве такового. При от-

сутствии вызова подобного рода различия традиций оставляют людей равнодушными друг к другу. Действительно, само участие мусульманки в демонстрации и выдвижение требования о ношении платка в качестве политического требования говорят о том, что произошла предельная модернизация ее взглядов, осуществилось глубокое проникновение ценностной матрицы либерального общества в ее сознание. Мусульмане, бунтующие в связи с опубликованием карикатуры на пророка Мохамеда — отнюдь не те мусульмане, для которых святотатственен любой факт простого изображения пророка на бумаге.

Совещательная демократия Ю.Хабермаса (и С.Бенхабиб), согласно критике Ш.Муфф, сводит политику к этике и оказывается неспособной признать наличие и неискоренимость антагонизма, связанного с плюрализмом ценностей. Чтобы исправить этот серьезный недостаток, Муфф разрабатывает подход, в центре которого стоит вопрос о власти и антагонизме. Новизна его заключается не в преодолении противопоставления «мы»—«они» (поскольку такое преодоление с точки зрения автора невозможно), а в такой форме его установления, которая будет совместима с плюралистической демократией.

В модели «агонистического плюрализма», предлагаемого Муфф, цель демократической политики состоит в таком конструировании «их», когда «они» перестают считаться врагами, которых необходимо уничтожить, и становятся «соперниками», теми, с чьими идеями «мы» ведем борьбу, но в чьем праве отстаивать свои идеи «мы» не сомневаемся. При таком подходе «действительное значение либерально-демократической терпимости»²⁶ заключается не в попустительстве идеям, против которых выступает «мы», не в безразличии к точкам зрения, с которыми «мы» не согласны, а в отношении к тем, кто отстаивает конкурирующие идеи, как к законным соперникам²⁷.

Примечания

- ¹ Цит. по: Толерантность против ксенофобий /Под ред. В.И.Мукомеля и Э.А.Паина. М., 2005. С. 9.
- ² *Nicholson P.P.* Toleration as a moral ideal // *Aspects of Toleration* /Ed. by J.Hordon & S.Mendus. L.—N. Y., 1985. P. 160.

- ³ *Хомяков М.Б.* Толерантность и ее границы: размышления по поводу современной англо-американской теории // *Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности* /Отв. ред. Н.А.Купина и М.Б.Хомяков. М., 2005. С. 27.
- ⁴ Русская православная церковь в союзе с протестантами и католиками с 2006 г. ведет наступление на Всемирную декларацию прав человека (вернее, на последствия ее расширительной трактовки, выражающиеся в пропаганде гомосексуализма и пр. либерально-демократических завоеваний, ведущих с точки зрения РПЦ к «разложению общества»).
- ⁵ *Милль Дж. Ст.* О свободе // *Утилитарианизм. О свободе.* СПб., 1900. С. 316.
- ⁶ *Кануэтин Б.Г.* Россия и Запад на пути к миру миров. М., 1993. С. 26.
- ⁷ *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 172.
- ⁸ *Кант И.* К вечному миру // *Трактаты о вечном мире.* СПб., 2003. С. 213.
- ⁹ *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. С. 195.
- ¹⁰ Там же. С. 202.
- ¹¹ Типичный пример подобного поведения – самозахваты земель татарами в Крыму. Пятьдесят четыре тысячи семей уже захватили 60 000 участков и продолжают самозахваты, ссылаясь на необеспеченность земель.
- ¹² *Тейлор Ч.* Пересечение целей: спор между либералами и коммунистами // *Современный либерализм* /Пер. с англ. Л.Б.Макеевой. М., 1998. С. 238.
- ¹³ *Уолцер М.* О терпимости. М., 2000. С. 67.
- ¹⁴ Там же. С. 74, 106–108.
- ¹⁵ *Сэндел М.Дж.* Либерализм и пределы справедливости // *Современный либерализм.* М., 1998. С. 203, 213.
- ¹⁶ *Кимлика У.* Либеральное равенство // *Современный либерализм.* М., 1998.
- ¹⁷ *Милль Дж. Ст.* Утилитарианизм. С. 188–189.
- ¹⁸ Там же. С. 284.
- ¹⁹ Там же. С. 377.
- ²⁰ *Бенхабиб С.* Притязания культуры. М., 2003. С. 23.
- ²¹ Там же. С. 59.
- ²² Там же. С. 83.
- ²³ Там же. С. 103–107.
- ²⁴ *Дахин А.* Об онтологии «насилия» (<http://www.politstudies.ru/forum/viewtopic.php?t=16>)
- ²⁵ В частности, Д.Юм.
- ²⁶ *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // *Логос.* 2004. № 2(42). С. 194.
- ²⁷ Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».

М.И. Суханова

Философские основы социального либерализма

Западная философская либеральная мысль второй половины XIX – начала XX в., идя рука об руку с практической политикой, принимала на себя вызовы развивающегося капитализма, искала пути выхода из политических тупиков. В рассматриваемый период появился целый ряд работ по теории нового либерализма, написанных теоретиками, практическими политиками и партийными функционерами. Социальный либерализм развивался и как теоретическое построение, и как осуществляемая на практике технология.

Социальный либерализм определил стратегии освобождения, нашел способы решения на практике главной проблемы современности: как совместить две необходимости – свободы личности и общественного единства, каким образом организовать стабильное и справедливое общество, «чьи свободные и равные граждане глубоко разделены между собой конфликтными и даже несоизмеримыми религиозными, философскими и моральными доктринами»¹. Новые либералы смогли мобилизовать людей на политическое действие для решения отмеченной выше задачи поставить эксперимент, «доверенный рукам народа»². В XX в. социальный либерализм как политика Welfare State стал реальностью стран Запада и, кроме того, показал себя в ряде случаев (США – 1929 г., Германия – 1946) как эффективная посткризисная технология переустройства общества³.

Понятийное ядро теории социального либерализма

Социальный либерализм⁴, как новая разновидность либеральной теории, развивался в работах Д.С.Милля, Т.Х.Грина, Л.Т.Гобхауза, Т.А.Гобсона, Дж.Дьюи, русских либеральных философов. Сформулируем его понятийное ядро. Социальный либерализм поддерживает традиционные либеральные ценности, но понятия наполняются новым содержанием, выстраивается иерархия ценностей. У Дж.Локка естественные права рядоположены, ценности собственности и свободы равнозначны. Классический либерализм не вскрывает конфликта между ценностями, который обостряется в процессе развития капитализма. Преемники классических либералов, экономические либералы, рассматривают право собственности как обеспечение свободы. При таком подходе люди наемного труда оказываются вне поля свободы. Их свобода должна быть обеспечена чем-то другим. Свобода и собственность оказываются в конфликте друг с другом. Проблема свободы не может формулироваться одинаково разными социальными группами, «реальная свобода для рабочего класса предполагает его экономическое, социальное и моральное возвышение»⁵, несмотря на то, что он не обладает собственными капиталами.

Социал-либералы вскрывают конфликт между свободой и собственностью, который разрешается ими в пользу свободы. Провозглашается приоритет свободы личности, которая предполагает единство негативной и позитивной свобод. Социальный либерализм представляет более полное понимание и осуществление индивидуальной свободы, обеспеченной равными возможностями для саморазвития.

Собственность перестает быть в нравственном отношении эквивалентом свободы и допускается в той мере, в какой она может обеспечить свободу. Собственность фукционализируется, границы ее действия пересматриваются. Социальный либерализм выстраивает субординацию прав, при которой право собственности является не самоценным, но инструментальным. Государство может вторгаться в область частной собственности во имя обеспечения свободы. Капитализм, с точки зрения нового либерализма, может быть целесообразным средством достижения свободы, но может и не рассматриваться таковым.

Происходит контекстуализация либерализма, «понимание его как необходимо многообразных стратегий освободительного действия в разных исторических ситуациях»⁶.

Поиск способа организации рационального и справедливого общества был нравственной задачей. В ходе него базовой концепцией политического мышления становится представление о социальной сущности человека⁷. Проявление индивидуальности соединяется с понятием социального, с настойчивым требованием согласовываться с верховенством социального благополучия. По-прежнему придавая фундаментальное значение оптимальному выражению и развитию индивидуальности, новые либералы исходят из истины, что человек может реализовать себя только в сообществе. Представление о свободе как о чем-то изначально принадлежащем индивиду было опровергнуто, в сознание людей была привнесена мысль, что свободы необходимо достичь. Новые либералы показали, что возможность достижения свободы обусловлена институциональным окружением, в котором живет индивид⁸. Дж. Дьюи, давая системное представление о социал-либерализме в контексте XIX в., прямо говорит, что действительность свободы зависит от социальных условий⁹. Общество должно прикладывать свои силы к созданию условий, обеспечивающих всем гражданам возможность обладания реальной, а не просто правовой свободой. Новый либерализм определил конкретную программу мер на достижение этой цели.

Под свободой как благом понимается «не такая свобода, которая получена за счет других, но такая, которой могут обладать все вместе»¹⁰. Понятие свободы расширяется за счет ее позитивного аспекта и дополняется идеей равенства. «Общее благо включает каждого индивида. Оно основано на личности и постулирует общее пространство для развития каждого члена общества. Вот основание не только равных прав перед законом, но также того, что называется равенством возможностей»¹¹. Идея необходимого минимума доступных каждому благ ассоциируется здесь с представлением о человеческом достоинстве.

Пересматривается понимание прав и обязанностей. Сотрудничество как этическая интерпретация взаимной ответственности становится центральной тематикой нового либерализма, а основным этическим принципом — соразмерность ответственности возможностям. Новым либерализмом был

сделан важный шаг по пути преодоления противоречий между индивидуальным и общественным, для достижения общего блага индивидуальная свобода должна сочетаться с социальным благополучием. Как говорит М.Фриден, суть нового либерализма составляет мысль, что «разумна только та свобода, которая способствует общему благополучию, а действительное благополучие имеет обязательным компонентом индивидуальную свободу»¹².

Взаимодействие этических и научных тенденций конституирует новый либеральный подход к роли государства (социальным реформам). Принцип «laissez faire» не может обеспечить не только реализации свободы личности, но и условий свободной конкуренции. Чтобы расширить индивидуальную свободу и обеспечить равенство, необходимо расширить сферу социального контроля. Ни одно из прав собственности не должно приниматься за аксиому, необходимо выяснить их реальное воздействие на жизнь общества. Дж. Дьюи подчеркивает: «Поскольку экономические отношения стали решающей силой в формировании характера человеческих отношений, провозглашенная необходимость свободы личности потребует социального контроля в интересах огромных масс людей»¹³. Экономические свобода и равенство также требуют контроля общества над экономическими силами.

Негативная функция государства по устранению препятствий, стоящих на пути реализации индивидуальности, дополняется позитивной — по обеспечению возможностей раскрытия качеств личности. Новые либералы считают, что отсутствие экономических возможностей, образования, здравоохранения, состояние нищеты и невежества, в котором пребывают многие люди, делает для них недоступными свободу и раскрытие их индивидуальности. Это положение может быть улучшено лишь посредством коллективного действия, скоординированного государством. «Возникла новая вера в социальные действия с помощью государства — не как необходимый вред, а как справедливый и верный путь достижения социальных целей»¹⁴.

На протяжении XIX—XX вв. чуждый демократии либерализм, становясь социально-ориентированным под давлением средних и низших слоев общества, интегрирует концепцию демократии.

Либерализм и демократия как явления политической жизни не состоят в органическом единстве. Единство либерализма и демократии достигалось в процессе борьбы классов. Социал-либерализм становится на путь синтеза либерализма и демократии. «Демократия, обновляя и обогащая либеральную традицию, преодолевала раскол общества..., утверждала политическую свободу для всех его членов»¹⁵. Новый либерализм, демократичный в своей основе, предполагает усилия общества в целом по обеспечению справедливости и лучшей организации взаимопомощи, побуждает к действию массы людей и отвечает их истинным желаниям.

В современной политической философии и практической политике существует целый ряд версий социального либерализма. В данной работе предполагается сосредоточиться на англосаксонской разновидности социального либерализма, вытекающей из социальной философии Дж.С.Милля.

Джон Стюарт Милль и зарождение социального либерализма

Дж.С.Милль по праву считается отцом-основоположником социального либерализма. Он был первым из убежденных либералов, осознавшим стоящие перед либерализмом новые проблемы.

В фундаментальном труде «Основания политической экономии» философ говорит о наступлении новой эпохи, характеризующейся иным характером взаимоотношений между классами трудящихся и собственников. «Трудящиеся классы взяли дело защиты своих интересов в собственные руки и неизменно проявляют свою убежденность в том, что их интересы не только не совпадают с интересами их работодателей, но и противоречат им... Бедняки уже выросли из детских штанишек, и ими нельзя руководить, как малолетними, и относиться к ним, как к детям»¹⁶.

Современные государства должны осознать, что благополучие народа теперь может достигаться посредством справедливости и самоуправления, самостоятельности и благоразумия отдельных граждан. Трудящиеся классы становятся самостоятельными в защите своих прав. Государство должно не патронировать их, а, обеспечив включенность в равноправную систему

«сдержек и противовесов» с другими классами, дать им «выйти на политическую арену». «На современной стадии человеческого прогресса, когда идеи равенства все шире распространяются среди бедных классов... нельзя ожидать, что деление человечества на два **неравноправных** класса — нанимателей и наемных работников — может сохраняться постоянно. Такое соотношение почти в равной степени невыгодно как для того, кто выплачивает заработную плату, так и для того, кто ее получает»¹⁷.

Милль убеждает, что необходимо признать факт появления нового политического субъекта, имеющего серьезные политические последствия: деятельность правительства в рамках существующих политических институтов представительного правления должна теперь подчиняться воле большинства, которое формируется в большой мере за счет трудящихся классов. В связи с этим будущие перспективы благополучного существования общества определяются повышением образования и углублением сознания трудящихся классов.

Признавая величайшую опасность демократии, заключающуюся в тирании большинства, Милль считает, что еще рискованней и безнадежней было бы ограждать массы от их гражданских прав и обязанностей. Философ на протяжении многих лет искал средства обеспечения свободы слова и справедливого представительства меньшинства, стремился к тому, чтобы парламент являлся рупором не только части народа, пусть даже подавляющего большинства, а народа в целом.

Появление нового мощного политического актора приводит к тому, что фундаментальные доктрины, признаваемые бесспорными прежними поколениями, подвергаются сомнению. Оспаривается легитимность существующих законов, обеспечивающих неприкосновенность собственности. До настоящего времени институт собственности в форме, сложившейся в прошлом, не подвергался серьезному сомнению, потому что конфликты прошлого всегда были конфликтами между классами, имеющими по существующей конституции долю собственности. Новый же политический субъект не имеет никаких специфических собственных мотивов для поддержки неприкосновенности собственности и менее всего — неравномерности ее распределения. «Законы о собственности должны теперь зависеть

от соображений общественного характера, от оценки, насколько они способствуют общему благосостоянию, а не от простых личных мотивов тех, кто контролирует правительство¹⁸.

Философ призывает рефлектирующих мыслителей своего времени понять, что такая политическая позиция имеет право на существование, что каждый отдельный ее момент должен быть всесторонне исследован и обсужден. Такой подход предохранит общество от тяжелых революционных потрясений, от физического насилия. «Будущее человечества подвергнется серьезной опасности, если решение серьезных вопросов будет зависеть от борьбы между невежественными сторонниками и противниками изменений»¹⁹.

Институт собственности в том виде, в котором он существовал в Англии второй половины XIX в., консервирует жесткое социальное неравенство. Проведенная в 1867 г. парламентская реформа, наделившая часть трудящихся политическими правами, не решила проблем застойной бедности. Милль, вслед за Гегелем, признает то, что бедность диалектически присуща буржуазному обществу. Богатство или бедность не являются зачастую признаками интеллекта или глупости, добродетели или порока, усердия или лености, но практически всегда случая и стартовых возможностей, выпадающих на долю немногих²⁰. Признавая принцип частной собственности фундаментальным принципом буржуазного общества, философ, однако, подчеркивает, что данный институт не может существовать не изменяясь: права, сопутствующие праву собственности и в данный момент времени принадлежащие ей неотъемлемо, не должны оставаться таковыми вечно. Милль иллюстрирует свое утверждение множеством примеров того, насколько разнообразно проявлялось право собственности в разных государствах в разное время.

Распределение богатства, в отличие от объективных законов производства, зависит, согласно Миллю, от законов и обычаев общества. Правила распределения определяются мнениями и желаниями правящего класса и сильно различаются в разные века и в разных странах. Институт частной собственности, существующий в современной Миллю Британии, осуществляет распределение в обратной пропорции к труду. Так происходит, потому что общественное устройство стран современной

Европы берет начало из распределения собственности, ставшего результатом не справедливого раздела или накопления посредством труда или усердия, а завоевания и насилия. Законы собственности, по мнению Милля, все еще не приведены в соответствие с принципами, которые ее утверждают. Он считает, что в собственность были обращены такие вещи, на которые должны существовать лишь ограниченные права владения.

Апология частной собственности основана на утверждении, что она предоставляет людям гарантию на обладание плодами их собственного труда и бережливости. Но реальное распределение богатств приводит к тому, что одним людям гарантируется обладание плодами труда и бережливости других людей, без каких-либо усилий и заслуг со стороны первых. Такое положение отражает не сущность института собственности, но его побочное следствие, не способствующее целям, узаконивающим частную собственность, а вступающее с ними в противоречие²¹. Революционность теории Милля заключалась в утверждении, что **институт собственности является не целью существования общества, но средством**²², призванным обеспечивать стабильный социальный порядок, поэтому право собственности может ограничиваться во имя интересов общества. Происходит десакрализация института собственности.

Будучи утилитаристом и рассуждая с позиции пользы, Милль в то же время повторяет логику Гегеля: «Свободное развитие индивидуальности есть одно из первенствующих существенных благ, что оно есть не только элемент, сопутствующий тому, что обозначается выражениями: цивилизация, образование, воспитание, просвещение, но и само по себе есть необходимая принадлежность и условие всего этого»²³. **Из двух фундаментальных ценностей либерализма — частной собственности и свободы — приоритетной становится свобода, что утверждает приоритет ценности каждой человеческой личности. Осознание данного факта становится развилкой, исходной точкой расхождения и оформления двух ветвей современного либерализма: экономического и социального.** Либерализм социальный отдает приоритет не частной собственности, а свободе, допуская при этом возможность ее конфликта с другими ценностями, который должен разрешаться исключительно в пользу свободы.

Дж. С. Милль, решительно возражая против «государственного», «революционного» социализма, в некоторых предложениях социалистов видел рациональное зерно. Он считал, что и частная и коллективная формы собственности имеют право на существование и должны доказывать свои преимущества на практике. Милль делает первый шаг в сторону контекстуализации либерализма, признавая возможность реализации разных стратегий освободительного действия в разных исторических условиях.

В классическом либеральном эссе «О свободе» Милль выступает как последовательный защитник индивидуальной свободы. Аргумент, что расширение сферы деятельности государства будет ограничивать общественную активность граждан, остается для него серьезным доводом в пользу невмешательства государства в частную жизнь. С другой стороны, Милль обосновывает необходимость обеспечения с помощью мер государственного регулирования условий для индивидуального развития, что требует расширения границ государственного вмешательства.

Правительство должно взять на себя ряд дополнительных функций по осуществлению общего блага, активно участвуя в развитии социальных институтов: образования, науки, благотворительности. Забота правительства должна обращаться на охрану прав недееспособных граждан, помощь бедным. Особое внимание Милль уделяет деятельности правительства, направленной на стимулирование гражданской активности.

Необходима отмена законов, сдерживающих создание общественных объединений разного рода. Как и Токвиль, Милль утверждает, что деятельность властей по расширению свободных местных и муниципальных учреждений, свободных ассоциаций больших промышленных и филантропических предприятий воспитывает гражданина, составляет «практическую сторону политического воспитания свободного народа, выводит индивидуума из узкого круга личных и семейных стремлений и вводит его в сферу общих интересов, приучает его к введению общих дел, делает способным действовать не по эгоистическим только побуждениям, направляет его деятельность к таким целям, которые соединяют, а не разъединяют людей»²⁴.

Отвечая противникам профсоюзного движения, Милль разъясняет, что ассоциации рабочих не представляют собой помеху свободному рынку труда, а напротив, являются его необходимым элементом, «тем незаменимым средством, которое позволяет продавцам труда проявлять надлежащую заботу о своих собственных интересах в условиях конкуренции»²⁵.

Творчество Милля сыграло очень важную роль в трансформации либерализма. Он пересмотрел классическую либеральную узко индивидуалистическую трактовку человеческой личности, разработал новую концепцию, в основе которой лежало не только «требование автономии как условия развития личности, но и признание определяющего значения социальных связей для ее формирования и самореализации»²⁶. Миллем было пересмотрено место собственности в системе либеральных ценностей, обоснована инструментальная ее роль. Философ призывал к осознанию факта появления нового политического субъекта — трудящихся классов. Милль отошел от классического либерального принципа «laissez-faire», обосновал новое понимание роли буржуазного государства, расширяя границы его вмешательства в общественную жизнь. По словам Л.Т.Гобхауза, Милль заполнил промежуток между старым и новым либерализмом.

Развитие теории социал-либерализма

Новый либерализм, разрабатывая нравственное направление своей идеологии, усвоил и развил определенные аспекты идеализма. Это касается, в основном, концепции общего блага Т.Х.Грина. Грин открыто заявлял о своих либеральных целях и одновременно критиковал ранний либерализм. В противовес господствовавшей тогда философии индивидуалистического либерализма и индивидуалистического эмпиризма Т.Х.Грин, не доверяя зыбкому фундаменту индивидуальных ощущений, следовал гегелевской органицистской идее, пытаясь найти основания для моральных требований в самой структуре бытия: сущностную природу вещей составляют отношения, являющиеся выражением объективного духа и разума, которые лежат в основе природы и человеческого мышления. Фундаментальный постулат органического взгляда на общество предполагает, что

самореализация личности практически невозможна в состоянии изоляции, вне единства со всеми членами сообщества. Общественный идеал состоит в стремлении к этической гармонии.

В концепции общества особую актуальность приобретает для Грина идея равенства. Понятие общего блага постулирует единое пространство для развития каждого члена общества, что является основанием не только равных прав перед законом, но и равенства возможностей. Понятие свободы расширяется, в него включается принцип равенства, которое также наполняется новым содержанием. Свобода, которую отстаивали Смит и Бентам, была свободой для немногих. Чтобы обеспечить реальное равенство, а тем самым реальную свободу, надо развить классический либеральный принцип равенства всех перед законом до равенства возможностей. В таком понимании равенство не утрачивает связи с принципом свободы²⁷.

Данная тенденция была подхвачена и расширена английскими социал-либералами. По мнению английского либерала (действующего политика конца XIX в.) Л.Асквита, сама свобода представляет собой понятие, расширяющееся по мере того, как в него вкладывают новое содержание; каждое поколение вкладывает в него содержание новое и более обширное. Целью первых либералов-реформаторов было уничтожение феодальных и средневековых привилегий, свобода была освобождением личности и общества от юридической и политической неправоиспособности. Но постепенно свобода приобретала не только отрицательное, но и положительное значение. Нельзя утверждать, полагал Асквит, что личность или общество в самом деле свободны только потому, что они не находятся под игом ограничений, санкционированных положительным законом: действительная свобода заключается в возможности сделать наилучшее употребление из своих способностей, благоприятных обстоятельств; своей энергии, своей жизни. Свободно развивающиеся индивиды уравниваются только в начальных условиях своего развития, поскольку это зависит от общих и внешних условий общественной жизни, все дальнейшее предоставляется их свободе. Должны быть усилены общественные средства и установления, при помощи которых каждый наравне с другими мог бы рассчитывать на поддержку к улучшению

своего положения, к развитию своих способностей, к обеспечению своей жизни и свободы. Учебные заведения, образовательные учреждения, музеи, больницы, приюты, все учреждения и средства культурной жизни должны стать открытыми и доступными для всех, не в форме благодеяний, а в виде обязательных государственных установлений.

Один из создателей доктрины «нового либерализма» Л. Т. Гобхауз понимает характеризующую эпоху борьбу за свободу как борьбу за равенство: гражданская свобода подразумевает равенство всех пред законом; личная свобода — равенство религий; социальная свобода — равенство возможностей в избранной сфере деятельности (отмена каст, привилегий, доступность образования); экономическая свобода предполагает обеспечение условий для свободной конкуренции и защиту прав работника, обеспечивающую равные права сторон для реальной свободы контракта. Обеспечение любой разновидности свободы требует наличия контроля и ограничений, дающих равные права всем индивидам²⁸. «Истинная функция государства заключается в утверждении таких условий жизни, при которых возможно быть моральным, то есть бескорыстно выполнять взятые на себя обязательства, тогда как “патерналистское правление” делает все для того, чтобы этому воспрепятствовать, поскольку сужает ту сферу, в которой и происходит добровольное принятие на себя обязательств — сферу игры бескорыстных интересов»²⁹. Государство как социальный институт должно придерживаться морального этоса. Оно призвано своими законодательными мерами не управлять индивидами, а создавать объективные условия, специфичные для каждого места и времени, при которых свобода личности проявит себя наиболее моральным образом. Английские новые либералы (в первую очередь, Гобхауз), критикуя идеалистические этатистские идеи Гегеля, развивают представление о позитивной роли государства. «Свой либерализм они определяют через конкретную программу мер, обеспечивающих массам индивидов возможность обладания реальной, а не просто правовой свободой»³⁰.

«Новые либералы» радикально пересмотрели классическую теорию собственности. Так, например, Гобхауз обосновывает социальную природу собственности. С одной стороны, собст-

венность обеспечивается организованной силой всего общества, утверждающей права собственников, с другой, подчеркивает он, и в стоимости, и в производстве имеется социальный элемент. «Индивидуализм, игнорирующий в богатстве наличие социального фактора, грабит национальные ресурсы, лишает общество его доли в произведенном продукте и тем самым выливается в несправедливое и одностороннее распределение богатства»³¹. Экономическая справедливость призывает воздавать должное каждому индивиду и каждой функции, участвовавшей в оказании полезных услуг. Признание социальной природы собственности служит еще одним этическим обоснованием перераспределительной роли государства. Английскими социал-либералами была разработана концепция «общества всеобщего благоденствия», давшая синтез новых представлений о гражданских правах и социальной роли государства.

Конец XIX в. в Англии отмечен жесткой борьбой старых и новых либералов, исход ее — признание идей социального либерализма и реализация их в практической политике. После выборов 1892 г., давших перевес либеральной партии, доктрина государственного невмешательства, обоснованная А.Смитом и Бентамом и в течение целого столетия господствовавшая в политике, была сдана в архив³². Обретающая реальную значимость, новая доктрина остается верна основополагающим ценностям либерализма, границы вмешательства государства определяются принципом свободы и личной ответственности граждан.

«Новые либералы» занимались также проблемой интеграции в теорию либерализма концепции демократии. Л.Т.Гобхауз называет демократию «необходимой основой либеральных идей»³³, рассматривает ее как инструмент формирования гражданской ответственности и солидарности. Демократия основана на равенстве гражданских прав индивидов, которые принимают участие в формировании общей воли, на которой базируется общее благо. Даже несовершенное и путаное выражение общей воли имеет гораздо больше потенциальной силы, чем доброе правительство, полученное народом без усилий с его стороны. Но для выработки общей воли индивиды должны войти в социальную жизнь и включиться в принятие общих решений. «Осуществление народного правления само по себе есть

образование»³⁴. Избирательное право и может стать тем стимулом, который необходим для проявления интереса к гражданской деятельности.

«Программа “нового либерализма” представляла собой альтернативу радикальным социалистическим теориями, должна была способствовать смягчению конфликтов и мирной трансформации “капитализма эпохи свободной конкуренции” в общество с “социальной экономикой”, основанной на частной собственности и регулируемых рыночных отношениях»³⁵. Философские и социально-политические концепции, обосновывающие программу «нового либерализма», в 20–30 гг. XX в. были дополнены экономической теорией Дж. Кейнса и его последователей, предложившими конкретные механизмы регулирования рыночной экономики для предотвращения кризисов перепроизводства и стимулирования экономического роста, снятия остроты социальных конфликтов. Они нашли практическое воплощение в «новом курсе» Т. Рузвельта. В XX в. социальный либерализм как политика «велфаризма» стал реальностью стран Запада и, кроме того, показал себя в ряде случаев (США – 1929 г., Германия – 1946) как эффективная посткризисная технология переустройства общества³⁶.

Социальный либерализм, говоря словами Дьюи, перевернул перспективу: социализированная экономика превращается в средство, обеспечивающее достижение духовных целей, высвобождение способностей индивидов для неограниченного самовыражения. Единственной возможной в наше время устойчивой формой социальной организации становится та, при которой осуществляется совместный контроль над экономикой. Именно она служит интересам реальной свободы и культурного развития индивидов³⁷.

Примечания

¹ Капустин Б.Г. «Свобода от государства» и «свобода через государство»: о нелиберальности посткоммунистической России и ответственности либералов // *Вопр. философии*. 1998. № 7. С. 73.

² Там же.

³ *Погорельский А.* Социальный либерализм: перспективы в России // <http://magazines.russ.ru/logos/2004/6/pogor4-pr.html>

- ⁴ Называемый также новым либерализмом, радикальным либерализмом, welfare-либерализмом.
- ⁵ *Пантин И.К.* Судьбы демократии в России. М., 2004. С. 136.
- ⁶ *Капустин Б.Г.* Что такое либерализм? // Свободная мысль — XXI. 2003. № 8. С. 19.
- ⁷ *Freeden M.* The New Liberalism: An Ideology of Social Reform. Oxford, 1978. С. 257.
- ⁸ *Дьюи Дж.* Либерализм и социальное действие // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половина XX века). М., 2000. С. 346.
- ⁹ Там же. С. 350.
- ¹⁰ *Гобхауз Л.* Либерализм // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половина XX века). М., 2000. С. 119.
- ¹¹ Там же. С. 134.
- ¹² *Freeden M.* Op. cit. P. 258.
- ¹³ *Дьюи Дж.* Указ. соч. С. 351.
- ¹⁴ *Freeden M.* Op. cit. P. 257.
- ¹⁵ *Пантин И.К.* Судьбы демократии в России. С. 136.
- ¹⁶ *Милль Дж.С.* Основания политической экономии. Т. 3. М., 1981. С. 89–90.
- ¹⁷ Там же. С. 96.
- ¹⁸ *Mill J.St.* Chapters on Socialism // <http://www.la.utexas.edu/research/poltheory/jsmill/cos/cos.c01.html>
- ¹⁹ Ibid.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ *Милль Дж.С.* Основания политической экономии. Т. 1. М., 1980. С. 350.
- ²² Там же. С. 373.
- ²³ *Милль Дж.С.* О свободе // Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995. С. 337.
- ²⁴ Там же. С. 385.
- ²⁵ *Милль Дж.С.* Основания политической экономии. Т. 3. М., 1981. С. 333.
- ²⁶ *Малинова О.Ю.* Джон Стюарт Милль и социально-философские основы современного либерализма: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 1990. С. 10.
- ²⁷ См.: *Новгородцев П.И.* Введение в философию права: Кризис современного правосознания. М., 1996.
- ²⁸ *Гобхауз Л.Т.* Указ. соч. С. 97.
- ²⁹ *Green T.H.* Lectures on the Principles of Political Obligation // Kitchener. 1999. P. 7.
- ³⁰ *Дьюи Дж.* Указ. соч. С. 346.
- ³¹ *Гобхауз Л.Т.* Указ. соч. С. 158.
- ³² *Новгородцев П.И.* Указ. соч.
- ³³ *Гобхауз Л.Т.* Указ. соч. С. 172.
- ³⁴ Там же. С. 175.
- ³⁵ *Малинова О.Ю.* Либерализм в политическом спектре России // <http://www.yabloko.ru/Publ/Liber/liber.zip>. С. 21.
- ³⁶ *Погорельский А.* Указ. соч.
- ³⁷ *Дьюи Дж.* Указ. соч. С. 382.

В.Б. Власова

Национальное самосознание как феномен культуры

С тех пор, как европейская философия занялась осмыслением явления культуры в его отношении ко всемирной истории, проблемы национального самосознания, стали актуальными, поскольку у каждой нации существует свое культурное наследие, которое зиждется на самобытных исторических корнях. Возможности соотнесенности своеобразия духовных ценностей отдельных народов с единым для всех механизмом социальной памяти для их воспроизведения постоянно волновали философов культуры¹. Особенно остро вытекавшие отсюда теоретические требования вставали перед российской философией, начиная с середины XIX в., в спорах славянофилов и западников, во многом не решенных и поныне. С тех пор злободневность анализа нашего национального самосознания подпитывалась самыми разными обстоятельствами, но главным из них оставалась самобытность России перед лицом современной мировой цивилизации. Место и значение ее культуры как пограничного ментального пространства, разъединяющего и одновременно смыкающего культуру Запада и Востока, виделась ее носителям по-разному. Не только потому, что по-разному складывались взаимоотношения с западными и восточными соседями, но и потому, что внутри самого нашего Отечества эта дилемма, задавшая, по словам Н.Бердяева, его историческую судьбу, воспроизводилась столь же определенно, сколь и за его пределами, в силу полиэтнического и поликонфессионального характера накопленного культурного багажа.

В наши дни интерес к специфике российского национального самосознания актуализируется и в результате его модернизации в ходе глобализационных процессов, в том числе в связи с необходимостью формирования в нашей стране гражданского общества. Правда, отдаленные перспективы этих процессов пока еще не вполне ясны, споры об их сущности и закономерностях продолжаются, но тем важнее исследовать их характерные особенности. Учитывая неординарные аспекты проблемы национального самосознания в связи с преобразованием отечественной культуры, ее рассмотрение основывается здесь преимущественно на фактах российской истории. Подобного рода ограничение не является самоцелью, а служит лишь для акцентирования сложных моментов проблемы национального сознания вообще, а также для выявления эвристических достоинств ряда позиций. При этом, естественно, не исключается и обращение к опыту истории культуры других стран. Переходя к обсуждению очерченного круга вопросов, следует отметить, что их теоретическое изучение базируется, в первую очередь, на поисках особенностей функционирования и развития исторического сознания как такового, ибо специфическая форма исторического осознания общества и является конституирующим моментом его культуры. Важнейшей же составляющей самого исторического сознания сегодня выступает как раз национальное самосознание со всеми его плюсами и минусами. Выявление их — одна из насущных задач современной социальной философии, без решения которой невозможно сегодня свободное, а значит, ответственное культуротворчество.

Историческое сознание и культура — близкие, но методологически отчетливо разные социально-философские понятия. В первом приближении историческое сознание предстает как бы частью культуры, содержательно равноправной в ряду других объектов духовного порядка. При более же пристальном внимании оказывается, что историческое сознание — это не просто часть культуры. Оно пронизывает собой все без исключения данности культурного наследия, определяя их родовой признак. Ведь культурный процесс есть не что иное, как осознание и реализация человеком своей роли в непрерывном пе-

реходе истории из прошлого в будущее. Иными словами, культура есть форма исторического самосознания общества в той мере, в какой оно обозначает границы, внутри которых человек (народ) осуществляет свою творческую деятельность. В самом деле событиями жизни народа, оставляющими заметный след в его культуре, являются только те, которые фиксируются в ее продуктах как вехи движения самосознания, как общезначимые данные его исторического опыта. И наоборот, явление культуры становится историческим событием в жизни общества, если в нем отложились характеристики сознания и самосознания этого общества в определенную эпоху его развития.

Конкретной иллюстрацией может служить ветхий Завет. С исторической точки зрения – это летопись становления исторического самосознания евреев, впервые уверовавших в единственного Бога и поставивших себя в зависимость от верности его заветам. Возникновение, расцвет и гибель Израильского царства – вершина исторических деяний этого народа, смысл его существования в прошлом, «зашифрованный» в текстах этой великой книги. Здесь народное самосознание связывает логически два ряда исторических событий: 1) единственно сущий Бог избрал евреев, заключивших с ним завет, даровал им мудрых пророков, царей и судей; укрепил их могущество на возвращенной земле предков в Ханаане; 2) тот же Бог наказал свой народ за грехи идолопоклонства, допустив распад государства и пленение евреев. Для нашей темы несуществен вопрос об адекватности такого самосознания. Важен сам факт осознания своей судьбы в истории, который стал содержанием этого произведения древней литературы. Примеров обратной связи не меньше. Скажем, «Слово о полку Игореве» в древнерусской культуре имеет определяющее влияние на ее историческую судьбу, потому что здесь содержится призыв к единению русских земель перед грядущим татаро-монгольским нашествием. Мы знаем, что этот призыв не был услышан (вплоть до XIV в.), и это обрекло русский народ на громадные бедствия, включая отставание от Западной Европы, плоды которого мы пожинаем до сих пор. Остается фактом, что явление культуры может серьезно влиять на историческую судьбу народа лишь тогда, когда в нем сфокусированы глубинные корни его ментальности.

Тезис о том, что культура есть форма исторического самосознания, верен и тогда, когда культуротворчество и развитие исторического самосознания народа асинхронны. Например, когда практика, опережая наличный уровень самосознания общества, требует пересмотра его духовных ценностей. Такова, кстати, нынешняя обстановка в России. В ходе преодоления экономического, политического и духовного кризиса ориентация на рыночные отношения, демократизацию и деидеологизацию культуры помогла разрушить устаревшие подходы к социальной практике, свойственные мировоззрению советского человека, если брать его общепринятое для того времени выражение. Это сыграло положительную роль вопреки многим негативным, а подчас и трагическим эффектам рыночных преобразований. Однако возникшие «руины» нужно было расчистить, чтобы строить новое здание постперестроечного общества. И тут обнаружилось, что ментальность россиян, отягощенная к тому же 80-летним опытом «строительства коммунизма», во многом не совместима с индивидуалистически-либеральной рыночной схемой экономического развития, а отлаженная в течение веков западная демократия дает в российском общественном сознании ощутимый «сбой».

Возможна и другого рода асинхронность. Речь идет о попытках осуществления утопий, приносящих обществу ущерб, закрепляя в сознании «превращенные» (термин К.Маркса) формы культуротворчества, которые могут реализоваться только в псевдокультуре. Другими словами, в случае расхождения процессов культуротворчества и развития адекватного им исторического самосознания остается справедливым утверждение, что культура есть форма исторического самосознания, ибо уродливое сознание порождает уродливую культуру, а псевдокультура, в свою очередь, становится источником дальнейшего искажения самосознания ее носителей. Детальный анализ этой ситуации дал В.Ф.Кормер², показавший, что советские люди создали двойной набор традиционных норм действия, поведения, мироощущения — официальную (насквозь идеологизированную) традицию и традицию «для внутреннего употребления». Раздвоилось не только поведение в быту, в труде, но и общест-

венное сознание как таковое, вследствие чего в обществе развился страшный недуг в виде культурного нигилизма, поразившего прежде всего молодежь.

О другой стороне становления псевдокультуры в СССР свидетельствует А. Платонов: «Новый мир реально существует, поскольку есть поколение искренно думающих и действующих в плане ортодоксии, в плане “оживленного плаката”»³. Этот страшноватый образ нового мира дан им в «Чевенгуре» и «Котловане», где схематизм образов становится их художественным смыслом, поскольку содержанием произведения выступает рассказ о том, как навязанная героям идеология, превращенное, отчужденное сознание вытесняет у них живую, человеческую сущность. Так, весь оком жизненного мира персонажей «Котлована», превращая людей в орудия ложно понятой исторической необходимости, подминает их под себя, хоронит под фундаментом будущего (и, как теперь мы знаем, так и не достроенного) здания, так что чем ближе к цели, тем меньше живого остается в этой «новой жизни», и она превращается в бетонный памятник самой себе. Размеры статьи не позволяют подробно исследовать процесс закрепления в советском обществе превращенных форм сознания и отчужденных форм практики. Но конечный итог – это раздвоение культуры на псевдокультуру, поддерживаемую государством и официальным обществом, и подлинное культуротворчество, вытесненное за пределы публичного признания и лишенное возможности свободно общаться со своими «потребителями». Но именно это культуротворчество благодаря обретенной своеобразной творческой аскезе сохранило подлинную традицию российского исторического самосознания. Сегодня всем известны имена великих мастеров художественного творчества советского безвременья – М. Булгакова, М. Волошина, И. Бродского, С. Довлатова, и многих других, писавших преимущественно «в стол» или изданных в «самиздате».

За границами художественной практики возник уникальный для послеоктябрьской философии тип мыслителя, представленный такими фигурами, как Я. Голосовкер, А. Лосев, М. Бахтин. Их обращение к реальности, в том числе и к «реальности-плакату» принимает форму логико-исторического исследования типов

сознания прошлого: они обнаружили архетипы, лежащие в основе монстра так называемой социалистической культуры, прослеживали действительные тенденции их движения, хотя сама советская культура не выступала прямым объектом изучения. Подобный эффект достигался главным образом вниманием к формам, в которые отливаются социальные и духовные процессы, протекающие в обществе. Форма, как известно, содержательна и всеобща. Это касается и исторических форм духовности (а именно она выступала главным предметом описываемых методологических дискурсов). Но формы духа еще и существенны: их анализ открывает не только прошлые приключения духа, но и его сегодняшние дилеммы. Таково бахтинское исследование карнавальных форм выражения самосознания средневекового общества, выявляющее амбивалентную суть последнего⁴. Рассмотренная здесь смеховая культура отчетливо выявляет характеристики, свойственные современному для Бахтина отечественному сознанию, вполне сравнимые (а в чем-то и более жесткие) с давлением религиозных авторитетов в Европе накануне Возрождения. Аналогично, хотя и на ином материале, строится философия творческой деятельности человека в работах Я.Э.Голосовкера⁵. Именно в творческом воображении («имажинативном абсолюте») философ видел единственную силу, спасающую культуру от «вакуума мира», как он выражался. Но воинствующая бездуховность глушит возможность творить, а отсутствие творчества рождает бездуховность — таков замкнутый круг реальности псевдокультуры, где задыхался сам Голосовкер. О нем прекрасно сказал Ю.Айхенвальд: «Он заперся в чужой эпохе, как в собственном особняке»⁶. Это высказывание очень ярко характеризует творчество всех Мастеров культуры, противостоявших в СССР псевдокультуре. Смысл их работ заключался не в эзоповом языке, как это было характерно для культурной фронды разных лет в рамках официально признанного творчества. Суть альтернативного псевдокультуре творчества состояла в переживании подлинной культуры, в пребывании и выживании в ней, чтобы, сохранив «обрывки» исконно национальных, но вплетенных в общечеловеческую культуру духовных данностей, соединить их в общую нить, создать основу для узоров будущей, подлинной отечественной культуры.

Достичь этой цели помогло обращение к духовному развитию современности (не только в историческом, но и в логическом ракурсе), где существо общественного сознания и исторического самосознания народа выявляется с наибольшей очевидностью. Реализация «взгляда из будущего», знающего итог исторического выбора, дала возможность Мастерам осознать опасности, подстерегающие культуру на той или иной развилке пути, а следовательно, переоценить и возродить неиспользованные прежде возможности. Кроме того, поставив духовность⁷ на место большевистской «идейности», творцы, противостоявшие официозу советской культуры, утвердили плюрализм культурного существования, т.е. диалог вместо монолога, размышление вместо начетничества, рефлексию вместо идеологической «критики». Это освободило духовное пространство для вариативного истолкования предшествующей культурной традиции, сделало его гарантом будущего возрождения Отечества.

В самом деле, «мирное сосуществование» и активное соприкосновение различных философем, доктрин и художественных вкусов рождает у их носителей гибкость и восприимчивость к инновациям, позволяет разным ментальностям взаимно обогащаться оттенками мысли, настроения, интенции и пр. Преимущество плюралистического духовного пространства заключается в том, что оно преобразует временной континуум культуротворчества. Ведь деятельность протекает в системе определенных ценностных координат нравственного, эстетического, мировоззренческого порядка, которые соотнесены друг с другом не безусловно, а в рамках заданного эпохой культурного горизонта. Плюрализм же способствует увеличению числа таких систем, раздвигая темпоральные пределы культурной ойкумены и наращивая степень свободы творца. Ибо появляется возможность мысленно обратиться вспять и проанализировать перспективы неиспользованных альтернатив плюралистической культуры прошлого. Так появился, в частности, и шанс восстановить сегодня «параллелизм» в развитии исторического самосознания нашего народа и его культуротворческой практики как реального основания этого самосознания, т.е. устранить проанализированное здесь раздвоение россий-

ской культуры. Труды названных Мастеров, сознательно поставивших свою деятельность вне рамок официально признанной культуры, фактически доказывают невозможность окончательной элиминации из культуротворчества его гуманистического смысла. Ведь известно, что гуманистическая сущность подлинного культурного творчества воплощается в жизнь исключительно через гармонизацию взаимодействия творческих усилий создателей и носителей культуры в процессе углубления исторического самосознания как индивидуального, так и группового.

Обобщая сказанное, можно констатировать, что альтернативность реальной истории коренится в вариативности трактовок наличной культуры. Это не устраняет решающего значения исторических действий субъектов и зависимости хода событий от других факторов. Поскольку пространственная и временная поливариативность истолкования продуктов культуры является объективной базой роста исторического самосознания индивида и общества, постольку переосмысление унаследованной культуры сменяющимися поколениями есть субъективный источник ее развития. А это значит, что без определенного **качества** исторического самосознания, содержательно тождественного актуальной интерпретации наличной культуры, ход исторических событий становится неуправляемым и даже непредсказуемым. Все сказанное о взаимодействии исторического самосознания и культуры объективируется в национальном самосознании конкретных народов.

Категория национального самосознания в социально-философской литературе пока не получила общепризнанного определения, хотя его отдельные признаки сформулированы достаточно четко. Не вдаваясь в оценку споров, можно выдвинуть ряд бесспорных предположений. Национальное самосознание есть качественно определенная часть исторического самосознания, которая во многом задает специфику социального творчества в каждом культурном регионе. Данная специфика связана с исторически сформировавшимися особенностями коллективной психологии народа, его менталитетом, с мерой этнической самоидентификации, с пришедшими из глубины веков традиционными нормами, а также с «местными», «сиюминутными» обстоятельствами, порождающими

своеобразие усвоения собственного культурного опыта и реакцию на «чужое» окружение. В связи с этим интересно исследовать «подвижки» при истолковании отечественной и мировой культуры в постперестроечной России. Национальное самосознание здесь — это сложная структура соподчинения элементов этнического, религиозного, социально-политического и т.д. характера, осложненных навязанным народам псевдокультурным наследием с его двойными стандартами мировосприятия. Сверх того возникают «рефлексивные комплексы», отражающие разочарование российского национального самосознания, вызванное распадом СССР, могуществом которого гордились все входившие в него этнические образования. Но «рефлексивные комплексы» отражают и возникшие в ходе распада противоположные устремления к самоопределению отдельных народов, переходящие подчас во взаимное соперничество и даже вражду.

На этой почве нарушаются права человека, возникают межнациональные конфликты, рушатся экономические связи, из-за бюрократических препон рвутся коммуникативные контакты населения. Самое же главное — не только с точки зрения российской реальности, но и в аспекте всей мировой культуры — состоит в том, что эти противоборства приводят к неисчислимым и часто невозполнимым потерям культурного горизонта наций, равносильным деградации культуры. Следствием такой культурной «близорукости» является ослабление духовно-творческого потенциала национальных субъектов в каждом из «враждующих» регионов, а значит, и в мировом сообществе в целом. Ведь культура — это всегда диалог в пространстве и во времени человека и общества, творца и потребителя и пр.⁸. В ходе диалога настоящего с прошлым и прошлое диктует свои установки настоящему, и настоящее помогает осознать скрытые возможности прошлой культуры для истолкования ее продуктов с позиции необходимости гуманистических решений проблем будущего. Однако в случае развертывания диалогических потенциалов культуры внутри поляризованного национального самосознания преимущества этого процесса могут уступить место его слабостям. В частности, когда идеологический вектор поляризации оказывается решающим моментом толкования содержания культурных продуктов определенной эпохи,

тогда у каждой из сторон диалога могут появиться «партийные шоры», мешающие осознать общечеловеческие перспективы явлений данной культуры. Такая ситуация сродни тоталитаризму, хотя ограничение творческих стимулов деятельности здесь идет не «снаружи», а «изнутри». Но подобная детерминация ограниченности мешает увидеть в прошлой культуре ростки общечеловеческого, т.е. гуманистически ориентированного будущего. Такие крайности случаются, правда, лишь в кризисные эпохи.

Особо важно для нас рассмотрение диалогического характера культуры в связи с тем, что культура — это диалог народов-творцов, источник взаимовлияния, а значит, обновления форм, способов создания и содержания продуктов культуротворчества. Речь идет не о «готовых рецептах», а о том, что «инородные» культуры могут служить стимулом к выходу за пределы догм «своей» культуротворческой практики, к появлению в ней новых проблемных полей, отрефлексированных национальным самосознанием, и тем самым способствовать его дальнейшему развитию. Для примера обратимся к 60-м гг. прошлого века: потребительство, душившее западную культуру, требовало пересмотра ее основ, поиска иных архетипов, позволявших уйти от диктата материальных интересов, от стандартизации жизни. Перспективным, с этой точки зрения, проблемным полем оказался поворот к восточным культурам с их идеалами гармонии человека и природы, самосозерцания уникального человеческого духа и пр. идеальными ценностями.

Разумеется, такое обращение, даже если цель его состояла в подражании восточным образцам, не могло оставаться всего лишь тиражированием ценностей чужих культур. Ибо сами эти культуры существенно отличаются друг от друга в своих ментальных принципах и исторических предпосылках. И что еще важнее, «буквальное» воспроизведение невозможно даже в рамках одной традиции, поскольку суть последней (вопреки расхожему мнению об этом механизме наследования культуры) заключается не в «клише», а в истолковании ее норм применительно к поискам решения новых задач⁹.

Тем более невозможно «матричное копирование» в процессе приобщения к чужим образцам. Изначальная культурная почва, на которую ложатся эти образцы, влияет на их воспро-

изведение, субъект обязательно перетолковывает их содержание в соответствии со своими задачами и переводит их на органичный для него, «родной» культурный язык. Достаточно вспомнить оставшиеся в прошлом, но оживившие в свое время средневековую европейскую культуру процессы христианизации. Восточная мистика, выступавшая квинтэссенцией раннехристианского отношения к миру и Богу, откристаллизовалась в провозглашенной Иисусом заповеди: «Блаженны нищие духом». Эта заповедь означала не приоритет невежества перед знанием, как могло бы показаться на первый взгляд. Она была призывом к растворению человека в божественной сущности, предполагавшим отказ от «книжной мудрости» (фарисейско-садуккейской или эллинской), чтобы получить опыт общения с Богом, не замутненный посредничеством жрецов или философов. Но когда к христианству стал приобщаться весь западный мир, рационалистская ментальность последнего, взращенная на греческой и особенно на римской культурной основе, потребовала от неопитов **объяснения** веры, что противоречило интенции восточной мистики, а значит, искажало позицию Христа как духовного проповедника. Правда, отцы церкви — начиная с Тертуллиана, провозгласившего: «Верую, ибо абсурдно» и кончая Фомой Аквинским, призвавшим **познавать** Бога через его творения в мире, — искренно считали, что они ни на йоту не отступают от религиозных догм, завещанных Христом. Но это не меняет фактического положения дел: за несколько веков сформировалось учение вполне самостоятельное, кардинально отличное от древнего иудаизма, в недрах которого выросли сами основатели христианства¹⁰.

Возвращаясь к отечественным проблемам, связанным с особенностями национального самосознания, следует добавить, что российское самосознание изначально мозаично, вследствие разнообразия его культурных корней (этнических, конфессиональных, событийно-исторических и др.). Отсюда вытекает не только уместность анализа очерченной выше диалогической проблематики, но и применимость его выводов в решении конкретных историко-культурных вопросов. И вместо того, чтобы истощать силы народов в бессмысленных спорах, переходящих часто во взаимную вражду, гораздо полезнее

и перспективнее осознать общечеловеческое единство всех национальных, религиозных и пр. проявлений культуры и попытаться гармонизировать в их уже состоявшейся глобальной полифонии уникальное звучание каждого отдельного «голоса». Разумеется, подобные попытки постоянно предпринимаются и мировой общественностью в целом, и усилиями отдельных государств, и даже в индивидуальном творчестве мастеров современной культуры. Но эта деятельность требует исключительного внимания и осторожности. Она не терпит аврального режима, нуждается в деликатности, глубоком проникновении в проблемы сопрягаемых этнических образований и, наконец, в том гуманистическом вдохновении, которое апостол Павел называл любовью¹¹. Однако работа в этом направлении у нас имеет едва ли не больше недостатков, чем успехов. Особенно прискорбно наблюдать противоречивую позицию в этом вопросе отечественной православной церкви. Ее объединение с русской зарубежной церковью, всероссийские встречи представителей разных религиозных общин на самом высоком уровне, возвращение религиозных святынь, восстановление монастырей и храмов способствуют преодолению напряжения между поколениями. Но в ряду таких гармонизирующих гуманистических акций диссонансом звучат разговоры о необходимости ввести в светских школах предмет «Основы православной культуры». Такая постановка вопроса не только нарушает закон об отделении школы от церкви, но и ущемляет права людей с иными религиозными убеждениями. Сходная ситуация и в случае объявления православного Рождества всероссийским праздником в то время как у великих исламских, буддистских, иудаистских и т.п. праздников такого статуса в нашей стране нет. Вообще требование представить православие исключительным носителем культурного единства российской нации в наше время не выдерживает критики, поскольку актуализация вытекающей из него политики государства невозможна без ущерба для принципа веротерпимости, включающего в себя и уважение к другим верованиям, и обеспечение права на атеизм. Стоит подчеркнуть также, что объявление религии единственным структурообразующим стержнем российского национального самосознания неизбежно ограничивает значение других форм

общественного сознания и тем самым сужает возможность его гармоничного развития, отсутствие которого столь ощутимо у нас прежде всего как дефицит веры в человека и в его способности жить в мире с себе подобными.

Однако Россия с ее проблемами консолидации национального самосознания — лишь частный случай общей проблематики современного мира в той ее ипостаси, которая делает очевидным движение автономных национальных культур к глобальному единству через объективное взаимопроникновение «центростремительных» и «центробежных» сил в ходе осуществления «синойкизма» региональных культурных целостностей. Недооценка такой реально-исторической диалектики служит источником серьезных ошибок в практике культуротворчества нашего времени. В качестве иллюстрации можно привести попытки под маркой глобализации навязывать миру, скажем, американский образ жизни, массовую культуру в ее наихудшем выражении. Правда, корни для такого «сближения» действительно существуют, поскольку некоторые тенденции современного прогресса порождают разобщенность людей, потребительство, выхолащивание творческого отношения к культуре, отчуждение ее гуманистических функций. Экспансия американизма встречает отпор не только у антиглобалистов, бунтующих на митингах. Ряд государств предпринимают экономические, правовые и др. меры для защиты своеобразия культуротворчества собственных народов в тех случаях, когда общекультурная глобализация понимается исключительно как унификация человеческой деятельности. В этих условиях стремление каждого этноса, сколь бы мал он ни был, сохранить свое «культурное лицо» помогает укрепить собственные исторические корни. На этой основе они могут привнести в сокровищницу мировой культуры свой самобытный, обогащающий ее вклад. Но возникающие в результате оригинальные «мелодии», «неслиянные голоса» отдельных этносов лишь тогда могут претендовать на участие в бахтинской гармонии «созвучия культур»¹², когда они рождаются в рамках гуманистически ориентированного сознания — этического, эстетического и даже политического. В этом случае процессы культуротворчества оказываются важными для осуществления

действительно успешной, прогрессивной общекультурной глобализации, т.к. они насыщают ее творческими импульсами и перспективами.

Примечания

- ¹ В этой связи наиболее интересны фигуры братьев Шлегелей в Германии, Х.Ортега-и-Гассета в Испании, П.Я.Чаадаева, И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, Н.А.Бердяева, А.Ф.Лосева в России и др.
- ² См.: *Кормер В.Ф.* Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // *Вопр. философии.* 1989. № 9. С. 65–79.
- ³ *Платонов А.* Деревянное растение. Из записных книжек. 1927–1950 // *Огонек.* 1989. № 33. С. 14.
- ⁴ См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- ⁵ См.: *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987.
- ⁶ Цит. по послесловию Н.В.Брагинской «Об авторе и книге» к книге Я.Э.Голосовкера «Логика мифа». М., 1987. С. 197.
- ⁷ Здесь слово «духовность» употреблено не в религиозном его смысле, а в контрасте с «бездуховностью», характеризующей псевдокультурные тенденции в СССР.
- ⁸ См.: *Библер В.С.* Культура. Диалог культур (Опыт определения) // *Вопр. философии.* 1989. № 6. С. 31–42.
- ⁹ См.: *Власова В.Б.* Традиция в мире духовных ценностей. Рукопись, депонированная в ИНИОН. М., 1983.
- ¹⁰ Подробно см.: *Ortega y Gasset J.* Man and crisis. N. Y., 1958. P. 138–157.
- ¹¹ Библия. Первое послание к коринфянам Святого апостола Павла. Гл. 13. С. 1–8.
- ¹² См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 196–197.

Об авторах

Баллаев Андрей Борисович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

Власова Виктория Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

Глинчикова Алла Григорьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

Ерохов Илья Алексеевич – кандидат политических наук, научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

Ильинская Светлана Геннадьевна – кандидат политических наук, научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

Муфф Шанталь – доктор философии, профессор политической теории Вестминстерского университета (Лондон, Великобритания).

Мюрберг Ирина Игоревна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

Самарская Елена Александровна – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

Спиридонова Валерия Игоревна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН.

Суханова Маргарита Иосифовна – аспирант сектора истории политической философии Института философии РАН.

Федорова Мария Михайловна – доктор политических наук, заведующая сектором истории политической философии Института философии РАН.

Шарова Вероника Леонтьевна – аспирант сектора философии российской истории Института философии РАН.

Содержание

I. ТЕМА ВЫПУСКА

Понятие политического: к истории становления

<i>И.И. Мюрберг</i> Категорический императив Иммануила Канта и понятие политического	3
<i>А.Б. Баллаев</i> «Bürgergesellschaft» и сфера политического в философии Маркса	21
<i>Е.А. Самарская</i> Сфера политического в интерпретации Р.Арона	39
<i>М.М. Федорова</i> «Обретение демократии» и онтологизация политического (К.Лефор)	55
<i>И.А. Ерохов</i> Грамшианская теория гегемонии в перспективе современной социально-политической критики	71

Перевод в рубрику

<i>Ш. Муфф</i> Политика и политическое	88
---	----

II. DIXI

Отечественная история и политическая идентичность современной России

<i>А.Г. Глинчикова</i> Роль Раскола в становлении российской модерности	103
<i>В.Л. Шарова</i> Праворадикальная идеология в России: истоки и преемственность	120

III. ТЕКУЩИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>В.И. Спиридонова</i> Проблема государства: эволюция западной политико-философской мысли	136
<i>С.Г. Ильинская</i> Философско-методологические подходы к изучению категории «толерантность»	154
<i>М.И. Суханова</i> Философские основы социального либерализма	169
<i>В.Б. Власова</i> Национальное самосознание как феномен культуры	184

Научное издание

Политико-философский ежегодник Выпуск 1

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректоры: *А.А. Гусева, Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 08.05.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 9,92. Тираж 500 экз. Заказ № 022.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14