

Российская Академия Наук
Институт философии

**ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК
Выпуск 4**

Москва
2011

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.Г. Федотова*, *В.Н. Шевченко*

Рецензенты

доктор полит. наук *В.С. Малахов*
доктор филос. наук *Т.М. Махаматов*

П 50 **Политико-философский** ежегодник. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2011. – 203 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0195-2.

Четвертый выпуск «Политико-философского ежегодника» освещает актуальные вопросы политического знания по трем рубрикам. В главной из них («Государство и гражданское общество») под разными углами анализируются проблемные аспекты взаимодействия названных ключевых институтов современной политики. Рубрика «Мифы и призраки политической философии» отвечает веяниям сегодняшней интеллектуальной моды в политологии. Заключают выпуск статьи по традиционной для Ежегодника российской тематике.

ГОСУДАРСТВО И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Б.Г. Капустин

Гражданское общество и «политическое» гражданство

Если воспользоваться вокабуляром классической философии Нового времени, то стремление избежать вопроса о воздействии гражданского общества на капитализм (и наоборот) можно передать как игнорирование проблемы взаимоотношения «буржуа» и «гражданина», являвшейся, несомненно, центральной для политической и этической мысли ранней Современности, по крайней мере от Руссо до Гегеля и Маркса. «Буржуа» – это типичный обитатель и продукт гегелевского «царства нужды», рыночно-капиталистической экономики. Это неутомимый максимизатор собственной частной выгоды. Капиталистическая система атрибутирует ему способность рационально судить о наиболее целесообразных путях и средствах достижения данной цели¹. «Буржуа» – это модальность существования современного человека. В ней он относит себя ко всем возможным явлениям современной жизни, а не к сугубо экономическим, т. е. тем, которые имеют место в определённой институционально организованной сфере производства и распределения богатства. О глубине понимания этого обстоятельства свидетельствует новаторское определение Джоном Стюартом Миллем «политэкономии» не по её предметной области («экономике»), а по тому специфическому углу зрения, под которым она рассматривает действительность и который является точкой зрения homo oeconomicus, т. е. «буржуа»².

Конечно, Милль многократно подчёркивает, что эта точка зрения отвлекается от многих других мотивов поведения человека: понятие homo oeconomicus не покрывает всей «полноты человеческой природы, какой она предстаёт в общественном состоянии»,

истины политэкономии верны только для тех сфер человеческой жизни, в которых приобретение богатства является «главной и признанной целью», и т. д.³ Но в том и дело, что если в принципе точка зрения «буржуа» не замкнута сферой «экономики», то нет никаких онтологических, опирающихся на «сущность вещей» гарантий против ее распространения на любые другие – потенциально все! – дела и отношения обитателей современного общества. И такое распространение произошло и происходит. Обретение «политэкономией», а ныне неоклассической математизированной экономической теорией, статуса «королевы» общественных наук и превращение ее в образец «научности» лишь отражает это положение дел⁴. Тем самым признается, что «буржуа» – это не одна из ролей, которую современный индивид играет в современном обществе. Это алгоритм исполнения всех его общественных ролей, конкретную драматургию которых, конечно же, пишут все те «другие» мотивы поведения человека, от которых сознательно абстрагировался Милль в своём описании *homo oeconomicus*⁵.

Но всех ли ролей? Это центральный вопрос классической политической философии Нового времени. С точки зрения её, возможно, мейнстримного направления (или направлений), для которого решение проблемы сохранения общественного порядка виделось в культивировании «просвещённого эгоизма» новоиспечённых «буржуа» как типичных представителей современного общества, ответ на поставленный вопрос был в принципе утвердительным, хотя с той существенной оговоркой, какую предполагает концепция «просвещённого эгоизма». Эгоизм грубый, замкнутый на достижение ближайших целей любой ценой, а потому делающий общественную жизнь невозможной, должен быть превращён в эгоизм стратегический. Последний учитывает необходимость существования общежития в качестве первейшего условия достижения тех же ближайших целей в их социально приемлемом виде, а потому готов отчасти поступиться, как любил выражаться Юм, непосредственным ради более отдалённого и более надёжного. Взгляды на методы воспитания «просвещённого эгоизма» существенно различались у сторонников этой концепции, к примеру, в теориях представителей «шотландского просвещения», французских *les Philosophes des Lumières* и раннего утилитаризма. Но суть дела от этого в интересующем нас плане не меняется: носитель

«просвещённого эгоизма» есть тот же «буржуа», но рафинированный «галантным обществом». Впрочем, в определённых условиях, к примеру – наших российских, и такое рафинирование есть достижение, о котором остаётся только мечтать.

Однако другое направление классической мысли Нового времени, которое в рамках данной работы будет представлено лишь Руссо и Гегелем, даёт отрицательный ответ на указанный выше вопрос. У современного человека есть или должна быть хотя бы одна «общественная роль», которая не принадлежит «буржуазной» модальности его существования. Это роль гражданина. Говоря «одна такая роль», я отвлекаюсь от описания Гегелем «субстанциального (аграрного) сословия» и «универсального класса» чиновничества. На мой взгляд, это не только наименее интересные и убедительные элементы его конструкции «современного государства», но и такие элементы, которые заведомо стоят у Гегеля вне модальности существования «буржуа», а потому в отношении их не возникает проблема преодоления «буржуазности» «гражданственностью». Я также обхожу описание существования современного человека в качестве семьянина. Оно, согласно Гегелю, также не принадлежит в своей основе модальности «буржуазности». Вспомним его полемику против «позорной» кантовской трактовки брака как института, базирующегося на договоре⁶. Семья в логике диалектики «объективного духа» «снимается» гражданским обществом. Гражданин, таким образом, остаётся единственной «общественной ролью» современного человека, которая не поглощается «буржуазностью». Более того, по мысли Гегеля, ей отводится функция «снятия» «буржуазности». Кто такой гражданин?

На самом базисном уровне определения «гражданин» – это человек, который, как пишет Гегель, «работает для всеобщего, имеет последнее своей целью», служит «общему благу»⁷. В дальнейшем, говоря о гегелевской концепции гражданина, мы будем иметь в виду именно это его определение, т. е. понимание гражданина, если использовать язык «Философии права», «в качестве политического члена государства как государства политического»⁸. На этом уровне мы имеем классическое «республиканское» понимание гражданственности, которое теоретики Нового времени заимствуют у античности. Но такое заимствование еще не содержит ответа на важнейший вопрос: каким образом и вследствие

чего современный человек, т. е. «буржуа», будет «работать для всеобщего», если в само определение «буржуа» входит преследование частных, а не всеобщих целей⁹. Глубокой и предельно острой формулировкой этой проблемы является известный тезис Гегеля о том, что современное государство не может быть «прекрасной гармонией», какой оно, во всяком случае в идеале, было в античности. Оно может быть только «хитростью», способной справиться с «развратом, распутством, порочностью отдельных индивидов».

При этом обратим внимание на следующее. Обладание гражданскими, а также политическими и даже социальными правами в той мере, в какой Гегель затрагивает или предугадывает их в своей «Философии права», никак само по себе не решает проблему гражданственности в указанном выше *деятельностном* – в качестве «работы» – и в «республиканском» её понимании. Обладание такими правами – нормальное условие существования «просвещённого буржуа», но не более того. Именно поэтому описание «правосудия» и «полиции» (как раннего предвосхищения welfare state¹⁰) дано в части «Гражданское общество», посвящённой описанию «буржуазной» модальности существования современного человека, а не в части «Государство». Это позволяет уяснить смысл понятия «гражданин», каким оно предстаёт у Маршалла и у многих позднейших теоретиков гражданства, отталкивающихся от его наследия.

Как справедливо пишет М.Роч, «универсум гражданства», описанный Маршаллом, есть «сфера, в которой заявляющие свои права граждане обслуживаются государственными институтами права, парламентской демократии и социального обеспечения». Вследствие этого стирается граница между «гражданином» и «клиентом», и первый выступает в том же деморализованном и деполитизированном состоянии, которое характерно для второго. О гражданстве, предполагающем деятельное участие в жизни политического сообщества, т. е. о «работе для всеобщего», в этих условиях не приходится говорить¹¹. «Универсум гражданства» Маршалла есть, таким образом, описание *законченного* мира обитания «буржуа». Это такой мир, в котором «буржуазной» логике обслуживания частных интересов «окончательно» подчиняются и неэкономические институты, хотя ценой такого подчинения оказывается частичная модификация «строго капиталистической» ло-

гики функционирования собственно экономических институтов; это и схватывает термин «смешанная экономика». Получается, что обобщённая до масштабов всего общества «буржуазность» вступает в известный конфликт с «чистым капитализмом», политически нежизнеспособным именно вследствие своей «чистоты». Это, несомненно, важное открытие, которое в иносказательной форме нарратива о гражданстве делает Маршалл¹². Но в отношении *деятельностного* гражданства оно скорее объясняет его невозможность – именно тем, что показывает *универсальность* «буржуазной» модальности существования современного человека.

Важнейшим условием универсализации «буржуазности» и выступает универсализация того комплекса прав, который описывает Маршалл. Такой комплекс и есть «юридическое гражданство», т. е. обладание правами и их «законное» удовлетворение. Вопрос: как оно связано с «политическим гражданством», о котором писали Руссо и Гегель? Конечно, этот вопрос встаёт в историческом плане: какие виды и каким образом организованной политической борьбы привели к утверждению нынешнего комплекса «юридического гражданства»? Хотя дебаты по данному вопросу продолжаются, есть основания думать, что без тех форм «политического гражданства», которые демонстрировали протестующие низы, современное «юридическое гражданство», пусть в качестве компромисса с верхами, было бы невозможным¹³. Но этот вопрос имеет не только историческое значение. Практика прав – это всегда нечто политически оспариваемое, и то, *что* есть права в действительности, определяется дифференциалами власти (политической, символической, экономической) тех сил, которые от той или иной практики соответствующих прав могут получить ту или иную выгоду. Если за правом, точнее – той или иной его интерпретацией не стоит сила, способная его отстаивать, причём именно в качестве «универсального», то оно будет «увядать» или «прогибаться» в пользу противостоящей и более мощной силы. Это сейчас хорошо видно на примере связи между упадком организованного рабочего движения и «увяданием» welfare state, т. е. широкого спектра социальных прав. И это наводит на мысль о том, что в отрыве от «политического гражданства», не будучи «обеспеченным» им, «юридическое гражданство» является по меньшей мере негарантированным. Вероятно, это и есть самая глубокая причина того

почти общепризнанного «кризиса гражданства». Сказанное лишь подтверждает старую мысль о том, что потребление в конечном счёте зависит от производства и обусловливается им: потребление прав в модальности «юридического гражданства» оказывается под вопросом, если оно не обеспечено производством прав в модальности «политического гражданства». Но что делает такое производство возможным?

Различия между Руссо и Гегелем в подходах к этому вопросу примечательны и поучительны для нас сегодня. Суть их состоит в следующем. С точки зрения Руссо, «буржуа» и «гражданин» – это взаимоисключающие определения современного человека. Быть и тем, и другим невыносимо: необходим выбор в логике «или-или», и от этого выбора, если он практически возможен, в отношении чего Руссо обнаруживает большие сомнения, зависит судьба современного человека и современного общества. Но *что* даёт возможность *выбирать* между этими определениями современного человека, не говоря о том, *что* позволяет или заставляет склониться в пользу «гражданина», остаётся неясным¹⁴. Очевидно, что такой выбор предполагает обладание добродетелями, хотя, с другой стороны, обладание ими делает такой выбор *фиктивным* в смысле его предопределённости. Но откуда им взяться, если реальные условия современной жизни культивируют и поощряют нечто противоположное им? Это не имеющий ответа вопрос, от которого Руссо *уходит* посредством введения в свою теорию фантастической фигуры богоравного Законодателя, способного «изменять человеческую природу» и «создавать народ» как ассоциацию «граждан»¹⁵.

Для Гегеля, напротив, «буржуа» и «гражданин» связаны формулой «и-и». «Гражданин» *выводится* из «буржуа» поступательной логикой снятия противоречий, определяющих существование обитателя «царства нужды». Но при этом – в соответствии с общим характером гегелевского «снятия» – «буржуазность» последнего удерживается как аспект и составляющий элемент более высокого нравственного синтеза, каким предстаёт «конкретный», т. е. многосторонний член «современного государства». Гражданское общество во всей его многосложной институциональной организации и есть та *форма практики*, в рамках которой и благодаря которой осуществляется (хотя и не завершается) такое выведение «гражданина» из «буржуа». По сути дела всё гегелевское гражданское

общество должно быть понято в качестве процесса укоренения всеобщего в особенном. Это колоссальный образовательный процесс, приходящий на смену образовательному процессу античного полиса, благодаря которому индивид обретает способность воливать свои частные цели, воля в то же время цели всеобщие¹⁶. Это, как мы знаем, и есть «работа для всеобщего», т. е. дело «гражданина».

В связи с этим отметим следующее. Первое. Гегель избавляется от руссоистской химеры Законодателя именно посредством описания *производства* «гражданина» как формы практики современного общества. Второе. Эта практика не есть нравственное совершенствование (культивирование добродетелей) как нечто самодостаточное и самоцельное. Напротив, она вытекает из «низкого», из противоречий «царства нужды». В известном смысле она есть *функция* «разрешения» таких противоречий. И протекает она скорее в юмовской логике «непреднамеренных следствий», чем в кантовской логике сознательного (и героического) осуществления долга. Третье. Стихия такой практики – борьба. В гегелевской «Философии права» тема «борьбы за признание», классически развитая во фрагменте о «диалектике раба и господина» в «Феноменологии духа», не только многократно воспроизводится, но и входит в основание таких ключевых понятий теории гражданского общества, как собственность, контракт, корпорация и т. д.¹⁷ Четвёртое. Поскольку в центре внимания Гегеля практика производства «гражданина», исток которой – противоречия «царства нужды», а *modus operandi* – борьба, постольку его концепция гражданского общества как формы осуществления такой практики объемлет те сферы, разграничение которых считается одним из важнейших «достижений» постгегелевской теории гражданского общества. Речь идёт в первую очередь о различении «экономики» и «гражданского общества» (или публичной сферы) в так называемой «трёхуровневой модели» современного общества (такими уровнями считаются экономика= рынок, гражданское общество и государство.)¹⁸, пропагандируемой Хабермасом и его многочисленными последователями. Пятое. Именно в гегелевской концепции гражданского общества как практики производства гражданства эти два понятия оказываются в необходимой теоретической (а не случайной и «эмпирической») связи: «гражданин» есть необходимый продукт гражданского общества в той же мере, в какой он –

условие его воспроизводства как именно гражданского общества. Классическое античное взаимоотношение этих понятий оказывается восстановленным, хотя институциональные механизмы и политическая логика такого взаимоотношения являются в современном обществе качественно иными, чем в древнем полисе.

Сколь бы парадоксальным это ни казалось на первый взгляд, в *методологическом* отношении современные либерально-демократические концепции гражданства и гражданского общества значительно ближе к Руссо, чем к Гегелю. И это при всём их подчёркнутом идеологическом дистанцировании от радикального демократизма и бескомпромиссного республиканизма французского мыслителя¹⁹. Действительно, им присуще то же стремление *отделить* «буржуа» от «гражданина» (в противоположность гегелевскому «выведению» второго из первого), которое безуспешно пытался реализовать Руссо. Именно в этих целях проводится разграничение «экономики» и «гражданского общества». Оно позволяет объявить гражданское общество «первичной и основной сферой осуществления гражданства»²⁰. Конечно, ценой такого маневра оказывается теоретически *невозможное* изображение гражданского общества в качестве «независимой переменной», т. е. той уникальной и фантастической сферы общественной жизни, которая защищена от «влияний» других сфер – той же капиталистической экономики²¹.

В либерально-демократических концепциях, как и у Руссо, добродетели оказываются самодостаточными и самоценными, а отнюдь не функциями разрешения противоречий «грубой жизни» «царства нужды». Невозможность вывести добродетели из реальной практики толкает современных либерально-демократических теоретиков на руссоистский путь их сознательного культивирования и насаждения – вопреки «развращающему» влиянию окружающей среды. У Руссо этим занимался богоравный Законодатель. Сейчас эта роль отводится либо самодеятельным добровольным ассоциациям гражданского общества, либо, поскольку их способность культивировать добродетели по меньшей мере не очевидна и эмпирически ничем не гарантирована²², школам и специальным образовательным программам²³. Остаётся непонятным, каким образом школа, даже если верить в то, что она, подобно гражданскому обществу, является независимой от окружающей среды

«переменной», окажется в состоянии воспитать в чадах современных «буржуа» всю сумму тех «кардинальных добродетелей», которые предписывают «гражданам» либерально-демократические теоретики²⁴. Более того, и в своей авторитарности современное либерально-демократическое насаждение добродетелей мало чем отличается от творения руссоистским Законодателем новой «человеческой природы». Первое воспроизводит, пусть в иной риторической аранжировке, тот же классический наставляющий и повелевающий жест, который хранители нравственных истин адресуют не разумеющим их и безразличным к ним профанам. В этом плане принципиальной разницы между «буржуа» XVIII и XX–XXI вв., как и между их самозванными наставниками, нет²⁵.

Но удивительно то, что временами эти самые безразличные к высоким добродетелям «буржуа», в самом деле, их обнаруживали, причём без изменения своей «человеческой природы» и даже без особых наставлений со стороны жрецов высокой нравственности. Они обнаруживали эти добродетели, т. е. «работали для всеобщего» не только в великих революциях современности, прославленных кампаниях гражданского неповиновения, мощных демократических движениях. Такие добродетели проявлялись и в малозаметной и почти обыденной борьбе на местном уровне, во множестве тех «малых дел», как их называли Масарик и Гавел, в которых частным и якобы неполитическим формам власти и господства оказывалось публичное сопротивление. Тем самым в микромасштабе достигалось то же, что в грандиозных масштабах делали великие судьбоносные события, – оспаривалась граница между публичным и приватным, политическим и неполитическим. И в первом, и во втором случае происходила деприватизация определенных форм частной власти и замена ее властью публичной. Последней же хотя бы в нормативном плане вменяется ответственность за «всеобщее»²⁶.

Можно сказать, что практическим определением «политического гражданства» выступает способность оспаривать и изменять «базисную» демаркацию социального пространства – прежде всего, как мы видели, демаркацию публичного и приватного. И именно и только в этом плане современное «политическое гражданство» есть «автономия», причем в более решительном смысле данного понятия, чем тот, который был присущ классическому античному

гражданству. Ведь самозаконодательство, возможное в его рамках, практически никогда не затрагивало принципиальных демаркаций античной социальной организации – границ между полисом и ойкосом, свободой и рабством, эллинством и варварством и т. д.²⁷ В современности же оспаривание «базисных» демаркаций и их сдвиги стали определяющим и даже конституирующим признаком «политического гражданства».

Именно в этом пункте обнаруживаются значение и интерференция двух ключевых вопросов: о связи, во-первых, гражданства и капитализма, во-вторых, «буржуа» и «гражданина». Нельзя сказать, что капитализм как таковой диктует некоторую определенную границу между публичным и частным и что его жизнеспособность зависит от сохранения такой границы неизменной. Реальная история капитализма, которая в огромной мере есть история определявшей его облик общественно-политической борьбы, несомненно, знала крупные подвижки границы между публичным и частным. Можно сказать, что виды капитализма – и исторические, и современные – в большой степени определяются тем, где именно пролегает эта граница. Однако капитализм является таковым постольку, поскольку сохраняется частная, неполитическая власть и ее хотя бы «рамочный» контроль над властью политической²⁸. Поэтому любой вид капитализма консервативен в том смысле, что он стремится как минимум к сохранению существующей границы между публичным и частным. Максимумом же является такое ее передвижение, которое расширяет зону частного за счет публичного (неоконсервативная революция и глобализация капитализма дали тому множество примеров). Если «политическое гражданство» есть оспаривание демаркаций социального пространства и сопротивление частной власти, направленное на ее деприватизацию, то конфликт между *таким* гражданством и капитализмом, всегда принимающий конкретные очертания в зависимости от вида последнего, не только неизбежен, но и оказывается осью политической жизни. Конечно, в той мере, в какой такая жизнь продолжается, т. е. не гасится *деполитизацией*.

Здесь и выявляется самое принципиальное различие между «политическим гражданством» и «юридическим гражданством». Оно заключается, конечно же, не в том, что первое безразлично к правам, образующим содержание второго. Напротив, такие пра-

ва – важнейшие условия и орудия тех практик, которые составляют «политическое гражданство». Различие между этими разновидностями гражданства подобно различию между производством и потреблением, которые ведь тоже взаимосвязаны в рамках общего воспроизводственного процесса. «Политическое гражданство» «производит» (модифицирует или трансформирует) организацию социального пространства, тогда как «юридическое гражданство» «потребляет» его наличные институциональные формы и существует в их рамках *как данности*. Поэтому сведение гражданства к «юридическому гражданству» исключает вопрос о связи гражданства и капитализма, который сам по себе имеет трансформационную «интенцию». Это и демонстрируют современные либерально-демократические концепции гражданства. Поэтому и маршалловская постановка данного вопроса оказывается противоречивой. Ведь говоря о современном положении дел, как оно сложилось после второй мировой войны, Маршалл сосредоточивается скорее на стабилизирующей роли гражданства в отношении капитализма и уже вследствие этого ограничивает свой анализ гражданства «юридической» («клиентельной») его разновидностью.

Интерференция категориальных пар «капитализм – гражданство» и «буржуа – гражданин» происходит следующим образом. Конечно, «буржуа» – отнюдь не обязательно паладин «чистого» капитализма. Стремясь к максимизации своего частного интереса, он – в зависимости от обстоятельств места и времени – может надеяться достичь этого при помощи самых разных политико-экономических режимов и поэтому быть их сторонником. Такие режимы – фашистские, нацистские, социал-демократические, традиционалистские олигархии, революционно-националистические и т. д. – могут сообщать капитализму всевозможные модификации или даже стремиться отрицать его. Однако характерной особенностью «буржуа» является неспособность к добровольному коллективному действию, даже если оно, как предполагается, отвечает его частному интересу и направлено на его удовлетворение. Поскольку лишь коллективное политическое действие обладает способностью трансформировать общественные структуры, постольку «буржуа» является человеком статус-кво, так сказать, по определению. Впрочем, это только иной путь объяснения его характера как неполитического существа. Но в современном мире статус-кво в огромном большинстве историко-

политических контекстов, в каком бы пространственном масштабе их не брать, есть капитализм, точнее та или иная его модификация. По этой причине, т. е. в качестве человека статус-кво, а не вследствие «сущностной» приверженности капитализму, «буржуа» интерферирует с капитализмом в том виде, в каком он существует в данное время и в данном месте.

Логически строгое доказательство неспособности «буржуа» к коллективному политическому действию является, по всей видимости, крупнейшим достижением течения, обозначающего себя как «теория рационального выбора»²⁹. Ведь ее персонажи – неутомимые рационально-расчетливые искатели и максимизаторы своего частного интереса – и есть хорошо нам известные «буржуа». М.Олсон классически формулирует тезис о неспособности «буржуа» к коллективному политическому действию следующим образом: «...Даже если все индивиды, составляющие большую группу, являются рациональными и преследующими свой интерес и даже если они выиграют от достижения общего для них интереса или цели, действуя в качестве группы, они все равно не будут добровольно действовать сообща для реализации такого общего или группового интереса»³⁰. Причина этого в том, что любое коллективное и уходящее в *неопределенное* будущее действие, т. е. подразумевающее некалькулируемые риски, невозможно без готовности приносить «жертвы», окупаемость которых не известна заранее. Идти на такие «жертвы» заведомо нерационально для целерационального «буржуа». К тому же сама логика коллективного действия предполагает складывание таких «жертв» в «общую копилку», а целерациональность «буржуа» всегда будет побуждать его минимизировать свой вклад в нее в соответствии с формулой оптимизации затрат и выгод, что и порождает *в качестве неустранимой* пресловутую «проблему безбилетника» (the free rider problem). Поэтому коллективное политическое действие невозможно до тех пор, пока весомым фактором не выступит «сила принуждения, заставляющая их [рациональных индивидов] действовать соответствующим образом или пока не возникнет стимул, адресованный членам группы в качестве индивидов, который бы срабатывал независимо от достижения общего или группового интереса и побуждал их принимать издержки и тяготы, неизбежные для осуществления групповых целей»³¹.

«Гражданина» отличает от «буржуа» именно готовность «добровольно действовать сообща для реализации общего интереса». Хотя понятие добровольности здесь нужно освободить от той метафизической противопоставленности принуждению, которую Олсон некритически заимствует из классической моральной философии. Конечно, «граждане», штурмовавшие Бастилию, шедшие за Ганди в его «соляной сатьяграхе», участвовавшие в марше на Вашингтон в августе 1963 г. или скандировавшие «мы – народ» в Лейпциге в 1989 г., были «принуждены» к таким действиям неудовлетворенностью своих конкретных, частных и зачастую очень земных и прозаических интересов. Если под добровольностью понимать – в духе Канта – действия и решения, продиктованные чистым сознанием нравственного долга и потому к интересам отношения не имеющие, то таких «добровольных» действий и решений в политическом мире мы, вероятно, не найдем совсем. Игнорирование этого, казалось бы, очевидного обстоятельства происходит в политической философии не столь редко и неизменно ведет к катастрофическим теоретическим следствиям. Наглядным примером тому может служить теория революции Ханны Арендт с ее противопоставлением «хорошей» Американской революции «плохой» (террористической) Французской революции. В основе противопоставления – «социальный вопрос», вопрос удовлетворения материальных интересов прежде всего бедных групп населения. Американская революция будто бы смогла абстрагироваться от него, а потому занималась «чистой политикой» государственного строительства и «прав человека», тогда как Французской революции это не удалось, вследствие чего в ее рамках «свобода капитулировала перед необходимостью»³². Такое противопоставление не только зиждется на фундаменте, говоря прямо, вульгарных философских взглядов – чего стоит только натуралистическое понимание необходимости и бедности как *биологической* потребности, противопоставленной истории как таковой в качестве свободы! Оно обуславливает фантастическое искажение характера и логики событий, составивших Американскую и Французскую революции. Представлять Американскую революцию, изначально сделавшую вопросы налогообложения стержнем своей идеологии (“no taxation without representation”), свободной от детерминации экономической необходимостью и воплощающей «чистую политику» явля-

ется верхом то ли наивности, то ли спекулятивного презрения к «материи истории». Более трезвые изображения Американской революции, конечно же, отчетливо фиксируют ее прозаические, материальные причины и механизмы³³. Самый идеалистический «гражданин» начинается с «буржуа» и неким образом включает его в себя. Такое включение тоже можно передать с помощью понятия «симбиотического процесса», которое Луман использовал для того, чтобы преодолеть унаследованные от классической философии дихотомии между предположительно рациональным и добровольным согласием и принуждением, легитимностью и насилием и т. д.³⁴.

Однако суть вопроса в том и состоит, является ли принуждение «последним словом», заставляющим индивида участвовать в некотором «коллективном действии», или оно – только исходный импульс, дающий начало процессу, в котором индивид претерпевает политическое и нравственное развитие (Гегель охарактеризовал бы его понятием *Bildung*), позволяющее ему признать данное «коллективное действие» «своим делом» и отнести к нему уже в логике *Wertrationalitaet*, а не *Zweckrationalitaet*. Олсоновский тезис о невозможности добровольного коллективного действия верен постольку, поскольку он отвлекается от возможности такого политического и нравственного развития, т. е. абстрагируется от возможности превращения «буржуа» в «гражданин». И Олсон имеет право на такую абстракцию, рассматривая «нормальное» (и в обыденном, и в фукоистском смысле данного термина) функционирование капиталистической демократии. Более того, одним из важнейших условий ее «нормального» функционирования и выступает *непревращение* «буржуа» в «гражданин».

Возможно, с точки зрения нормативных представлений о гражданстве как должном, а также при рассмотрении негативных следствий «буржуазного» отношения к таким институтам капиталистической демократии, как welfare state или выборы, непревращение «буржуа» в «гражданин» предстанет «кризисом гражданства». В связи с этим в теоретической литературе идет спор о том, является ли политическая апатия «добродетелью» с точки зрения современной демократии или же она – тяжелый недуг демократических политий³⁵. В другом споре тезис правых о необходимости свернуть welfare state сталкивается с защитой его левыми. Для

правых противодействовать распространению «культуры зависимости», несовместимой с гражданственностью, нельзя, если не остановить рост патерналистского welfare state. Для левых оно – гарант «социальных прав» как *современного* ядра универсальных прав человека³⁶. Однако издержки – необходимое условие любого производственного процесса. Поэтому нравственные и институциональные «издержки» воспроизводства капиталистической демократии, вызываемые непревращением «буржуа» в «граждан», нельзя считать «кризисом». Однако кризис воспроизводства капиталистической демократии (типа того, который разразился в ряде стран в 30-ые гг. XX в.) может потребовать для своего разрешения превращения «буржуа» в «граждан», и в этих условиях неосуществленность такой трансформации в политически значимых масштабах действительно оказалась бы «кризисом гражданства». Иными словами, превращение «буржуа» в «граждан» есть политически *необходимая* и в некоторых условиях *возможная* реакция на события определенного рода, а отнюдь не исполнение императива абстрактного морального или, так сказать, морально-политического разума. Зависимость такой реакции от конкретных обстоятельств места и времени обуславливает и то, что превращение «буржуа» в «граждан» может *не* произойти даже там и тогда, где и когда от этого зависит судьба народов и государств. Нам ли в современной России, где появившийся в конце «перестройки» слабый импульс гражданственности иссяк после 1991 года столь быстро, что мы не смогли сопротивляться дичайшей версии олигархического капитализма вкупе с клоунадной демократией, не знать это?

Здесь необходимо вернуться к Гегелю. Его теоретическое решение проблемы превращения «буржуа» в «гражданина» указывает на железную логику работы системы, а не на событие. Да, он описывает деятельностное гражданство. Да, гражданское общество, осуществляющее такое превращение, предстает у него формой практики. Но практика эта, как она описана в «Философии права», – скорее функционирование институционального механизма, чем историческое творчество самостоятельных общественных сил. В самом деле, «современное государство» «Философии права» (имеется в виду не собственно «политическое государство», а государство как тотальность, как то, что Гегель называет *«первичным»*, внутри которого семья развивается в гражданское общество,

а сама идея государства распадается на эти два момента...»³⁷) есть механизм *воспроизводства* состояния, знаменующего собою постнаполеоновский «конец истории». Отличительной чертой этого состояния, как убедительно показывает А.Кожев, является *окончательное* решение проблемы превращения «буржуа» в «гражданина». Собственно, Французская революция 1789 года мыслится как явление, кладущее конец самостоятельной истории «буржуа»³⁸. Она включает его в тот синтез Господина и Раба, который дает «истинного Гражданина» – *«работающего воина и воюющего работника»*. В результате возникает «осознанная, доступная пониманию и свободная от каких-либо противоречий действительность» *«всеобщего взаимного признания»*, в которой *«все являются Гражданами в точном смысле этого слова»*³⁹. Сложная институциональная конструкция гегелевского гражданского общества вместе с его снятием в «политическом государстве» обеспечивает монотонное и *гарантированное* воспроизводство этого синтеза. Иными словами, «буржуа» вновь и вновь воспроизводится на уровне «царства нужды и рассудка», чтобы быть вновь и вновь снятым в «гражданине» посредством раз и навсегда установленных институциональных механизмов. В этом смысле в условиях «конца истории» действительно ничего *не случается*. Это я и назвал системно-логическим описанием превращения «буржуа» в «гражданина», противостоящим описанию его как события.

Уже в конце своей жизни Гегель мог сам удостовериться в *неокончателности* того решения проблемы превращения «буржуа» в «гражданина», которое дала Французская революция. Этим и шокировал его английский Билль о избирательной реформе 1831 года. Ведь он узаконивал «буржуазный» характер политического процесса, при котором «избрание государственных деятелей в значительной степени определяется частными интересами и грязными соображениями денежной выгоды». С точки зрения Гегеля, это, конечно же, предвещает «утрату политической свободы, уничтожение конституции и самого государства»⁴⁰ – как политической свободы *гражданина* и государства как «ассоциации граждан», явленных синтезом Французской революции. Гегель отчаянно пытается спасти свою теорию «современного государства» и окончательное решение им проблемы утверждения «истинного Гражданина» посредством указания на «очевидное от-

ставание Англии от других цивилизованных государств Европы в области создания подлинно правовых институтов»⁴¹. Коли так, то детерминация политического процесса игрой частных интересов (его «буржуазный» характер) есть признак отсталости и «не-современности». Сложно сказать, насколько серьезно сам Гегель верил в такую характеристику политической жизни Англии: ее реальные архаические элементы, имеющие в основном декоративное значение, не могут служить оправданием такой характеристики. Еще более парадоксальными и противоречивыми выглядят гегелевские характеристики США. С одной стороны, это «страна будущего», страна преуспевания, основанного на «гражданском порядке и прочной свободе», что суть ключевые признаки гражданского общества как определяющего элемента «современного государства». С другой стороны, это страна, где во всем преобладают частные интересы, а «к общему стремятся здесь лишь для достижения собственных выгод». Поэтому государство в Америке является «лишь чем-то внешним»; по сути дела говорить о «настоящем государстве» в этих условиях нельзя⁴². Но несомненно то, что все «цивилизованные государства Европы», включая, разумеется, Германию, рано или поздно приходили к той «буржуазности» политической жизни, пионером на пути к которой была Англия. Благодаря этому в них и устанавливались режимы капиталистической демократии, в рамках которой превращение «буржуа» в «граждан» – норма.

Это – лишь эмпирическое подтверждение того, что системная теория превращения «буржуа» в «граждан», будь то гегелевская или иная, применительно к современности невозможна. В этих условиях «политическое гражданство» возникает только в виде события, возможность которого создается кризисами («смещениями», как выражался Э.Лаклау) современных политико-экономических систем, в логике, так сказать, «чрезвычайных положений», а «необходимым» его делают контингентные обстоятельства, относящиеся к компетенции исторической социологии, а не философии. Философии же остается только настаивать на принципиальной нетождественности «политического гражданства» и «юридического» и развивать теорию события как возможности актуализации «политического гражданства» при радикальных перестройках политических контекстов, образующих «констелляцию современности».

Но это немаловажная функция, если учитывать необходимость противодействовать апологетике статус-кво и связанным с ней политическим дезориентациям.

Одной из таких дезориентаций и является идея «универсального гражданства» и связанное с ней представление о гражданском обществе как не имеющем никаких определенных исторических и политических границ сетеобразном «дискурсивном сообществе». На эту идею и на такие представления можно было бы кратко ответить определением Гегеля, имеющим общетеоретическое значение: «Разумное есть именно то, что имеет в себе меру и предел»⁴³. Коли так, то «универсальное гражданство» и «безграничное» гражданское общество, несомненно, неразумны, как и любые моралистические утопии, спроецированные на мир политики и игнорирующие его «субстанцию» власти и конфликта.

Но в контексте данного эссе нам важнее зафиксировать более частное теоретическое возражение. «Юридическому гражданству» при абстрагировании его от власти, обеспечивающей его исполнение и наполняющей его конкретным содержанием, действительно, соответствует представление о гражданском обществе как пространстве или о сфере «свободной от принуждения ассоциированности людей». Но «политическому гражданству» соответствует другое понимание гражданского общества. Оно в этой связи предстанет «определенным набором социальных практик, в которых действующие лица конституируются как *субъекты* и которые предполагают действия именно таких субъектов...»⁴⁴. Но такого рода практики, как и субъектная модальность существования политических акторов, тоже есть *события*, возникающие и исчезающие в зависимости от конкретных обстоятельств. Таким образом, политическое гражданское общество как форма производства политической гражданственности есть не постоянный структурный компонент современного общества в отличие государства и рынка, а возникающая и исчезающая характеристика способа его деятельного самопреобразования⁴⁵. Именно это заглушевает парсонсовская концепция «социетального сообщества» и многочисленные либерально-демократические теории гражданского общества, так или иначе отпавляющиеся от нее. И именно это позволяет понять то, почему формации политического гражданского общества, возникшие в Центральной и Восточной Европе в период активной

борьбы с «коммунизмом» («Солидарность», «Гражданский форум», «Новый форум», «Саюдис» и т. д.), распались, увяли, превратились в банальные элементы «нормального» либерального гражданского общества, как только началась стабилизация посткоммунистического капитализма⁴⁶.

Но гражданское общество как форма производства политической субъектности и как «исторический блок» (Грамши), в котором такая субъектность реализуется, не может быть «безграничным». Оно необходимо противостоит и форме воспроизводства политической бессубъектности («нормальному» политическому процессу, предполагающему непревращение «буржуа» в «гражданин»), и своим противникам в виде альтернативных «исторических блоков». Равным образом «политическая гражданственность» не может быть «универсальной». Она *есть* свобода, но в качестве свободы-как-действия в отличие от моральной свободы как сознания свободы она есть определенное социальное отношение к тем, чье всегда политически конкретное самоопределение это действие отрицает. Свобода-как-действие, действительно, «делит и разделяет» и предполагает «асимметрию социальных состояний»⁴⁷. Тем самым современная политическая гражданственность воспроизводит оппозицию свободы и несвободы, которая как таковая была присуща и ее античному визави. Ее новизна по сравнению с ним состоит не в мнимой кантовско-стоической «универсальности», а в свойственном ей эффекте денатурализации данной оппозиции. Эта оппозиция – уже не неизменная, «естественная» данность («естественного рабства» и «естественной свободы»). Она – сугубо историческое явление, которое в качестве такового открыто новым «ревизиям», производимым новыми явлениями «политической гражданственности».

Нам осталось ответить на один вопрос, хотя он не является для нас центральным. В чем причины резкой активизации дискуссий о гражданстве, начавшейся в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. и продолжающейся до сих пор? Среди таких причин указывают на рост миграционных потоков, вызванный глобализацией капитализма, и интеграционные процессы – и то, и другое заставляет переосмыслить саму концепцию национального гражданства. В качестве важной причины называют кризис welfare state и, соответственно, необходимость иначе понять «социальное гражданство» (с точки

зрения некоторых – по-новому защищать его). Другая группа причин видится в дисфункциях представительной демократии, отчасти вызванных тем, что называют упадком политических добродетелей или деградацией «социального капитала», полагаемых необходимыми для полноценного политического гражданства. Говорят и о росте преступности, и о расширении явлений маргинализации, одной из причин которой, как считают, выступает угасание чувства социальной ответственности, этой важной составляющей гражданственности.

И все же не случайно, как думается, старт современных дискуссий о гражданстве пришелся на конец 80-х – начало 90-х гг. и совпал с крахом «реального социализма» в центре и на востоке Европы и практическим исчезновением левой альтернативы капитализму и капиталистической демократии вообще. Классическая маршалловская постановка вопроса о «войне» между гражданством и капитализмом, не будучи, конечно, репрезентацией такой альтернативы, была навеяна ее реальным или воображаемым присутствием. Закрывать тему о конфликте гражданства и капитализма есть способ справить тризну по левой альтернативе. Тематика гражданства *как замена* тематике критики капитализма – это тоже важная причина активизации дискурса о гражданстве, точнее, либерально-демократического дискурса о нем.

Но есть своя причина для активизации дискурса о гражданстве и на его леворадикальной периферии. Подъем тематики «политического гражданства», осмысление последнего как серии исторических практик сопротивления власти и борьбы за освобождение и есть форма поиска новых способов критики капитализма в условиях его «триумфа», наступившего в конце 80-х – начале 90-х гг. и идеологически не поколебленного даже глобальным кризисом 2008–2010 гг. Сможет ли развитие леворадикальных концепций гражданства внести вклад в формирование идеи новой левой альтернативы если не капитализму как таковому, то хотя бы его наиболее одиозным разновидностям, встречающимся и в центре, и на периферии мировой системы? Это важный в теоретическом и идеологическом планах вопрос, на который пока нет ответа.

Примечания

- ¹ То, что его суждения об этом сплошь и рядом оказываются неверными и даже тогда, когда они верны, они обуславливаются, как настаивает Хайек, не столько индивидуальной способностью рационального рассуждения, сколько восприятием таким «буржуа» скрытого и рассеянного «знания», воплощённого в традициях, обычаях и правилах «спонтанного (рыночного) порядка», которым «буржуа» *бессознательно* следует, это не ставит под сомнение приведённое выше определение. Ведь способность рационально судить об оптимизации целей и средств не есть онтологическая характеристика «буржуазного» индивида и его разума. Напротив, «вера» в такую способность есть условие работы капиталистической системы, которую она поэтому культивирует в своих функционерах (атрибутирует им рациональность) наряду с другими элементами «товарно-фетишистского» сознания.
- ² См.: *Mill J.S. Essay V. On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to It // Mill J.S. Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy. L., 1948. P. 129, 137–139.*
- ³ См. там же.
- ⁴ Соответственно, другие общественные науки, предметные области которых вроде бы находятся за рамками экономики, всё более концептуально и методологически уподобляются экономической науке, т. е. становятся «экономорфными», во всяком случае, в своём мейнстриме. Своего рода классическое обоснование *универсального* значения экономических моделей для анализа *всего спектра* человеческого поведения дал Г.Беккер, за что и удостоился Нобелевской премии. См.: *Беккер Г.С. Экономический анализ и человеческое поведение // Thesis. 1993. Т. 1. Вып. 1.*
- ⁵ В свете этого сомнительным представляется популярный ныне тезис о «децентрированной» личности современного (или уже «постсовременного») человека, об отсутствии у него принципа, как-то объединяющего все его функционально дифференцированные роли. Так, возражая против классической либеральной дихотомии «гражданин – власть», Луман справедливо подчеркивал, что гражданин сталкивается с *разными* властями, исполняя *разные* функциональные роли: налогоплательщика, избирателя, лоббиста, лица, подписывающего те или иные петиции, и т.д. (см.: *Luhmann N. The Differentiation of Society. N.Y., 1982. P. 153*). Однако разве все эти роли не интегрированы общим принципом «экономической рациональности», разве не в качестве «буржуа» исполняет их современный человек в *нормальных* условиях? И разве не удостоверятся это тем, как разные власти – опять же в нормальных условиях – *одинаково* воспринимают его в этом «буржуазном» качестве, каково бы ни было конкретное содержание обращённых к ним требований?
- ⁶ См.: *Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. § 75. С. 129.*
- ⁷ *Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1970. С. 360.*

- ⁸ См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 435, Приложение к параграфу 187. Известно, что Гегель использовал термин «гражданин» и для обозначения «буржуа» как обитателя гражданского общества, впрочем, всякий раз оговаривая это особо. См. там же, а также §§ 187, 190 и др.
- ⁹ См.: там же. С. 362–363.
- ¹⁰ Подробнее об этом см.: *Avineri S.* Hegel's Theory of the Modern State. Cambridge, 1974. P. 101 ff.
- ¹¹ См.: *Roche M.* Rethinking Citizenship. Oxford, 1992. P. 21, 31–32, 34–37.
- ¹² Разумеется, до Маршалла к выводу о невозможности «чистого капитализма» своими специфическими теоретическими путями приходили столь разные мыслители, как Роза Люксембург, Йозеф Шумпетер и другие. Хороший аналитический обзор дискуссий о роли «некапиталистических элементов» в поддержании жизнеспособности капитализма см.: *Kumar K.* Pre-capitalist and Non-capitalist Factors in the Development of Capitalism: Fred Hirsch and Joseph Schumpeter // *Dilemmas of Liberal Democracy* / Ed. A. Ellis et al. L., 1983. Оригинальность Маршалла в свете этого заключается именно в том, что он показал гражданство в качестве такого необходимого капитализму «некапиталистического элемента».
- ¹³ О четырёх основных исторических моделях такого компромисса, порождённых разными стратегиями борьбы и взаимодействия верхов и низов, см.: *Turner B.S.* Outline of a Theory of Citizenship // *Sociology*. May 1990. Vol 24. № 2. P. 200 ff.
- ¹⁴ Пожалуй, наиболее последовательную попытку ответить на эти вопросы Руссо предпринял в так называемом первом наброске «Общественного договора» – в полемике с «жестоким мыслителем» из эссе Дидро «Естественное право» и с самим Дидро. Руссо не принимает предложенный Дидро способ укротить логически безупречный и доведённый до предела «буржуазный» эгоизм «жестокого мыслителя» посредством «чистого акта разума, который размышляет, – меж тем как страсти молчат...». Такой «чистый акт разума», согласно Дидро, совпадает с актом «общей воли» человечества. См.: *Дидро Д.* Естественное право // *Дидро Д.* Избр. произведения. М.–Л., 1951. С. 348. Пусть даже чистый акт разума, представляющий общую волю, будет возможен в каждом индивидуе, допускает Руссо. Но что заставит мои страсти, стремящиеся к моей частной выгоде, подчиниться этому акту и замолчать? Как возможно «отделить себя от себя самого»? (*Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или Опыт о форме Республики (первый набросок) // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 308–309). Именно в *отделении* себя «буржуа» от себя как нравственно разумного «гражданина» Руссо видит решение проблемы, бьётся, но не справляется с ней, а потому оставляет её и все связанные с ней рассуждения за рамками окончательной версии «Общественного договора».
- ¹⁵ См.: *Руссо Ж.-Ж.* Указ. соч. С. 333.
- ¹⁶ Translator's Notes // *Hegel's Philosophy of Right*, tr. Т.М.Кнох. L., 1967. P. 353–354.
- ¹⁷ См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. §§ 57, 71, 253.

- ¹⁸ Ёмкий обзор дебатов вокруг «трёхуровневой модели» и описание её историко-философских корней см.: *Howell J., Pearce J. Civil Society and Development: A Critical Exploration. Boulder (CO), 2002, chapter 3 (“Civil Society, the State, and the Market: A Triadic Development Model for the Twenty-First Century”)*.
- ¹⁹ Такое дистанцирование в первую очередь вызвано ассоциированием Руссо с истоками «тоталитарной демократии», если воспользоваться термином Я.Талмона, всё же имеющим хождение при всей его критике в современном политико-философском дискурсе. Об освоении и переработке понятия «тоталитарная демократия» в современной политической теории см. отличный сборник: *Totalitarian Democracy and After / Ed. Y.Avieli et al. L., 2002* и особенно статьи Д.Данна и М.Уолцера. Но и не привязывая Руссо напрямую к «тоталитарной демократии», либерально-демократические теоретики стремятся подчеркнуть односторонний и упрощённый характер его концепции, которая в лучшем случае описывает лишь один элемент (активное участие в политической жизни), входящий в тот сложный синтез, которым является «хорошая жизнь» современного гражданского общества. Об этом см. *Walzer M. The Concept of Civil Society. P. 9 ff.*
- ²⁰ См.: *Elshtain J.B. A Call to Civil Society // Society. 1999. Vol. 35. № 1. P. 11–19; Abowitz K.K., Harnish J. Contemporary Discourses of Citizenship // Review of Educational Research. 2006. Vol. 76. № 4. P. 658.*
- ²¹ Подробнее об этом см.: *Xiaorong Li. Democracy and Uncivil Societies. P. 409.* В действительности ламентации либерально-демократических теоретиков гражданского общества по поводу проникновения в него искажающих влияний денег и политико-административной власти – почти общее место литературы такого рода. Однако суть данной теоретической позиции состоит в том, что такие влияния полагаются, во-первых, приходящими именно извне и искажающими добровольные отношения, якобы характеризующие собственную природу гражданского общества, во-вторых, хотя бы в принципе устранимыми. Это позволяет мыслить гражданское общество, так сказать, в соответствии с его понятием в качестве сферы осуществления «чистого ненасилия». Характерное и влиятельное представление таких взглядов см.: *Keane J. Violence and Democracy. Cambridge, 2004. P. 39, 92, 95–97.* Очевидно, что всё это прямо противоположно гегелевскому пониманию гражданского общества.
- ²² Ряд исследований в жанрах исторической социологии и компаративной политики, которые показывают то, каким образом активные, плюралистические, успешно производящие и аккумулирующие «социальный капитал» (Патнем) гражданские общества не только не препятствовали, но *способствовали* подъёму и победе нацизма и фашизма, кампаниям геноцида вроде того, что произошло в Руанде или Сребренице, и т. д. В качестве примеров таких исследований см.: *Berman S. Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic // World Politics. 1997. Vol. 49. № 3; Sabetti F. Path Dependency and Civic Culture: Some Lessons from Italy about Interpreting Social Experiments // Politics and Society. 1996. Vol. 24. № 1. P. 19–44; Rohde D. Endgame: The Betrayal and Fall of Srebrenica. N.Y., 1997* и др.
- ²³ См.: *Gutmann A. Democratic Education. Princeton (NJ), 1987. P. 30, 40, 51, 53.*

- 24 Списки таких добродетелей см.: *Galston W.* Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State. Cambridge, 1991. P. 221–224; *Macedo S.* Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community. Oxford, 1990. P. 234, 253 ff.
- 25 Эдвард Рубин справедливо пишет о том, что в современной либерально-демократической литературе о добродетелях гражданина проявляется стародавняя привычка привилегированных, хорошо образованных и обладающих «правильными» связями людей «помахивать пальцем и цокать языком по отношению к простым людям, которые не обнаруживают высоких добродетелей». См.: *Rubin E.L.* The Dangers of Citizenship // *The Future of Citizenship* / Ed. J.V.Ciprut. Cambridge (MA), 2008. P. 287.
- 26 М.Сомерс убедительно показывает, что сам генезис современных гражданских прав осуществлялся на Западе посредством преодоления частной власти феодалов и распространения на ранее феодально зависимое население власти короны и законов государства. См.: *Somers M.* **Rights, Rationality, and Membership**... P. 86 ff. Современная борьба против загрязнения окружающей среды или за равноправие женщин также является борьбой против частной власти корпораций определять качество среды нашего обитания и частной патриархальной власти, порождающей угнетение женщин.
- 27 Поздний Рим, как известно, затронул некоторые из этих границ, в особенности широким распространением в рамках империи римского гражданства. Но это оказалось возможным именно вследствие упразднения «политического гражданства» и замены его «юридическим».
- 28 Это блестяще и остроумно показано в статье Ч.Линдблома «Рынок как тюрьма». См.: *Lindblom C.E.* The Market as Prison // *The Journal of Politics*. 1982. Vol. 44, № 2. См. так же: *Jessop B.* Capitalism and Democracy: the Best Possible Political Shell? // *Power and the State*, ed. G. Littlejohn et al. L., 1978.
- 29 Конечно, речь может идти только о новом и развернутом доказательстве того, что в принципе было отлично известно уже классике политической философии Нового времени. Уже Гоббс в качестве характерной черты «буржуа» фиксирует то, что они «в высшей степени тяготятся общественными делами и считают необходимым для занятия ими располагать полнейшим досугом...». Именно поэтому сразу после фантастического и логически необъяснимого акта заключения «общественного договора», в котором они выступает гражданами и *потому* «единым народом», его «буржуа» возвращаются в свое «естественное» состояние частных лиц и становятся «разрозненной массой». См.: *Гоббс Т.* О гражданине // *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1964. С. 344, 358.
- 30 *Olson M.* The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge (MA), 1965. P. 2.
- 31 Ibid.
- 32 См. *Arendt H.* On Revolution. N.Y., 1965. P. 54 ff.
- 33 См.: *Draper T.* A Struggle for Power: The American Revolution. N.Y., 1997, особенно с. 183–212. Но признаком ее величия – а не лицемерия, достойного осуждения! – является преобразование таких причин и механизмов в идеологию и политику «неотчуждаемых прав человека». Как концептуально не

- совсем точно пишет упомянутый выше Дрейпер, «...право совпадало с частным интересом; столкновение прав было столкновением интересов» (там же, с. 212). Неточность его заключается именно в том, что интересы, *сублимированные* в права, перестают с ними совпадать: борьба за права обретает собственную логику, не редуцируемую более к логике борьбы за интересы. В такой сублимации и состояло величие Американской революции: она продемонстрировала рождение «граждан» из «буржуа» и этим дала импульс всем эмансипаторским начинаниям последующих веков.
- 34 См.: *Луман Н.* Власть. М., 2001. С. 108–109.
- 35 Отличный обзор и анализ спора о значении политической апатии для современной демократии см. *DeLuca T.* **The Two Faces of Political Apathy.** Philadelphia, 1995.
- 36 Хорошее представление о сути этого спора дают материалы Нормана Берри и Раймонда Плана в кн.: *Barry N., Plant R.* *Citizenship and Rights in Thatcher's Britain: Two Views.* L., 1990.
- 37 *Гегель Г.В.Ф.* *Философия права.* § 256. С. 278.
- 38 «Французская революция, – пишет Кожев, – несет гибель не Аристократам, но Буржуазии как таковой...» (*Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. А.Г.Погоняйло. СПб., 2003. С. 162).
- 39 См.: Там же. С. 136, 142.
- 40 *Гегель Г.В.Ф.* Английский билль о реформе 1831 г. // *Гегель Г.В.Ф.* *Политические произведения.* М., 1978. С. 375.
- 41 Там же. С. 379.
- 42 См.: *Гегель Г.В.Ф.* *Философия истории.* М.–Л., 1935. С. 80–83. Какое будущее – в логике гегелевской философии истории – может быть у такой страны и в каком смысле ее следует считать «современной», остается неясным. Интересную интерпретацию гегелевской концепции США как «чистого гражданского общества», в котором место государства занимает всего лишь правительство, см.: *Bell D.* *The 'Hegelian Secret': Civil Society and American Exceptionalism // Is America Different? A New Look on American Exceptionalism / Ed. В.Е. Shafer.* Oxford, 2001.
- 43 *Гегель Г.В.Ф.* *Философия истории.* С. 67.
- 44 *Urry J.* *The Anatomy of Capitalist Societies: The Economy, Civil Society and the State.* L., 1981. P. 31 (курсив мой. – Б.К.).
- 45 Подробнее об этом см.: *Капустин Б.* Что такое “гражданское общество”? // *Капустин Б.* *Критика политической философии, особенно с. 36–38.*
- 46 Яркое описание этих явлений см.: *Baker G.* *The Taming of the Idea of Civil Society // Democratization.* 1999. Vol. 6. № 3.
- 47 Более подробно об этом см.: *Бауман З.* *Свобода.* М., 2006. С. 22 и далее.

Дж. Джонстон

Идея «исцеляющего правосудия»¹

Введение

В современном мире, говоря о преступлении, мы подразумеваем следующее:

- мы ожидаем от государственной власти, что она возьмет на себя процесс отправления правосудия;
- **мы полагаем, что преступника, если имеется такая возможность, будут судить по закону;**
- **мы ожидаем также, что в случае признания человека виновным, судьбу его решит все тот же закон, воплощенный в соответствующих органах правосудия;**
- **мы полагаем, что виновного подвергнут тому или иному наказанию.**

Все эти предположения структурируют наше понимание криминального правосудия. При всем обилии дебатов относительно формы криминального правосудия и оснований для его вмешательства, подобные дебаты, как правило, происходят между людьми, разделяющими названные общие установки.

Между тем, начиная с 70-х гг. прошлого века, некоторые представители правосудия начали экспериментировать, по-новому реагируя на факт преступления, и этими экспериментами были опрокинуты некоторые, если не все, из упомянутых общих установок. В ходе их выяснилось, что

- **ключевые решения относительно того, что делать с совершенным преступлением, принимались обычно внесудебным порядком – маленькими группами простых граждан, в числе которых были преступник и пострадавший;**

– основное внимание уделяется не наказанию виновных, а тому, чтобы склонить, убедить их исправить зло, причиненное их преступлением.

Кроме того, в некоторых из экспериментов участники их предпочитают вовсе обходиться без судебного разбирательства и вынесения приговора, если виновный неофициальным образом признает факт своего участия в преступном деянии. В отдельных случаях экспериментирующие предпочли полностью исключить вмешательство государства.

Все участники указанных инновационных практик реагирования на преступления называют их «альтернативным правосудием». За последнее десятилетие во всем мире количество человек, практикующих альтернативное правосудие и проводящих в жизнь политику альтернативного правосудия, противопоставленного тщетной и губительной, по их мнению, практике судебных наказаний, исчислялось тысячами. Некоторые правительства, включая правительство Великобритании, даже поговаривают о расширении доли практик альтернативного правосудия в системе уголовного права². В настоящее время осуществляется даже ряд крупных проектов по распространению альтернативного правосудия на другие виды конфликтов и аномального поведения в школах и на рабочих местах.

Соответственно, альтернативное правосудие вышло на первый план также и в теоретических и публичных дискуссиях, касающихся будущего криминального правосудия. Данное исследование посвящено анализу способов репрезентации и понимания альтернативного правосудия в ходе этих обсуждений. Многие его защитники склонны, как мне кажется, представлять его в виде некой новой «технологии» обращения с провинившимися. Такие участники утверждают, что новая технология более эффективна, чем конвенциональные пенитенциарные и терапевтические методы вмешательства, так как эта система криминального правосудия предотвращает рецидивы и дает удовлетворение потерпевшим. Такой способ презентации альтернативного правосудия имел значительный политический успех, многие правительства позволили убедить себя в том, что альтернативным вмешательствам следует играть главную роль в системе криминального правосудия. Хотя многих комментаторов беспокоит отсутствие в системе альтернативного правосудия надзора за подозреваемыми и провинившимися-

ся, эти опасения не смогли оказать сколь-нибудь существенного противодействия растущему энтузиазму по поводу этого нового способа отправления правосудия среди политиков разного калибра.

Я собираюсь показать, что изображение альтернативного правосудия в виде технологии предотвращения рецидивов и обеспечения умиротворения жертвы преступления, несмотря на «политическую успешность», помешало достижению движением за альтернативное правосудие наиболее важных и значимых целей. Я хочу показать, что альтернативному правосудию присущ потенциал критического вопрошания самих устоев наших представлений о преступлении и правосудии. То новое, что привносит в понятия преступления и правосудия альтернативное правосудие, чрезвычайно существенно и как таковое представляет для нас огромный интерес – это несмотря на очевидную проблематичность некоторых из формулируемых этой концепцией положений.

Рассмотрению этих положений необходимо предпослать краткое описание наиболее распространенных форм альтернативного правосудия, сопроводив их разбором теоретических оснований, имеющихся у каждой из этих форм.

Виды альтернативных практик правосудия и их теоретические основания

Термином «альтернативное правосудие» (RJ – *restorative justice*) чаще всего обозначают такие практики, как

- 1) посредничество между жертвой и преступником;
- 2) обсуждение на семейном совете;
- 3) привлечение круга близких людей.

Посредничество между жертвой и преступником

Процедура посредничества между жертвой и преступником применялась в Европе и Северной Америке начиная с 70-х гг. XX в.³. Она дает жертвам преступления возможность встретиться в безопасной обстановке с человеком, причинившим им вред. Такая

встреча организуется и проводится одним-двумя подготовленными для этой цели медиаторами. Последние подводят пострадавших к тому, чтобы те рассказали своим обидчикам о том, как повлияло на жизнь пострадавшего содеянное ими; медиаторы дают возможность задать обидчикам те вопросы, которые обычно возникают у пострадавших, вроде того, почему объектом преступного действия оказались именно они. Потерпевшим также предоставляется возможность принять участие в разработке плана возмещения ущерба или восстановления разрушенного, то есть плана, в соответствии с которым преступник будет восстанавливать, возвращать утраченное и создаст у потерпевшего уверенность, что ничего подобного с ним впредь не произойдет. Виновному дается возможность объяснить свое поведение, рассказать, как такое могло случиться, и принять участие в разработке плана возмещения причиненного им вреда.

Если верить сторонникам этой стратегии, посредничество между преступником и жертвой дает много хороших результатов. В частности, оно помогает потерпевшим восстановиться после полученной травмы. Этому можно способствовать разными способами.

Во-первых, непосредственное участие пострадавшего в принятии решений относительно конкретного плана восстановления ущерба повышает успешность предпринимаемых в этом направлении попыток.

Во-вторых, выздоровлению потерпевшего способствует уже то, что он говорит о причиненном ему ущербе. Этому дают следующие объяснения: жертва преступления травмируется актом лишения ее собственной автономии, контроля над своей жизнью; пережив тот же процесс, но в обратном порядке, пострадавший возвращает себе чувство автономии и личных возможностей.

В-третьих, встреча с виновным, возможность обсуждать с ним содеянное и приходиться к соглашению о том, что следует делать виновному, обеспечивает некое сближение с пострадавшим, которого не происходит, когда дело рассматривается в рамках процедур, предусмотренных конвенциональным правосудием.

Сторонники данных стратегий утверждают, что они благотворно действуют также и на преступников. Они позволяют им в истинном свете увидеть последствия своего поведения для других людей, эти открытия могут быть болезненными, но в конечном счете они

принесут им пользу. Кроме того, получив возможность активно участвовать в определении способов искупления и добровольно возлагать на себя эту обязанность, преступники получают возможность действенного покаяния. Это, помимо прочего, увеличивает их шансы быть принятыми обратно в сообщество, от которого они были изолированы вследствие своего криминального поведения.

Процедура опосредованного общения между жертвой и преступником может быть введена на любой стадии ведения уголовного дела. Часто к ней обращаются как к исключению на отдельных стадиях ведения дел в рамках конвенционального правосудия. Например, полиция может предложить эту процедуру в качестве альтернативы судебному разбирательству. Или же она может быть использована в составе обычного ведения дела, например, суд или мировой судья могут предложить ее в качестве элемента условного освобождения. Или же ее добавляют к конвенциональным процедурам: осужденный может, отбывая срок, еще до освобождения принять участие в процедуре опосредованного общения между жертвой и преступником.

Обсуждение на семейном совете

Вторая форма альтернативного правосудия – обсуждение на семейном совете. Она была введена в системе ювенального правосудия Новой Зеландии в 80-е гг. XX в. в виде досудебного отступления от конвенционального уголовного судопроизводства. В ее основу сознательно были положены принятые у народа маори традиции разрешения споров. В начале 90-х гг. эта форма в несколько измененном виде была перенесена в систему правосудия Австралии, а оттуда она распространилась на Соединенные Штаты, Великобританию и другие страны.

Во многих отношениях обсуждение похоже на процедуру опосредования между жертвой и преступником. Однако при обсуждениях расширяется число участников за счет включения членов семьи или сочувствующих жертвам, а там, где речь идет о возмещении ущерба, вместе с местными представителями виновных. Есть тенденция заменять термин «медиатор» термином «помощник». И все больше внимания при обсуждениях на семейном со-

вете уделяется созданию плана действий помощи провинившемуся – часто речь идет о молодом человеке – и не только в том, чтобы возместить причиненный преступлением ущерб, но и в том, чтобы изменить его образ жизни, снизив тем самым риск рецидива.

В некоторых местах на практики группового обсуждения сильно влияет теория реинтегративного пристыживания Джона Брейтвейта. В этом случае помощники пытаются направить общение в русло сильного осуждения поведения провинившегося, правда, при сохранении уважения к нему как личности и с выражением внимания и любви к нему. Согласно Брейтвейту, одному из наиболее умных сторонников «исцеляющего правосудия», подобное действует чрезвычайно эффективно в качестве формы социального контроля. Для большинства людей такое обсуждение перекрывает возможность пойти по пути преступления, не помышляя о тех жестких изолирующих карательных мерах, на которые мы привыкли ссылаться в целях предупреждения преступлений. Благодаря теории реинтегративного пристыживания Брейтвейта как промежуточного звена «исцеляющее правосудие» стали ассоциировать также с более общими – коммунитаристскими и республиканскими – теориями правосудия.

Круг близких людей

Третьей формой практик «исцеляющего правосудия» является использование круга близких людей для вынесения приговора или заключения мировой. Основываясь на традиционных санкционирующих или целительских ритуалах аборигенов Северной Америки, эти практики были возвращены в 90-е гг. в сообщества аборигенов – обычно на стадии вынесения обвинения в уголовном правосудии.

В практике «кругов» число участников, как правило, превышает число людей, вовлеченных в обсуждение на семейном совете, так как в ней принимают участие многие члены местного сообщества, а также работники органов правосудия и социальных служб. Обычно имеется некий механизм обеспечения доступа к процедуре всех желающих – так, чтобы каждому была гарантирована возможность хотя бы раз высказать свое мнение. Например, участ-

ники «круга» собираются вместе и передают от одного к другому какой-либо предмет, и каждый в момент перехода в его руки этого предмета получает возможность выступить.

Это часто именуют процедурой вынесения приговора кругом близких людей, т. к. одно из ее назначений – рекомендовать судье вынести определенный приговор. Между тем у «кругов» имеются и более широкие функции. Например, часто утверждают, что они выполняют педагогическую миссию, так как вместо назначения наказания они наставляют провинившихся в форме уважительного диалога о том, как следует себя вести. Еще их считают исполнителями процедуры «исцеления» в смысле реинтеграции людей в общество и возвращения им их подлинного «я». Соответственно, и обсуждения касаются гораздо более широкого круга вопросов, нежели приговор, который предстоит вынести обвиняемому. Например, часто в круг вопросов для обсуждения включаются следующие: почему люди втягиваются в какие-то практики (скажем, нюханье клея или сексуальное насилие), требующие судебных мер; каким образом такое поведение ущемляет интересы сообщества; что может и должно делать сообщество для разрешения подобных социальных проблем. Таким образом, «круг», помимо выработки рекомендации относительно типа наказания, предлагает и более широкий план реагирования сообщества на данный тип поведения, признанного им опасным.

Иначе говоря, «круги» организуются не только как оптимальный способ реагирования на отдельные криминальные эпизоды, но и как средство восстановления сообщества, возвращения ему способности разрешать конфликты и реагировать на социальные проблемы, лежащие в их основании. Следовательно, устанавливается связь понятия «исцеляющего правосудия» с более общей темой, каковой является возрождение сообщества. Основу этого составляет идея, что последнее, самостоятельно решая свои проблемы, упрочивается, а упрочиваясь, оно становится все более способным к решению проблем.

С этими практиками связаны схожие с ними, но не столь известные практики создания кругов поддержки и подотчетности. В таких случаях члены местного сообщества создают круги поддержки для бывших заключенных, которых боятся окружающие, в частности, для совершивших сексуальное насилие. Данные круги, с одной сто-

роны, оказывают поддержку бывшим заключенным в их стремлении быть законопослушными гражданами, а с другой – осуществляет неформальный надзор за ними. Основной принцип, воплощению которого служит эта форма вмешательства, – позволить бывшим преступникам безопасно жить в сообществе, а ему – безопасно существовать, имея среди своих членов бывшего преступника.

Введение идеи «исцеляющего правосудия» в публично-политические дебаты

Как было показано, понятие «исцеляющего правосудия» охватывает широкий спектр разнообразных практик; еще большей широтой и разнообразием отличается то смешение идей, ценностей и теорий, составляющих их подоснову. Между тем стоит начать переносить «исцеляющее правосудие» в сферу публично-политических дебатов, как появляется тенденция преподнесения широкой публике некоего упрощенного образа «исцеляющего правосудия», тенденция использования его потенциала в целях достижения каких-либо узких целей, поддающихся количественному выражению.

Упрощение «исцеляющего правосудия» часто начинается с неосознанной подмены этого несколько интригующего термина акронимом: **restorative justice превращается в RJ. А RJ часто описывают** просто как процедуру сведения лицом к лицу преступников и жертв. При этом подчеркивается, что таким образом последним дается возможность получить ответы на волнующие их вопросы и поведать обидчикам о том, как в реальности подействовали на них преступные действия. Утверждается, что благодаря этому преступники обретают «настоящее понимание» того, как подействовало их поведение на других людей – людей таких же, как они сами. Этот процесс дает провинившимся возможность скорректировать свое отношение к потерпевшим и к сообществу в целом.

Данная процедура, как утверждается, обеспечивает достижение важных целей. Часто она становится для преступников тем поворотным пунктом, после которого они возвращаются в колею стандартного поведения⁴. К тому же она повышает степень удовлетворенности жертвы судопроизводством.

Важной чертой подобных утверждений является их доступность для проверки эмпирическими методами. И хотя подобное порождает огромные методологические проблемы, достаточный объем исследований и изрядные методологические ухищрения позволяют таки установить, является ли «исцеляющее правосудие» более эффективным, чем конвенциональные способы вмешательства, осуществляемые правоохранительными органами в целях предотвращения рецидивов и повышения удовлетворенности пострадавших.

Соответственно, сторонники RJ не только приветствуют научную оценку этой процедуры, но и активно способствуют ей, стремясь выяснить, действительна ли она, и если да, то при каких условиях и применительно к каким случаям ее использование является оптимальным. На деле, конечно, оценка RJ представляет собой далеко не такую примитивную операцию. Результаты любой проведенной оценки могут считаться лишь предварительными, нуждающимися в интерпретациях и прояснениях. Таким образом, научные оценки сами по себе не способны обеспечить нас определенным выводом ни в пользу RJ, ни против него. Вместе с тем они дают достаточно материала для того, чтобы сторонники RJ могли утверждать, что результаты являются обнадеживающими. Вот почему сторонники RJ склонны уверять нас в существовании научных подтверждений тому, что «исцеляющее правосудие» обладает массой благотворных свойств и редко когда его последствия бывают хуже тех, которые обеспечивают конвенциональные средства вмешательства со стороны судебных органов.

Следует заметить, что выдвижение критериев проверяемости результатов, призывы к правительству осуществлять подобные тесты-проверки способствуют развитию движения за «исцеляющее правосудие». Ведь для того, чтобы получить данные для проверки обоснованности притязаний RJ, **требуется поставить долговременные эксперименты по применению «исцеляющего правосудия».** А коль скоро сделаны существенные вложения в RJ общественных средств, процесс становится самоусиливающимся. И дело не только в том, что чем солиднее вложения, тем сильнее стремление представить их оправданными, т. е. доказать действенность идеи. Имеет значение также и тот факт, что все больше лиц, задействованных в системе уголовного судопроизводства и смежных ведомствах, начинают определять собственные профессиональные зада-

чи как управление RJ, участие в реализации программ RJ. Отсюда появление лицензированных курсов по подготовке операторов процедур RJ и рост числа людей, эти курсы посещающих. По мере институционализации этих мест, их профессионализации происходит плавное, но неуклонное смещение акцентов. Вместо того чтобы требовать подтверждений действенности RJ, прежде чем санкционировать его дальнейшее развитие – доказательной базы в виде перечисления систематических неудач или чего-то еще более отрицательного требуют уже для того, чтобы прекратить этот социальный эксперимент.

Поэтому в политическом плане движение за «исцеляющее правосудие» ведет себя очень изощренно. Что бы ни думали и ни говорили его сторонники меж собой, все они прекрасно сознают, что заручиться поддержкой политиков и общества, необходимой им для осуществления радикальных перемен в уголовном правосудии, они смогут, только если будут говорить с правительствами и общественностью на их языке. Движение за «исцеляющее правосудие» предлагает ответы – и очень позитивные – именно на те вопросы, которые интересуют правительства и общественность. Предотвращает ли RJ преступления? – Да. Помогает ли RJ жертвам преступлений? – Да.

Но, конечно же, современная политика управления не приемлет столь простых решений. Ей нужны факты. Любая служба, пользующаяся финансированием общества, должна доказать, что цели ее деятельности четко определяются и поддаются количественному выражению, что ее работа стоит потраченных на нее денег. Понимая это, сторонники RJ за весьма короткий период смогли преобразовать несколько разрозненных экспериментальных проектов в нечто такое, что правительства охотно финансируют и к чему они относятся как мейнстриму в области реагирования на преступления.

Возвращаясь к прерванному обсуждению

Я говорил о том, что сторонники «исцеляющего правосудия» проявили сметливость, сумев так подать самую концепцию и ее необходимость, что и правительства, и общественность смогли са-

моидентифицироваться с ней. В рамках этой стратегии защитники «исцеляющего правосудия» переместили его практики с маргинальных позиций на позиции мейнстрима уголовного правосудия. Так вот, я утверждаю, что подобный успех добыт чрезмерно высокой ценой. Я заявляю, что, приучив политиков и общественность к мысли, будто «исцеляющее правосудие» представляет собой технологию предупреждения рецидивов и обеспечения удовлетворенности потерпевших результатами судопроизводства, движение за «исцеляющее правосудие» практически лишило нас возможности видеть, в чем состоит его принципиальное отличие от конвенциональных способов реагирования на преступления. Тем самым «исцеляющее правосудие» снизило собственные шансы на определение более масштабных и значимых целей, стоящих перед ним. Для пояснения того, о чем я веду речь, позволю себе кратко обратиться к способу презентации темы «исцеляющего правосудия» одним из его первых экспонентов.

Одним из основателей движения за «исцеляющее правосудие» был американец – теоретик и общественный деятель Говард Зер. Столкнувшись с первыми экспериментами посредничества между преступником и его жертвой, Зер весьма заинтересовался присущим этим экспериментам потенциалом в части изменения отношения виновных к содеянному и улучшения их поведения в будущем. Воодушевляли его также и перспективы облегчения восстановления жертв преступлений от понесенного потрясения, ведь конвенциональное правосудие зачастую не приносило пострадавшему никакого облегчения, увековечивая его травму. Вместе с тем Зер не причислял эти эксперименты к разряду новых технологий, приносящих положительные результаты. Скорее он полагал, что практика посредничества между преступником и его жертвой воплощает в себе некие понимания, исходные посылки и ценности, совершенно противоположные тем, которые олицетворяло конвенциональное вмешательство исправительных институтов.

Соответственно, в своей книге «Смена оптики»⁵ Зер осмысливает практические эксперименты посредничества между преступником и его жертвой в качестве отправного пункта новой концепции преступления и правосудия. В ходе этого исследования Зер выражает сожаление по поводу тех же недостатков функционирования существующей системы, на которые обращали внимание

широкой общественности также и другие комментаторы криминальной юстиции. В числе таких дисфункций лавинообразное увеличение численности заключенных и государственных поднадзорных, а также неподобающее обращение со многими из этих людей. Этот переход к «жесткому» правосудию отнюдь не вылечивает социальных болезней, таких как боязнь преступников, наркомания и распад сообществ. Характерной чертой работ Зера и других ранних исследователей «исцеляющего правосудия» было то, что они приписывали эти дисфункции не каким-то новым сдвигам в социальных условиях или политике, а определениям и теоретическим положениям, которые на протяжении нескольких веков предопределяли на Западе образ мысли в сфере преступлений и правосудия. Теперь же, согласно Зеру, мы являемся свидетелями окончательно крушения этой укоренной в нашем сознании парадигмы.

В экспериментах с посредничеством между преступником и его жертвой Зер уловил возможность возникновения некой новой парадигмы – совершенно нового образа мысли в сфере преступлений и правосудия. Он ясно сознавал, что, прежде чем оформится эта новая парадигма, пройдут годы упорной работы. В частности, практические эксперименты в области «исцеляющего правосудия» обязательно должны будут дополняться широким спектром теоретических поисков альтернативных способов концептуализации преступлений и правосудия. И действительно, под влиянием Зера теоретики «исцеляющего правосудия» попытались пролить свет на иные способы понимания преступлений и правосудия, найденные в таких источниках, как Библия и другие духовные традиции, обычаи, дошедшие до нас из глубины веков, верования и ритуалы различных аборигенных племен, равно как и современные эксперименты в социально-правовой области.

Результаты этих исследований чрезвычайно интересны и важны. Однако едва ли что-то из них стало предметом публичных дебатов вокруг «исцеляющего правосудия». Данные дебаты имеют своим центром все более и более упрощающееся представление об «исцеляющем правосудии» как о простой технике обращения с преступником и пострадавшим.

В заключение этого раздела хочу кратко перечислить те следствия, которые может иметь указанное расширенное и углубленное осмысление практик «исцеляющего правосудия» для того, как

мы представляем себе преступление и правосудие. С этой целью я опишу некоторые способы подрыва практиками «исцеляющего правосудия» общепринятых взглядов на такие фундаментальные вопросы, как

- что такое преступление;
- что значит быть жертвой преступления;
- что есть правосудие в отношении совершенного преступления;
- чьей обязанностью является осуществление правосудия;
- как должно относиться общество к тем, кто нарушает его основополагающие правила.

Хотя во многом мой анализ базируется на работах таких экспонентов «исцеляющего правосудия», как Зер, следует учитывать, что мое собственное понимание этого явления, вероятно, во многих отношениях отличается от их понимания, как и от их общей позиции по данному вопросу.

Понимание преступления и правосудия в свете концепции «исцеления»

Смысл понятия «преступление»

Наши исправительно-правовые институты предрасполагают к особому видению преступления. Мы склонны видеть в преступлении зло, совершенное в отношении некоего абстрактного целого, такого как государство, общество или корона. В этом, конечно, есть своя логика. Государство устанавливает определенные законы, которые показывают, какова должна быть нижняя граница допустимого: нельзя позволять себе и другим поднимать руку на людей, нечестным путем завладевать их собственностью, навязывать им сексуальные отношения вопреки их воле и т. д.; преступным считается поведение, нарушающее эти нормы. Поскольку же последние создаются государством от имени общества, у нас есть тенденция описывать преступление как зло, причиняемое государству или обществу.

Мы настолько привыкли представлять себе преступление именно таким образом, что забываем о других его аспектах. Если же посмотрим на него с других точек зрения, нам откроются те его стороны, которые остаются скрытыми от нашего же официально-

правового восприятия преступления. Некоторые из этих аспектов выводятся на первый план с помощью концепции «исцеляющего правосудия». Для того чтобы понять, о чем именно идет речь, полезно было бы помыслить преступление в виде некой пирамиды. Эту пирамиду мы привыкли видеть только с одной-единственной точки. «Исцеляющее правосудие» позволяет несколько развернуть пирамиду, и мы осознаем наличие других сторон преступления, которые существовали всегда, но не были учтены нашим определением преступления.

Каковы эти скрытые аспекты преступления, становящиеся доступными для наблюдения в условиях «исцеляющего правосудия»?

В практике «исцеляющего правосудия» преступление рассматривается не столько как нарушение закона и причинение ущерба обществу, сколько как насильственное искажение идеи некоего сообщества, представления о характере отношений в нем. Ведь основные усилия направляются «исцеляющим правосудием» на то, чтобы подтолкнуть преступника к осознанию неправильности содеянного им; при этом главный акцент делается не на факте нарушения правил данного общества, а на вреде, причиненном тем реальным человеческим существам, которых подобное может непосредственно коснуться. Мало того, усилия предпринимаются также и для осознания преступником того обстоятельства, что причиненный его поведением вред далеко выходит за рамки нанесения материального ущерба или, скажем, сломанной ноги, как бы ни велик был такого рода ущерб. От преступника ждут осознания того факта, что, поставив свои личные желания и прихоти выше прав других, он нарушил правильные отношения между людьми. Согласно некоторым экспонентам «исцеляющего правосудия», именно разрушение надлежащих отношений между людьми составляет суть всякого преступления.

Что значит быть жертвой преступления?

Мы уже видели, что идея «исцеляющего правосудия» ставит под сомнение наши привычные представления о том, кто или что является объектом преступления, его жертвой. В конвенциональном криминальном правосудии таким объектом является некая

абстрактная сущность: общество, государство, народ, королевская власть и т.д. Поэтому в книгах по уголовному праву часто утверждается, что одной из отличительных черт уголовного судопроизводства по сравнению с гражданским или частным правом является цель – защита прав общества, тогда как частное правосудие защищает индивидуальные права. «Исцеляющее правосудие» делает это примитивное суждение объектом критического вопрошания. Оно обращает наше внимание на то, что непосредственной жертвой преступления и в этом случае является личность – или несколько личностей – прямо пострадавшая от совершения этого преступления; вторичной же жертвой преступления оказывается сообщество, членом которого является пострадавший. Признавая, что общество в целом также страдает от любого отдельно взятого преступления, сторонники «исцеляющего правосудия» привносимыми ими практиками подчеркивают, что наибольший вред причиняется все же частным лицам.

Вместе с тем практики «исцеляющего правосудия» изменяют наши привычные представления о жертве преступления также и в более глубоком смысле. Легко соглашаясь с тем, что преступление причиняет вред реальным людям, несет им страдания, мы склонны воспринимать ущерб от преступления как нечто физическое, материальное. Мы замечаем лишь факты утраты имущества, человеческих травм, увечий и смертей, причиненных преступлением.

Практики «исцеляющего правосудия» создают предпосылки к тому, чтобы жертвы сами определяли характер причиненного им ущерба, вскрывали его суть, доходя до таких сторон понятия «жертва», которые остаются нераскрытыми в случаях, когда с пострадавшими имеет дело конвенциональное правосудие. Часто обнаруживается, что быть жертвой – значит переживать глубокую травму, и не столько из-за понесенного физического или материального ущерба, сколько из-за переживаемого нами нарушения правильного хода и смысла вещей. Как говорит по этому поводу Говард Зер, «преступление оказывается разрушительным по своим последствиям, потому что подрывает две главные опоры нашей нормальной жизни: представление, согласно которому наш мир наполнен неким смыслом и в нем царит определенный порядок, и веру в собственную автономию. И то, и другое суть неотъемлемые условия сохранения индивидуальной идентичности»⁶.

Конечно, все это не обязывает нас разделять точку зрения «исцеляющего правосудия» или считать ее прогрессивной. В одной из своих текущих работ я осуществляю критический подход к «исцеляющему правосудию». Я всего лишь хочу сказать, что практики «исцеляющего правосудия» действительно вскрывают те стороны переживаний жертвы, которые не вписываются в наши привычные представления о том, что значит быть жертвой преступления, и этот факт представляет для нас чрезвычайный интерес.

Что значит осуществлять правосудие?

Мы привыкли думать, что в целях восстановления справедливости после совершенного преступления виновный должен понести соответствующее наказание. Конечно, по вопросу о том, в чем должно состоять адекватное проступку наказание – как в общем виде, так и применительно к конкретным случаям – ведутся большие споры. Но люди, которые ведут эти споры, исходят из веры в обязательность и, возможно, в достаточность наказания как средства восстановления справедливости.

Практики «исцеляющего правосудия» ставят под сомнение эту веру. С одной стороны, из них, как кажется, следует, что правосудие часто может осуществляться и без наказания. Справедливость можно восстановить, если те, кто причинил вред, искупят нанесенный их поведением материальный и социальный ущерб. С другой стороны (и это очень важно), из практик «исцеляющего правосудия» можно сделать вывод, что для осуществления правосудия одного наказания виновных никогда не бывает достаточно. Даже если провинившийся подвергнут санкциям, которые все считают справедливыми, большая часть нанесенного им ущерба все равно остается без компенсации. Вот почему позицию «исцеляющего правосудия» можно трактовать следующим образом: даже если мы считаем, что провинившегося следует подвергнуть наказанию, нам следует также убедить его компенсировать ущерб путем исправления содеянного, устранения того вреда, который был причинен им конкретным лицам. Правосудие нельзя считать свершившимся до тех пор, пока действиями провинившегося не будут восстановлены надлежащие отношения в социуме.

Есть и другие интересные способы оспаривания нашего понимания справедливости практиками «исцеляющего правосудия». Например, согласно таким сторонникам последнего, как Деннис Салливан и Лэрри Тифт, в нашем сознании укоренилась атомизированная концепция правосудия: справедливость считается восстановленной, когда каждый получает за свое поведение по заслугам, независимо от того, идет ли речь о негативной или о позитивной санкции⁷. В «исцеляющем правосудии» они видят отличающееся от описанного представление о справедливости, основанное на потребностях; согласно этому последнему, правосудие можно считать осуществленным (справедливость восстановленной), когда каждый получает по потребностям, вне зависимости от того, считаем ли мы данного конкретного человека заслужившим того, в чем он нуждается.

Другим, не столь заметным отличием является критическое отношение практик «исцеляющего правосудия» к пониманию правосудия как некоего внешнего, объективного состояния дел. Чтобы лучше рассмотреть этот сложный аспект, предположим на мгновение такую ситуацию, когда ни преступник, ни его жертва не считают вынесенное решение справедливым. Допустим, преступник считает приговор слишком суровым, а жертва, напротив, слишком мягким. Подобные разночтения не будут рассматриваться как проблема, если приговор выносится исходя из неких внешних, объективных критериев (например, назначенное наказание соответствует широко практикуемому принципу пропорциональности наказания преступлению). Что касается «исцеляющего правосудия», то по его понятиям такой приговор будет проблематичен, т. к. ни жертва, ни преступник не будут считать правосудие свершившимся, так сказать, не почувствуют его. Значит, в практике «исцеляющего правосудия» оно фигурирует как нечто внутреннее, субъективное. Цель «исцеляющего правосудия» состоит не столько в обеспечении некоего объективно справедливого исхода, сколько в достижении людьми, ставшими жертвами несправедливости, субъективного чувства, что справедливость восстановлена.

Чьей обязанностью является осуществление правосудия?

Мы склонны полагать, что если совершено преступление, то осуществлением правосудия должно заниматься государство. И если последнее систематически не справляется с задачей отправления правосудия по поводу совершенного преступления, мы определенно решим, что оно не выполняет возложенных на него обязанностей. И редко когда нам придет в голову в случае, если за преступлением не последовала процедура осуществления правосудия, винить в этом кого-то еще.

Практика «исцеляющего правосудия» хоть и исподволь, но весьма фундаментально подрывает подобные убеждения. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно задуматься о том, какое правосудие способно осуществлять государство. Государства, судя по всему, вполне способны штрафовать и наказывать, ибо эти виды правосудия являются функцией принуждения, применяемого в отношении пассивного или лишенного возможности действовать субъекта, ибо государство обладает властью, позволяющей пользоваться таким принуждением. Между тем «исцеляющее правосудие» не может базироваться на принуждении, направленном на пассивного субъекта. Ощутить исцеляющий эффект правосудия люди могут, лишь будучи вовлечены в конфликт и решив активно участвовать в процессе «исцеляющего правосудия». Без активного сотрудничества сторон процедура «исцеляющего правосудия» невозможна.

Если так, то государство не может быть обязано осуществлять функции «исцеляющего правосудия», ибо нет смысла, возможно, вменять какому-либо ведомству обязанность, которую оно не в состоянии выполнять. Вероятно, самое большее, что можно поручить государству, – это обязанность помогать людям и сообществам, облегчать их усилия по отправлению «исцеляющего правосудия». Если кто-то и может нести какие-то обязательства по осуществлению «исцеляющего правосудия», то это люди, непосредственно вовлеченные в конфликт, – пострадавший и провинившийся, а также, возможно, и члены сообщества, способные свести провинившегося с пострадавшим с целью разрешения конфликта между ними. Следовательно, если «исцеляющее правосудие» станет рядовым способом реагирования на преступление,

подобное приведет к важному сдвигу в наших представлениях о соответствующей роли государства и о том, на кого должна быть возложена обязанность осуществления правосудия.

Как относиться к нарушителю закона?

Существуют разные мнения относительно того, как относиться к нарушителям закона. Однако наши судебные и пенитенциарные учреждения культивируют некое определенное отношение к уголовным преступникам. В частности, поощряется отношение к правонарушителям как к противникам, над которыми следует «взять верх», дабы они не «взяли верх» над нами. Мало того, пенитенциарные стратегии и социальные практики последних лет побуждают нас видеть в преступниках глубоко чуждых нам существ, не принадлежащих к обществу таких, как мы. Нас подталкивают к возведению стен между нами самими и провинившимися, к изобретению все новых способов сдерживания их, изгнания из своей среды.

В практиках «исцеляющего правосудия» участники процесса поощряются к тому, чтобы относиться к преступникам не как к противникам, а как к людям, с которыми нас объединяют некие общие интересы. Постоянно подчеркивается, что данный процесс нацелен на обеспечение наилучшего исхода для всех: жертв преступления, преступников и сообщества. Процесс «исцеляющего правосудия» признается болезненным, но и полезным для всех его участников.

Кроме того, от них ожидается отношение к провинившимся как к таким людям, как и все окружающие, и в первую очередь как к людям, отношения с которыми надо совершенствовать. В основании «исцеляющего правосудия» лежит понимание, что люди наиболее склонны причинять вред сообществу, когда они существуют в изоляции от него: в этом случае действие на них моральных норм сообщества ослаблено. Если мы ждем лучшего поведения от людей, то должны стремиться не к тому, чтобы их изолировать, а к наиболее полной интеграции их в состав своего сообщества. Но подобное укрепление связей с провинившимися членами общества имеет под собой не только пруденциальные мотивы, но

и является для нас моральным императивом. Организаторы процесса «исцеляющего правосудия» стремятся разъяснить окружающим, что если поведение правонарушителей неприемлемо, достойно осуждения и подлежит коррекции, то сами провинившиеся заслуживают того, чтобы проявлять к ним должное сочувствие и уважение, подобное тому, которое мы питаем ко всем своим соплеменникам.

Заключение

В заключение скажу, что выше я попытался показать, что наш интерес к концепции «исцеляющего правосудия» важен для нас и вызывает интерес вследствие присущей ей способности выводить на поверхность глубинные слои нашего отношения к преступлению и правосудию⁸. В «Смене оптики» Говард Зер обратился к парадигмальной теории, из которой можно сделать вывод, что, возможно, «исцеляющее правосудие» представляет собой совершенно отличный от принятого способ конструирования реальности⁹. Различие между принятым ныне пониманием преступления и правосудия и тем, которое следует из практик «исцеляющего правосудия», было описано аналогично тому, как описывают различие между ньютоновской и эйнштейновской картинами мира или между теми изображениями реальности, которые дают ученый и художник. Возможно, это гипертрофированное сравнение. Однако я определенно предпочитаю это гипертрофированное видение другому – тому, которое усматривает в «исцеляющем правосудии» не более чем технику борьбы с проблемой преступлений. Подобное суженное понимание «исцеляющего правосудия» означало бы игнорирование того важного вызова, который оно в себе заключает, – вызова нашим привычным представлениям не только о преступлении и правосудии, но и о себе самих.

Перевод с английского И.И. Мюрберг

Примечания

- ¹ Для перевода центрального понятия данной статьи (restorative justice, в оригинальных источниках оно часто фигурирует в виде аббревиатуры RJ) выбран вариант «исцеляющее правосудие»; такой перевод позволяет подчеркнуть главную мысль автора, мысль о принципиальном отличии этого нового вида «квазиюридических» практик от конвенционального «исправительного правосудия».
- ² Restorative Justice: the Government's Strategy / Home Office Communication Directorate, 2003.
- ³ Более подробное описание этих практик см. в: *Bazemore G., Umbreit M. A Comparison of Four Restorative Conferencing Models // G. Johnstone (ed.) A Restorative Justice Reader: Texts, Sources, Context. Cullompton, Devon: Willan Publishing, 2003. P. 225–43*
- ⁴ См.: Home Office. Restorative Justice: The Government's Strategy. P. 4.
- ⁵ *Zehr H. Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice. Scottdale (PA), 1990.*
- ⁶ *Zehr H. Changing Lenses. P. 24.*
- ⁷ См.: *Sullivan D., Tift L. Restorative Justice: Healing the Foundations of Our Everyday Lives. N-Y., 2001.*
- ⁸ См. также: *Van Ness D., Strong K. Restoring Justice. 2nd edn. Cincinnati (OH), 2002. Ch. 2.*
- ⁹ *Zehr H. Changing Lenses. Ch. 6; ср.: Ross R. Returning to the Teachings: Exploring Aboriginal Justice. Toronto, 1996.*

Е.А. Самарская

Идеократия как модель государственности у О.Конта

Крушение монархических режимов в европейских странах, полностью не закончившееся и по сию пору, вызвало к жизни политические системы двоякого рода – демократию как форму правления всего народа и диктатуру, которая скрывала свою суть под маской прямой демократии, диктатуру беднейших слоев населения (к ней взывали Гракх Бабеф, О.Бланки) или диктатуру пролетариата (марксизм). Кроме этих реализовавшихся в Европе на протяжении XIX–XX вв. **моделей государственности** существовали проекты, которые либо пока не имели условий для реализации (анархистские теории безгосударственного общества, марксистская идея о постепенном отмирании государства), либо реализуются постепенно в политических системах разного типа. В последнем случае речь идет о построении государственности на научной основе. Такие проекты не имеют однозначной левой или правой направленности, а обнаруживают способность к проникновению как в правые, так и в левые модели государственности, существенно преобразуя их содержание и смысл. Научная модель государственности отличается тем, что она ориентируется не на волю народа или пролетариата, а на указания науки. Такой тип государственности обретает сейчас все большую значимость в разных странах мира. В этой связи политическое мышление смещается с уровня воли и интересов граждан на научный анализ вопросов управления обществом, ведя к упрочению в теории и на практике принципов идеократии¹.

Первым в истории мыслителем, заявившим о необходимости построения общества и государства на научной основе, был А. де Сен-Симон. Научность в его толковании обнаруживает себя следующим образом: 1) утверждается приоритет естественнонаучного и прикладного знания, а также – в общественной жизни – сельского хозяйства и промышленного производства, 2) утверждается право промышленников и ученых на руководство обществом и исполнение правительственных функций, 3) провозглашается закон «всемирного тяготения» (позже он уступил место в текстах Сен-Симона принципу христианского братства) как основа функционирования общества. Этому сопутствовало у Сен-Симона различение органических и критических эпох в человеческой истории, констатация становления в тот период нового органического (промышленного) общества, в котором все должно происходить в централизованном порядке и планомерно. У Сен-Симона уже заняла видное место историческая триада: «феодально-богословское» общество, «критическое» или «метафизическое» общество, где царит моральный и экономический индивидуализм, «промышленное» общество, в котором должны быть воспроизведены на новый лад принципы единства и порядка, отличавшие феодально-богословское общество. Все указанные черты сенсимонистской научной модели управления были воспроизведены О.Контом. Хотя интерпретаторы обычно подчеркивают, что последний не был сенсимонистом, но, например, Ж.Гурвич признает, говоря об упомянутой исторической триаде, что «здесь Конт воспроизводит и точно повторяет концепции Сен-Симона о связи между развитием индустриального класса – третье сословие – и позитивными науками и вытекающем из этого ограничении сначала теолого-военного режима, затем метафизико-легистского»². Да Конт и сам в «Системе позитивной политики» называл себя учеником Сен-Симона.

Если подробнее говорить о том, кого Конт считал своими предшественниками и на какие идейные традиции он опирался, то следует назвать философов, которые пытались применить научный подход к анализу человеческой истории. Элементы такого подхода он усматривал у Ф.Бэкона, Б.Спинозы, Т.Гоббса – последнего он особенно ценил за попытку построить учение о нравственности, праве, политике на принципах механической причинности. В числе своих предшественников он называл также Ш.Монтескье с его

идеями о влиянии климата на историю человеческих обществ или Ш.Кондорсе, который посвятил свою работу «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» поиску естественных законов развития цивилизации. Но хотя Конт ценил у философов Нового времени любые попытки применения точных и естественных наук к толкованию общества, сам он на деле был убежден, что история подчиняется особым законам, не сводимым к естественнонаучным. Недаром он был одним из основателей социологии и считал ее высшей в ряду наук, самой сложной и конкретной из них. Конт настаивал на том, что науки можно расположить по принципу возрастающей сложности: сначала математика, механика, физика, потом органические науки и, наконец, социология. Этому порядку наук соответствует, по Конт, история их появления и развития: первыми появляются простейшие, затем более сложные. Социология не просто завершающее звено в их истории, она раскрывает их тайну, а именно, то обстоятельство, что все они являются науками о человечестве и принадлежат ему как единому субъекту познания. Все науки, писал Конт, представляют собой «различные составные элементы единой науки, науки о человечестве»³.

Будучи сторонником научного подхода к обществу, Конт постоянно выступал против иных методов его изучения. У него были два противника: во-первых, теология, которая рассматривала человека и человечество в контексте их соотношений с Богом, и, во-вторых, метафизика. К ней он относил те философские системы, которые исторически пришли на смену теологии. Метафизика – это философия, выступившая против идеологического диктата теологии, но сохраняющая страсть к поиску абсолютных начал и абстрактных сущностей. Такой абстрактный подход к человеку хотели исправить социологи XIX в., выдвинув вперед историю и социальное как факторы, определяющие сущность индивида, они хотели рассматривать его сквозь призму социальности. К метафизике Конт относил и философию Просвещения, нападая особенно на присущий ей атеизм. Он считал, что хотя последний и направлен против средневековой теологии, но родственен ей в том, что стремится решать «неразрешимые вопросы», ищет «первые» или «конечные» причины образования вселенной, происхождения жизни, формирования человека и т. д. Атеизм переоценивает разум и не имеет представления о моральных и социальных потребностях, о

духовной стороне общественной жизни. Он ведет к рождению утопий о «мнимом царстве разума». Указанные особенности атеизма Конт связывал с тем, что тот лишь негативно оценивает прошлое, а в отсутствие позитивной оценки прошлого невозможно открыть будущее человечества.

Так раскрывается важная особенность философско-исторического метода Конта, который прежде всего и олицетворяет собой «позитивизм». Общий смысл последнего состоит в провозглашении позитивного отношения к прошлому с опорой на критическое в отношении него настоящее. Точнее говоря, речь идет о позитивном отношении к «феодально-богословскому» или «теологическому» периоду истории при учете критики в его адрес с позиций метафизики. Таким образом, теология и метафизика – не просто идейные противники Конта, они отражают на духовном уровне определенные этапы истории, уходящей в прошлое теологической эпохи и сменившей ее метафизической (критической) эпохи. Свою идею позитивизма Конт соотносил с будущим, с промышленным обществом, считая, что оно должно воспроизвести на новом этапе некоторые структурные и качественные особенности власти в средневековом обществе. Нельзя, писал Конт в «Системе позитивной политики», только осуждать феодально-богословское общество и видеть в нем единственно препятствие для развития цивилизации, на деле его создание было «одним из наибольших предварительных успехов общества»⁴. Складывающийся позитивный строй, по Конту, будет иметь больше сходства со средневековьем, чем с обществом метафизической эпохой. Последнее основано на «критицизме» (протесте против власти церкви и королей, осененных божественной благодатью), на разгуле индивидуализма и эгоизма, на анархии и ожесточенной борьбе за власть, в которую втянуто все население. Новое же общество мыслится им как «органическое», то есть основанное на едином всеобъемлющем принципе, в результате чего оно оказывается стянуто в одно целое.

Подобное отношение к прошлому со стороны Конта заставляет подчас его интерпретаторов говорить о нем как идеологе контрреволюции. Например, Ж.Гурвич сильно подчеркивал консервативные моменты в системе идей Конта, говорил о влиянии, которое оказали на него Ж. де Мэстр, де Бональд, о поддержке им всех форм диктаторской власти: папского престола, диктатуры

Конвента, самодержавия Наполеона III, о пропаганде диктатуры пролетариата, которую Конт вел в 1848 г., о письме Конта Николаю I, где он высказал свое кредо – быть всегда на стороне власти и против анархии. Конечно, Гурвич не говорил прямо, что Конт был контрреволюционером, он выражался более осторожно, писал, что у Конта контрреволюция превалирует над революцией. Однако в этом приходится усомниться: Конт выражал поддержку равно и правым, и левым диктатурам, к тому же на деле он выступал в защиту того звена власти, которое присутствует в любой ее системе, как правой, так и левой. Это административная власть, непосредственно система управления страной, тут Конт идет вслед за Сен-Симоном, который тоже выдвигал вперед административную власть, принижая значение представительной власти в будущем промышленном обществе. Именно в этом духе Конт критиковал анархию, которую он считал производной от демократических принципов, и выступал против политических догм о безграничной свободе сознания, о суверенитете народа, о равенстве граждан. Все такие догмы, по его мнению, делают невозможной нормальную деятельность правительств, создают основу для оспаривания существующей власти. Конт хотел укрепить государственную власть религией, но не христианской, а религией Человечества как Высшего Существа, он надеялся, что духовная власть создаст фундамент для крепкой светской власти в будущем обществе.

Итак, говоря о принципе «порядка», Конт скорее имел в виду не контрреволюционную, а административную власть. С другой стороны, Конт придавал идее «порядка» и более высокий философский смысл, для него она указывает и на процесс систематизации наук, и на принцип централизации общественной жизни, вообще ее единства, выражаемого триадой веры, разума и действия, которая должна восторжествовать в будущем промышленном обществе. Здесь задействованы теологический принцип веры, метафизический – разума, третий принцип – действие, он выражает разум конкретный, выступающий в единстве с чувством, верой в Человечество. То есть идея «порядка» у Конта означает не столько контрреволюционный лозунг, сколько центральную философскую идею позитивизма, состоящую в единстве веры, разума и действия.

Прежде чем перейти к вопросу о контовской позитивной теории политики и государства, надо подробнее остановиться на особенностях его философского кредо. В первую очередь следует вести речь о его «субъективном методе», согласно которому суждения о мире и обществе должны иметь своей основой опыт, показания наших органов чувств. Люди, писал Конт, должны ограничить свою научную любознательность тем, что им дано в наблюдении и что важно для человечества. На протяжении XX в. философы феноменологической направленности бились над тем, как найти переход от «Я» к «не-Я» и к «Другому». У Конта этих сложностей не было, он простодушно уверен в реальности человечества, а субъективный мир открывается у него сразу и как мир индивида, и как мир человечества. Такая позиция кажется продиктованной сохраняющимися у него традициями материализма, с которыми он неустанно боролся, но только благодаря им можно было принять абстракцию человечества за реальное существо с присущим ему субъективным и объективным миром. Конт ценил у И.Канта идею о разделении всех вещей на те, которые даны в опыте, и на те, которые постигаются в умозрении. Сам он был за то, чтобы замкнуться в сфере субъективного опыта, растянутого до масштабов человечества, и ограничить его рамками познание, действие и чувство. Эта замкнутость и дает искомый им «синтез», ту формулу единства, которое способно преодолеть экономическую, политическую и моральную анархию метафизической эпохи.

Интересно, что, будучи уверен в возможности достижения субъективного синтеза, Конт все же констатирует, что указанное единство не имеет абсолютного характера. Но относил он это не на счет бесконечных субъективных и объективных процессов, а на счет слабости нашего ума. В «Слове о положительном мышлении» он говорил: «Нужно открыто признать эту прямую невозможность все приводить к единому положительному закону как серьезное несовершенство, неизбежное следствие человеческой организации, заставляющей нас применять чрезвычайно слабый ум для объяснения чрезвычайно сложного мира»⁵. Но все же он был уверен, что позитивная философия дает «достаточное философское единство», превосходящее то, которое давали в свое время теология и метафизика.

Нужно еще отметить, что субъективное начало, индивидуальное и коллективное, по Конту, активно, оно олицетворяет деятельность. Единство, которое оно обеспечивает, относится не к внешнему миру, а к человеку и человечеству, к его активности, знанию и чувству. Благодаря этому достигается в человечестве «полная гармония между умозрительной и конкретной жизнью»⁶. Говоря точнее, человечество как субъект знания и действия оказывается носителем гармонии, единства между наукой и промышленностью, наукой и моралью, политикой, то есть «конкретной жизнью». Это единство более высокого уровня, чем то, которое обеспечивали некогда теология и метафизика. Согласно Конту, единство общества в теологическую эпоху в Европе обеспечивала христианская вера, а не разум, тогда аффективное начало превалировало над ним. Что касается метафизической эпохи, то общественная связь в этот период основывалась на абстрактных метафизических принципах и потому не была прочной. Экономическая жизнь управлялась законами меновой стоимости, в политике демократия базировалась на абстракции общей воли, в моральной сфере царила абстракция свободных и независимых индивидов, сформировавшаяся в рамках теории «естественного человека» просветителей. В метафизическую эпоху человек действует, как бы находясь вне исторического, социального контекста, тогда как в предшествовавшую ей эпоху человек нес на себе печать исторической определенности, принадлежности к такому-то типу вероисповедания. Связывавшая людей вера обеспечивала устойчивый, «органический» характер общества. Проект Конта состоял в том, чтобы возродить в новом, промышленном обществе устойчивую эмоциональную связь между людьми, какая существовала в феодально-богословском обществе, основав новую религию Человечества. Позитивизм Конта представляет собой философию единства познания и веры, единства разума, чувства и действия. В результате весь комплекс естественных наук выступает в единстве с нравственностью, естественная философия и социальные науки взаимопроникают друг друга, и устраняется признанное со времен Платона и Аристотеля отличие естественной философии от нравственной. Это предполагает, по словам Конта, подчинение объективной основы человеческого существования «субъективному принципу, который всегда должен быть руководителем в цельном философском построении»⁷. Разви-

вая эту мысль, Конт пишет: «Вселенная должна изучаться не ради нее самой, но ради человека или, скорее, человечества. Всякое другое решение так же мало отличалось бы мудростью, как и нравственностью»⁸. Описанный философский синтез субъективных эмоций, целей, действий и объективного познания лег в основу контовской системы позитивной политики.

Конт резко отделял позитивистскую политику от предшествовавших ей форм теологической и метафизической политики. Последние являют собой царство произвола, в их основе лежат божественное право королей или самодержавие народа. Превосходство своей точки зрения Конт видел в том, что в ней присутствовало указание на рост цивилизации как основу всех исторических изменений. Под цивилизацией он имел в виду состояние развития человеческого разума и промышленности: тот или иной уровень цивилизации определяет общественный порядок, то есть «гражданский строй» общества, а состояние последнего определяет систему политики. Так, «военно-теологическое» общество образовалось вследствие низкого уровня цивилизации, а ушло оно в прошлое под влиянием развития науки и производства. Позитивно настроенные умы, писал Конт, исходят в настоящее время из того, что «политический порядок является и может явиться только выражением гражданского порядка, другими словами, что преобладающие социальные силы неминуемо становятся, в конце концов, руководящими. Отсюда остается сделать только один шаг, чтобы признать подчинение политической системы состоянию цивилизации; ибо если ясно, что положительный порядок есть выражение гражданского строя, то, по меньшей мере, столь же очевидно, что сам гражданский строй является только выражением состояния цивилизации»⁹.

Перенеся в трактовке истории акцент на развитие наук и производства, Конт делает вывод, что существует тождество исторических процессов в разных регионах мира. Поэтому-де нравы доисторической Греции обнаруживают сходство с нравами диких племен Северной Америки первой половины XX в., а феодализм у малайцев имеет черты, общие с порядками средневековой Европы. Неизменный ход развития знания и производства вызывают повсюду одни и те же социальные изменения, что не допускает проникновения случайности в историю. Знания и ремесла разви-

ваются постепенно и последовательно, наука одного поколения подготавливают почву для мировосприятия последующих и этот процесс не имеет конца. Такой странный для нашего времени глобализации взгляд на историю сопровождается у Конта рассуждениями о том, что не «люди», а «вещи» управляют ходом истории, что люди могут только ускорить или замедлить исторические процессы в соответствии со знанием естественных законов истории, но они не в силах ее изменить.

Между тем неверно было бы приписывать Конту объективистский подход к истории. История у него, как и у К.Маркса, имеет определенный смысл, она направлена к реализации идеала, который люди призваны осуществить. Этот идеал заключается в установлении социальной гармонии, в торжестве социального начала в обществе. Конт часто говорит, что последнее развивается путем становления ума и социальности, первое начало рациональное, второе – эмоциональное, связанное со стремлением к идеалу, каковым является вера в Человечество как Высшее Существо. В этой связи он не раз повторяет, что разум – слуга чувства и только разрабатывает путь к тому, к чему оно стремится. Интересно, что у первых социологов (Сен-Симона, Конта, Маркса, позже Дюркгейма) идеал представляется сходным образом, как движение к общественной гармонии.

Их идеал – не абстракция вроде свободных и равных индивидов, рассматриваемых как существа природы, он укоренен в истории, является одновременно идеалом и законом. Об этом свидетельствует свойственное названным мыслителям стремление изображать историю в виде триад: что было, что есть, что будет. У Маркса триада выглядит как движение от первобытнообщинного строя к обществам, основанным на частной собственности, и далее к коммунизму. Третье звено в этой трактовке имеет сходство с первым. У Дюркгейма начальным является коллективистское общество с механической солидарностью, за ним следует общество с разделением труда и возникающим на его основе индивидуализмом, его должно сменить общество с корпоративной солидарностью. Историческая триада Конта выглядит следующим образом: теологическое общество, объединенное верой в богов, – метафизическое, в котором доминирует умозрение и царит индивидуализм, – позитивное общество, построенное на научной основе и

объединенное верой в человечество. У всех троих движение начинается со сплоченного на той или иной основе коллективистского общества; второй ступенью оказывается общество индивидуалистическое, в котором может доминировать экономический закон, как у Маркса, или психологический, как у Конта и Дюркгейма; третья ступень олицетворяет социальный идеал, единство индивидуального и общественного. Последнее есть одновременно идеальное состояние общества, к достижению которого направлена деятельность людей, и венец его закономерной эволюции, результат причинно-следственных связей в масштабе общества. Согласно названным теоретикам, люди творят историю, но делают это в соответствии с ее собственным законом. И Конт, и Маркс, и Дюркгейм хотели преодолеть асоциальный характер индивидуализма, утвердить коллективистские ценности, что привело, однако, на практике к печальным результатам в истории, связанным в конечном счете с именем Маркса, тогда как сходные с марксистскими коллективистские идеалы Конта, например, не оказали явного влияния на историческую практику.

В области политического мы вновь сталкиваемся с философской идеей Конта о субъективном синтезе. Применительно к политике она оборачивается тезисом о необходимости систематизации общественных явлений, что обосновывается потребностью человека в единстве создаваемой им картины окружающей действительности, стремлением людей к связности образа социума и мира в целом. Так из человеческой потребности, можно даже сказать, инстинкта связности рождаются далеко идущие философско-политические выводы. Рассмотренная выше историко-психологическая и интеллектуалистская триада Конта демонстрирует движение общества к систематизации или к «порядку». Каждая из них свидетельствовала о последовательных шагах общества по этому пути. Хронологически первый, по Конту, и самый пока продолжительный из известных нам периодов истории – теологический – оказался (в том, что касается установления общественного порядка) в зависимости от аффективной жизни, общество складывалось и функционировало тогда под властью чувства и воображения. А практическая жизнь того времени, которая, как и всегда, была объективной и реальной, несла в себе иной импульс, в результате этой двойственности общественная жизнь

не могла быть полностью систематизирована. Как пишет Конт, «наши чувства и наши действия сообщали тогда нашим мыслям совершенно несогласные побуждения»¹⁰, что и привело к разрушению обществ, основанных на теологической систематизации. Следующий шаг был связан с выдвиганием на первый план метафизики, наступило царство разума, которое из-за своей абстрактности не могло обеспечить социального единства. Наконец, позитивное мировоззрение, вступая в свои права, обеспечивает окончательную социальную гармонию, синтез, «порядок», который охватывает одновременно области чувства, разума и практической деятельности. Поначалу, на своих ранних этапах, позитивизм дал прочную систематизацию «умозрительной и активной жизни»¹¹, установил синтез естественных и социальных наук, с одной стороны, и практики, с другой. Но он не затрагивал области чувства, а без этого трудно вытеснить из общественной жизни теологию. Лишь с возникновением идеи религии человечества, которая ведет начало от текстов Сен-Симона, позитивизм смог завершить социальный синтез, охватывающий одновременно чувство, умозрение и действие. Это создало условия для того, чтобы в сфере чувства альтруизм одержал победу над эгоизмом, чтобы метафизические абстракции уступили место конкретно-историческому мышлению, а в практическом плане общество труда и производства вытеснило общество, основанное на войнах и насилии. Позитивизм, как формулирует его идею Конт, это аффективный принцип, рациональное основание и активная цель. Все названные начала «сходятся в великом понятии человечества, которое навсегда заменило Бога и установило окончательное единство»¹², покоится на «взаимной любви» всех представителей человечества, на цельном мирозерцании и на деятельности по изменению среды человеческого обитания. Легко возразить родоначальнику позитивизма, что «человечество» пока абстракция и что поэтому связывать с ним конкретно-исторический подход к миру и обществу во всяком случае преждевременно. Но если нет человечества как реального фактора истории, то оно может быть принято как условный символ будущего социального единства.

Тенденцию развития общества по направлению к единству Конт рассматривал на примере «западной революции», начало которой он связывал в науке с открытиями Кеплера и Галилея, в

философии с выступлениями Бэкона и Декарта, в политике же с борьбой против королевской и церковной власти. Нужно отметить, что упомянутая революция означала у него стремление к социальному единству не только в статике, на данный момент истории, что политически выражалось в лозунге «порядка», но и в динамике (лозунг прогресса). Конт стоял на точке зрения тождества порядка и прогресса, так как «прогресс во всех отношениях есть не что иное, как развитие порядка, и является также его единственным и решительным показателем»¹³. Прогресс – это поступательное развитие человечества, совершенствование тех способностей, которые отличают человека от животных – разума и социальности.

Сочетание понятий «порядка» и «прогресса» Конт рассматривал как девиз, сопутствующий западной революции на ее позднем этапе. Конкретно он имел при этом в виду французскую революцию 1789 г. Конт предложил схему эволюции ее девизов. Революция началась, как известно, под лозунгом свободы и равенства. Он казался Конту противоречивым: равенство во многом ущемляет общественную свободу. С этим лозунгом революция разрушала королевскую власть и весь феодальный строй жизни, он олицетворял отрицательную фазу революции, которая завершилась контрреволюцией, что связано с утверждением императорской власти Наполеона, затем с реставрацией власти Бурбонов. В 1830 г. в результате переворота королем стал Луи-Филипп из рода Орлеанов, связанный с кругами крупной финансовой буржуазии. Тогда, считает Конт, утвердился вплоть до 1848 г. лозунг «свобода и порядок». Идеологу позитивизма этот лозунг кажется более приемлемым, он ценит его за то, что в нем исключено «противообщественное понятие равенства»¹⁴, а взамен его введен принцип «порядка», который ассоциируется у Конта с понятием «братства». Завершающим этапом французской революции Конт считал 1848 г., когда была навсегда уничтожена королевская власть. Это означало завершение разрушительного этапа революции, в результате лозунг свободы, как думал Конт, оказывается снятым с повестки дня и должен быть заменен лозунгом «прогресса» в сочетании с «порядком», т. е. в целом принцип новой стадии французского общества – «порядок и прогресс». Но насчет истории и перспектив революционных девизов во Франции Конт ошибся: спустя полтора века после того, как он жил и творил, государственным девизом Франции и дру-

гих демократических стран продолжает оставаться «свобода и равенство», тогда как «порядок и прогресс» означает политическую программу сил, стремящихся на научной основе управлять обществом (бюрократия, технократия, наукокрратия или, шире, идеократия в разных формах). Лозунг «порядок и прогресс» изначально элитарен и противостоит принципам демократического равенства и индивидуальной свободы.

Тут непосредственно встает вопрос о новой модели государственного устройства, которую создавал Конт. Исходная его позиция в этом плане – возрождение на новой основе той духовной власти, которая существовала еще в средние века рядом со светской властью, точнее, воссоздание деления власти на духовную и светскую. Если в средневековье духовная власть была сосредоточена в церкви, осуществлялась представителями традиционной религии, то в позитивистском обществе она будет принадлежать служителям культа Человечества, тем, кто наиболее сосредоточен на распространении и поддержании религии Человечества как Высшего Существа. Духовные преобразования Конт считал самой насущной задачей, изменение гражданских учреждений он отодвигал на второй план. Что касается первых, то они мыслились им в международном масштабе: «В настоящее время первая социальная потребность на всем западе – это общая доктрина и одинаковые нравы, покоящиеся на единообразной системе всеобщего воспитания, руководимой и применяемой одной и той же духовной властью. По мере того как эта потребность будет удовлетворяема, будет совершаться всюду гражданское преобразование сообразно особенностям каждой национальности, но эти необходимые различия несколько не нарушат основного единства великой позитивистской республики, систематическая связь которой будет более полной и более прочной, чем связь католической республики, существовавшей в средние века.»¹⁵. В результате в западноевропейских странах должен установиться мирный и разумный порядок, «покоящийся на систематическом и постоянном преобладании всеобщей любви, господствующей и над умозрением, и над действием»¹⁶.

Власть религии, как ее понимал Конт, это прежде всего власть моральная, религия и мораль тесно связаны между собой. Так обстояло дело в христианстве, которое несло в себе мощный заряд морали, так должно обстоять дело и в новой религии Че-

ловечества. Но христианство не устраивало Конта тем, что его мораль обращена к индивиду и центрирована на идее личного спасения, а также тем, что христианство не знает социальной жизни и сосредоточено на отношениях верующих с потусторонним миром. И все же Конт признает, что происходивший не один век упадок авторитета церкви пагубно сказался на моральном состоянии общества. Метафизика со свойственным ей духом критицизма привела дело к тому, что мораль была потеснена со своего места политикой и в обществе утвердились индивидуализм, анархия и ожесточенная политическая борьба за власть под давлением эгоистических побуждений. Конт выступает против диктата политики и за возвышение роли морали в обществе путем его воспитания в духе религии Человечества. Для последней человек в индивидуальном плане не существует, она обращена к роду и пробуждает «чувство тесной социальной солидарности»¹⁷. Общественные чувства требуют подавления разных личных побуждений и ведут к преобладанию «человечности» над «животностью», к установлению порядка и прогресса.

Соответственно рисует Конт формы и функции светской власти в позитивистском обществе, его главная интенция и тут – помочь созданию солидарного, сплоченного общества. Поэтому светская власть мыслится им в форме централизованной структуры, тогда как prerogatives местной власти сводятся к минимуму. Он пишет, что позитивисты стремятся к «прямому господству центральной власти и сведению местной власти к ее необходимым функциям»¹⁸. Абсолютная централизация власти исключает наличие любых демократических институтов, солидаристское государство имеет форму республики, но не демократической, в нем исполнительная власть оказывается важнее демократических органов, более того, как предполагал Конт, правительство всегда получит поддержку народа против собрания депутатов.

Проектируемое Контом позитивистское общество должно было иметь мирный трудовой характер и заниматься производством и преобразованием окружающей среды в интересах человечества. Ключевая фигура в нем – промышленник, руководитель мирных работ, в этом позиция Конта сходна с позицией Сен-Симона, оба полагали, что в будущем обществе промышленникам будет принадлежать государственная власть. Но пока оно

не сформировалось, промышленники не готовы к этому, они еще не освоили высшей идеи общественной солидарности. Поэтому в переходное время высшая светская власть должна принадлежать пролетариям, так как им ближе, чем представителям других классов, идея общественной солидарности. Вообще Конт против того, чтобы власть принадлежала народу, его идеал – распространение на все общество промышленной иерархии, структуры «руководители-исполнители», но для революционного периода он делает исключение: тогда пролетарии как носители духа солидарности захватят высшую власть, установят диктатуру наподобие диктатуры Конвента, а специалистов по управлению они найдут в тех классах, из представителей которых обычно формируется государственный аппарат.

Итак, пролетарии, с точки зрения Конта, – главная социальная сила, ориентированная на создание позитивистского общества. Но они не сами создают программу преобразований, они должны действовать в союзе с философами. Это напоминает идею молодого Маркса о союзе между пролетариями и философами. Но Конт несколько иначе расставляет акценты, чем Маркс. Во-первых, он указывает на то, что пролетарии чужды старой культуре, не испытали воздействия теологического и метафизического образования, к ним можно применить знаменитую формулу Декарта – “*tabula rasa*”. Поэтому они открыты для усвоения позитивистских идей. Во-вторых, Конт утверждает, что пролетарии якобы не озабочены материально и вследствие этого восприимчивы к ценностям социальной солидарности. Отвечая на упреки позитивистам в том, что они стремятся к уничтожению классовых различий, Конт говорит, что позитивисты не ставят такой цели, что этого хотят сторонники идеи равенства. Позитивисты же считают, что социальная программа пролетариев должна включать лишь два требования – «нормальное образование» и «правильный труд». Позитивисты проводят ту мысль, что «действительное счастье совместимо со всякими условиями существования, лишь бы они были честно выполнены и разумно приняты»¹⁹. В-третьих, Конт исходит из того, что народ не стремится к политической власти, он тяготеет к моральной оценке действий ее представителей. Морализм народа совпадает с главной ориентацией позитивистской философии, которая стремится выработать «всеобщую мораль действия, предпри-

сывающую каждому деятелю, личности или коллективу наиболее соответствующие основной гармонии правила поведения»²⁰. Все указанные пункты раскрывают духовную связь между пролетариями и позитивистской философией, выдвигают вперед духовную составляющую пролетарского движения.

Кроме пролетариев, Конт выделял еще один слой населения, его добрую половину, заинтересованную в позитивистских преобразованиях. Это женщины, позитивизм рассматривает их как носительниц любви и солидарности: «Вследствие их меньшего участия в государственном управлении пролетарии и женщины более способны понять потребности и условия нравственного правительства, предназначенного в особенности для ограждения их от гнета светской власти»²¹. Однако нельзя думать на основании сказанного, что Конт был сторонником равенства полов, он был его противником, считал, что жизнь женщин должна быть замкнута в кругу семьи. Впрочем, он предусматривал необходимость предоставить женщинам такое же образование, какое будут получать мужчины.

Конт указывал на организационную форму духовного протеста и духовного созидания с позиций позитивизма – «рабочие клубы». Они должны создаваться не в целях пробуждения пролетариев к политической деятельности, а с тем, чтобы «заменить церковь или, скорее, подготовить новый храм под постепенным давлением преобразовательной доктрины, которая мало-помалу доставит первенство окончательному культу Человечества»²². «Рабочие клубы» призваны дать организационную опору широкому философскому движению, задуманному Контом.

Интерес к пролетариату, провозглашение союза между ним и новыми философами – не только эти мотивы говорят о близости между позитивизмом и коммунизмом. Можно упомянуть также в этой связи о поиске ими научного постижения истории, об указании на производство и научно-технический прогресс как базис исторических перемен, о попытках формулирования целей преобразовательной деятельности, ее идеалов на основе научного познания прошлой и будущей истории и т. д. Сказанное заставляет ближе всмотреться в отношения между позитивизмом и коммунизмом, тем более что сам Конт не раз обращался к этому вопросу. При некоторых сходствах тем, идей и даже концептуальных решений между ними существовали серьезные различия. Конт был оза-

бочен прежде всего духовно-нравственным воспитанием рабочих, тогда как, например, Маркс и марксисты делали упор на развитии у них политического сознания, пробуждения их к классовой борьбе вплоть до захвата политической власти. У Конта на первом месте распространение в обществе морали солидарности, обучение рабочих позитивной философии и другим наукам. Коммунисты все силы направляли на организацию рабочих в профсоюзы и политические партии, на вовлечение их в политическую деятельность.

Соответственно решали они вопрос о собственности: коммунисты говорили об обобществлении собственности, о передаче крупной собственности государству, позитивисты предлагали смотреть на собственность с моральной точки зрения, с точки зрения того, насколько успешно выполняет предприниматель возложенную на него социальную функцию накопления капитала и прироста материального богатства. Общество имеет право контроля над производством, поскольку участвует в создании любого общественного продукта: «Никакой вид собственности не создан ее обладателем»²³. Если следовать Конту, то речь должна идти не о том, чтобы отнять собственность у ее владельца, отменить институт наследства, как предлагали коммунисты и в какой-то степени сенсимонисты, а о том, чтобы поставить производство под контроль моральной власти, которую будут осуществлять в позитивистском обществе в первую очередь пролетарии и новые философы.

Протест родоначальника позитивизма вызывал коммунистический лозунг равенства. Конт отрицал как принцип политического равенства в форме, унаследованной от французской революции (представительная демократия), так и свойственную коммунистам идею прямой демократии масс. Кроме того, Конт, как и Сен-Симон, решительно отвергал равенство на промышленном предприятии, в производстве везде должны быть руководители и исполнители: «Никакое предприятие не могло бы существовать, если бы каждый исполнитель должен был быть также управляющим или если бы управление было бы неопределенно вверено косной и неотчетливой толпе»²⁴. Но Конт не уловил того, что коммунизм двойко относится к равенству в производственной сфере: с одной стороны, общественная собственность была как бы залогом равенства занятых в производстве людей, с другой стороны, например, в СССР на производстве царил иерархия. В еще большей степени

это относилось к политике, где провозглашалось равенство политических прав всех граждан, но руководство страной фактически было вверено партии, носительнице марксистской науки. Идеологи позитивизма согласны с коммунистами в том, что надо заняться народом и дать пролетариям нормальное образование и необходимую организацию труда. Но они не должны претендовать на равенство прав в управлении производством и страной, а только на приоритет в моральной области.

Из сказанного насчет частной собственности, принципов производственной и иной иерархии ясно, что позитивистская программа социальных преобразований имеет не столь радикальный характер, как коммунистическая. Позитивизм сильно связан с прошлой историей, он хочет обновления, но ценит и исторические традиции. Коммунисты радикальней отрицают прошлое. И те, и другие делают это, поместившись в рамки истории. Точкой отталкивания для них является не абстрактный человек природы, как то было у либералов и демократов, а исторически определенный человек, рабочий на стадии крупного машинного производства. Но позитивисты более привержены историческим традициям (частной собственности, иерархии на производстве и в обществе). Поэтому Конт упрекал коммунистов в том, что у них нет чувства истории, что у них «отсутствует историческая непрерывность, составляющая, однако, главную характерную черту человечества»²⁵. Коммунисты кичатся утверждаемой ими ценностью солидарности, но связывают ее появление исключительно с настоящим временем, тогда как и прошлая эпоха в лице христианства сделала достаточно для ее утверждения.

Конт рассматривал коммунизм как тот первый шаг, который пролетарии делают в направлении к позитивизму, он надеялся перехватить их у коммунистов. Но эффективность коммунистической, точнее, марксистской пропаганды оказалась намного сильнее, чем у позитивистов. Марксистский коммунизм наложил сильнейший отпечаток на всю мировую историю XIX–XX вв., в то время как позитивизм сохранился лишь как направление философской мысли. А между тем в конце XIX в. в Европе он имел сильное влияние на оппозиционное движение, был популярен среди революционного студенчества. Почему марксизм вытеснил довольно быстро позитивизм из этой среды? Можно назвать две причины этого.

Во-первых, коммунизм был, как уже сказано, более радикален, он обещал нечто совершенно новое, что совпадало с настроениями революционных романтиков. И притом он указывал на совершенно реальные методы и средства борьбы: революционное насилие, политическая борьба вплоть до вооруженного захвата власти. Конт же предлагал путь долгий и совершенно неоднозначный, ориентировался на идеализированный образ человека, возлагал надежды на всеобщую любовь к человечеству. Гегель когда-то сказал, что философы ошибочно считают глубоким суждение о природной доброте человека, тогда как гораздо больший смысл имеет мнение, что человек зол. В европейском революционном движении зло, насилие победило принцип всеобщей любви.

И все же можно сказать, что позитивизм предугадал направление будущих преобразований государственности, предвидел усиление научных элементов в управлении обществом. В XIX–XX вв. роль промышленности и промышленных объединений возрастала, они все сильнее оказывали влияние на государственную политику. Усиление научных элементов сказалось и непосредственно в управлении людьми со стороны государства, которое все более опиралось на социологические исследования, использовало данные гуманитарных наук: экономики, социологии, политологии, медицины, педагогики. Правда, собственно позитивистский идеал общества, построенного на принципах братства и любви к человечеству, не реализовался, хотя постепенно человечество становится все более реальным фактором истории, о чем свидетельствует рост различных наднациональных объединений. Если снова вспомнить о таком конкуренте позитивизма, как марксизм, то и у него можно видеть тенденцию к научному управлению обществом, что сказалось, например, в претензии на открытие объективных законов истории, в идее о руководящей роли марксистских партий в процессах социальных преобразований, основанных якобы на научных прогнозах. Уже в «Манифесте Коммунистической партии» была провозглашена особая роль коммунистов в рабочем движении, которые одни только и могли направлять его к конечным целям. Этот проект продвижения к будущему на основе науки был у марксистов, правда, заглушен идеями о прямой демократии масс, где коммунизм выступал как наследник и продолжатель традиций французской революции, восприимчивый ее лозунга политического

равенства. В силу такой двузначности марксистских политических интенций идея научного управления обществом не звучала в марксизме явственно. Кроме того, она была бедна и однотонна, так как в марксизме политическая идеология превалировала и над техническими знаниями, вступая с ними нередко в противоречие, и над общественными науками (можно вспомнить марксистское отрицание политической экономии, гонения в СССР на социологию и т. д.). Поэтому позитивизм можно считать наиболее четким проявлением тенденций к научности в оппозиционном общественном движении. Это, как мне кажется, особая политическая линия, которую нельзя причислить ни к левому направлению, ни к правому, хотя с последним позитивизм имеет важное сходство, состоящее в отрицании демократии. Но в целом позитивизм – особое явление в политике с его моделью власти, построенной на научной основе, с его идеалом солидарного человечества (а не нации, как у правых), с его поиском морального авторитета в среде пролетариев. Конт раскрыл процесс становления власти, пропитанной духом научности и апеллирующей к эмоциям в духе религии человечества. Это один из вариантов идеократии, которыми был богат XX в. и которые нередко таят в себе расхождение между целями государства и непосредственной волей людей.

Примечания

- ¹ Этот термин употребил Ж.Гурвич при анализе философии О.Конта.
- ² *Gurwitch G. Les Fondateurs de la sociologie contemporaine. P., 1957. P. 33.*
- ³ *Конт О. Слово о положительном мышлении // Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 1910. С. 71.*
- ⁴ *Конт О. Система позитивной политики // Родоначальники позитивизма. Вып. 2. СПб., 1910. С. 135.*
- ⁵ *Конт О. Дух позитивной философии. С. 23.*
- ⁶ Там же. С. 27.
- ⁷ *Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. СПб., 1912. С. 73.*
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Конт О. Система позитивной политики. С. 113.*
- ¹⁰ *Конт О. Общий обзор позитивизма // Родоначальники позитивизма. Вып. 5–6. СПб., 1913. С. 56.*
- ¹¹ Там же. С. 57.

-
- 12 *Конт О.* Общий обзор позитивизма. С. 149.
13 Там же. С. 93.
14 Там же. С. 186.
15 Там же. С. 105.
16 Там же. С. 112.
17 *Конт О.* Слово о положительном мышлении // *Конт О.* Дух позитивной философии. С. 55.
18 *Конт О.* Дух позитивной философии. С. 135.
19 Там же. С. 65.
20 Там же. С. 66.
21 Там же. С. 57.
22 *Конт О.* Общий обзор позитивизма. С. 15.
23 *Конт О.* Общий обзор позитивизма. С. 22.
24 *Конт О.* Общий обзор позитивизма. С. 25.
25 Там же.

КАФЕДРА

А.Б. Баллаев

Карл Маркс о «Философии права» Гегеля

Размышления о природе государства, хотя и с различной степенью интенсивности в разные периоды времени, не оставляли Маркса в течение всей его жизни. Наиболее пристально и активно он работал над этой проблематикой в ранние годы своего творчества, когда считал важнейшим для немецких философов делом «критику политики», о чем свидетельствуют, например, его письма к А.Руге. Тогда же, приблизительно в 1842–1843 гг., Маркс начал постепенно освобождаться от влияния гегелевской концепции государства, которая была ему близка ранее, во время работы в «Рейнской газете». Это освобождение означало для Маркса не отказ, а исследовательский анализ гегелевской философии государства и права, которую он продолжал высоко ценить. Он называл эту философию «самым значительным, универсальным, возведенным в науку»¹ выражением немецкого политического и правового сознания. В то же время Маркс ассоциировал критику гегелевской философии права с критикой «современного государства и связанной с ним действительности»². Материалом такого критического исследования послужила работа Гегеля «Философия права» – авторитетнейший источник по социально-политической и правовой проблематике для учеников и последователей Гегеля, к отдельной ветви которых, младогегельянству, Маркс тогда принадлежал.

В 1843 г. Маркс подробно проанализировал раздел о внутреннем государственном праве из третьего отдела третьей части «Философии права» Гегеля. Рукопись, сохранившаяся не полностью, опубликована в 20-х гг. XX в. и не привлекла к себе внимания философского сообщества, если сравнивать с судьбой «Экономическо-

философских рукописей 1844-го года». Тем не менее эта ранняя работа весьма интересна как свидетельство исходных позиций Маркса в понимании многих политико-философских проблем, которыми он занимался позднее, а также сама по себе, поскольку молодой Маркс уже вполне обладал той «презумпцией гениальности», которую часто признают за ним даже его критики и противники. Для нас же важным представляется то обстоятельство, что в этой рукописи Маркс подробно, по параграфам, комментирует тексты Гегеля по проблемам отношений государства и гражданского общества, монархической власти и демократии, представительного и сословного строя, частной собственности и суверенитета государства. Как это обычно бывает, некоторые аспекты обсуждаемых классиками проблем относятся к разряду «вечнозеленых хитов» политической философии и звучат вполне актуально на фоне нынешних событий в политической теории и практике.

В §§ 261–313 «Философии права» у Гегеля излагается учение о государстве, причем часть параграфов вступительная, а суть темы начинается с § 272, раздел «Внутренний государственный строй сам по себе». Гегелевская концепция государства сложна, но хорошо изучена за два века непрерывного комментирования. Существующая разноголосица мнений (консерватизм, либерализм, этатизм или, господи прости, тоталитаризм!) нуждается в особой оценке и анализе, хотя заранее ясно, что основой их будут служить социально-политические предпочтения комментатора. Для задач автора данной работы важно, что Гегель понимал государство как единый организм, в коем осуществляется единство монархической, правительственной и законодательной власти. Это единство органическое, а не механическое, поскольку каждая власть «действительно содержит в себе и объемлет собою также и остальные моменты»³. Общее единство не мешает Гегелю рассматривать отдельно власть государя, а также правительственную и законодательную. Поскольку для Маркса наиболее важным было рассмотрение именно законодательной власти и в рукописи ей отводится более всего текста, то и мы последуем в этом за классиком. Кроме того, придется оставить в стороне важнейшую для юного Маркса проблематику гегелевской методологии – «спекулятивного», то есть диалектического метода, коему в рукописи также отведено значительное место. Это вполне допустимо, потому что критика

Марксом гегелевского толкования государства и его анализ диалектики не столь неразрывно связаны между собой, что сам Маркс впоследствии признал в предисловии к рукописям 1844 г., а размышления автора рукописей о государстве и гражданском обществе, конституционализме и демократии, представительном и сословном строе вполне заслуживают отдельного анализа.

Демократия

Данная тема продолжает будоражить умы, и, пожалуй, в наши дни она актуальнее, чем в первой половине XIX в. Ее фатальная идеологизация в современной политической мысли, особенно в нашей отечественной, позволяет оценивать достаточно давние в историческом отношении мысли о демократии как более чистый или хотя бы менее замутненный источник. Некоторая наивность и простодушие старинных рассуждений на исключает их мудрости, в чем хотелось бы убедить читателя.

Размышления о демократии занимают у Маркса большие части текста, для него это очень важно. Молодой Маркс приблизительно до 1844–1845 гг. – ярый, несомненный демократ. Гегель же, наоборот, старается упоминать это страшное слово не слишком часто, хотя аспект опасности демократических изменений в государстве, еще монархическом и официально христианском, постоянно им обозначается. Он – сознательный, идейный монархист, особенно в поздний, посленаполеоновский период творчества. Поэтому гегелевский анализ законодательной власти и критика его Марксом исходно имеют существенное расхождение в отношении демократии.

Свой анализ законодательной власти Гегель начинает с фиксации важного противоречия, которое Маркс называет коллизией, антиномией, подчеркивая, что то, как остро немецкий теоретик формулирует структурную сложность, неоднозначность проблематики, является его несомненной заслугой. Суть этого противоречия такова: в § 298 Гегель указывает, что законодательная власть есть часть государственного строя, «который сам по себе лежит вне области ее непосредственного определения»⁴. То есть законодательство в государственном строе есть часть подчиненная, и сам он от нее непосредственно не зависит. Но, замечает Маркс, «ведь

и государственный строй не сам себя произвел». И именно законодательная власть «должна установить государственный строй. Она выше государственного строя»⁵. Гегель так не считает, он убежден в том, что государственный строй не может создаваться законодательной властью, он есть, хотя он постоянно и незаметно изменяется. По Гегелю, именно малозаметные и даже невидимые изменения государственного строя составляют суть исторического движения, а законодательная власть тут и вовсе не при чем.

На это Маркс отвечает панегириком в адрес законодательной власти, причем в действие приводятся аргументы от оценочного понятия прогресса. Государственный строй должен освобождаться от архаики, и это лучше получается у законодательной власти, выражающей волю народа. В этой связи он упоминает французскую революцию⁶, якобы совершенную законодательной властью. Радикализм юного Маркса имеет вполне очевидный, даже подчеркнуто демократический характер. Он настаивает на том, что народ имеет право создавать для себя новый государственный строй, что означает принятие идеи революции⁷. Заявленная «левизна» политических взглядов соответствовала исходному замыслу автора, который заключался, как пояснял Маркс позднее, в критике принципа конституционализма и вариантов конституционных монархий. Напротив, защита конституционализма, осторожная оппозиция абсолютистскому монархизму, несколько усилившемуся в Европе в период реставрации, была одной из задач Гегеля в «Философии права». Подобные расхождения такого характера наглядно свидетельствуют о том, что оба автора имеют в виду политическую повестку дня Германии, где, как, например, в королевстве Пруссия, вполне невинный либеральный демократизм власть преследовала как прямую угрозу революционных переворотов. Гегель, будучи сознательным монархистом, не принимал демократических тенденций, столь дорогих Марксу. Но либеральный конституционализм в Европе того времени уже вполне стоял на повестке дня, и Гегель именно этот принцип поддерживал в «Философии права».

Следует отметить, что эта работа почти не содержит развернутой критики демократического устройства государства, что соответствует ее характеру официального учебника. Гегель представил ее в своей последней работе «Английский билль о реформе 1831 г.», более чем через десять лет после написания «Филосо-

фии права». Статья официальная, ее читал сам прусский король, поэтому негативная оценка демократии на материале английского парламентаризма была Гегелю заранее задана. Однако заказной характер работы вовсе не исключает высокого качества исполнения, поэтому критический анализ английского варианта демократического устройства государства у Гегеля весьма содержателен. Кривить душой в этом случае Гегелю, как принципиальному монархисту, не понадобилось.

Что же углядел он в английской демократии? Каковы, по его мнению, пороки и недостатки этой формы государственного устройства?

Гегель исходит из признания высшей ценности государства как такового. Благом является все, в чем есть польза государству. Государство, причем не только монархическое, а любое, есть «шествие бога в мире», реализация объективного духа и т. д. Как красиво сравнивает Гегель, больной человек – тоже все-таки человек, несовершенно государство – все же государство. Как вредную ересь Гегель оценивает мнение о том, что государство есть что-то вроде учреждения, обслуживающего граждан, которое, если обслуживание не удовлетворяет, можно и поменять. Гегель – этатист, государственный, и потому социальный аспект (для чего, собственно, нужны государства?) его волнует сравнительно мало, причем скорее со стороны угрозы самому государству. Конечно, он отнюдь не отрицает обязанности государства поддерживать народное благосостояние. Однако это – лишь одна из обязанностей, причем не самая главная. Поскольку Гегель признает нормальность социального неравенства, он только сетует на излишнее богатство и скудную нищету на разных социальных полюсах. Однако, если государство ведет жесткую и негибкую социальную политику, допускает излишние притеснения и полную нищету народа или, наоборот, позволяет себе излишнюю мягкость, например, всеобщее избирательное право, его подстерегает опасность бунтарского радикализма. Призрак революции и якобинского террора не перестает тревожить Гегеля.

В английском парламентаризме эти опасности присутствуют, поскольку монархическая власть весьма слаба, исполнительная – контролируется парламентом, который формирует правительство. И это, по Гегелю, означает, что господствует коррупция.

Парламентская демократия и парламент как институт, имеют одной из важнейших целевых задач материальную выгоду для своих членов: «Избрание государственных деятелей в значительной степени определяется частными интересами и грязными соображениями денежной выгоды»⁸. Верхушка парламента может «извлекать для себя и своих родственников бесконечные выгоды посредством синекур и вообще доходных мест в аппарате управления, армии, церкви и при дворе»⁹. Места в парламенте продаются и покупаются совершенно открыто, что позволяет Гегелю сделать заключение о пронизывающем все общественные классы корыстолюбии, о «системе коррупции»¹⁰. Одним из следствий такого положения вещей является невозможность государственной экономии средств и рост государственного долга. Нация работает и платит налоги, однако «именно в тех странах, где управление государством зависит от избранных народом представительных собраний, налоговое обложение наиболее высоко»¹¹. По Гегелю, население от роста богатства страны и собираемых налогов ничего не имеет и не отличается зажиточностью в сравнении с континентальными странами Европы.

В целом Гегель анализирует английские проблемы вполне компетентно: рассмотрена колониальная политика в Ирландии, практика церковной десятины и в целом довольно мерзкое положение с англиканской церковью, вопрос о «праве на охоту», проведение выборов, значение «гнилых местечек» и проч. Все это – отнюдь не те достижения английского демократизма, коими можно было бы гордиться. Гегель подчеркивает, что и в сознании избирателя, и практически присутствует ничтожность, незначительность поданного голоса. И это исчерпывающим образом характеризует исходную, коренную порочность избирательной системы. Поэтому люди не желают принимать участие в выборном процессе, а выборы сопровождаются различного рода давлением на неактивных избирателей, вплоть до прямого подкупа и применения силы, только бы заставить людей прийти на избирательный участок. «Многие англичане (невольно возникает вопрос, не большинство ли?) выполняют эту обременительную и не имеющую для них существенного значения обязанность лишь под бурным натиском кандидатов и получают... возмещение в виде лент, жаркого, пива и нескольких гиней»¹².

Аналогичное положение Гегель фиксирует и во Франции, а мы заметим, что и в XXI в. во всех странах имеется так называемое «молчаливое большинство», которое отрицательно относится к системе выборов. Впрочем, уверенности в том, что правящим силам желательна наибольшая политическая активность избирателей, а не наоборот, в современном философско-политическом сообществе, кажется, не наблюдается. Выборы должны давать тот результат, который устраивает «правлящее меньшинство», а пассивность или активность избирателей относятся к категории средств для достижения данной цели.

Далее, считает Гегель, и это более важно, результаты выборов оказывают незначительное влияние на реальное положение дел в демократическом государстве: «Само по себе ничтожное влияние ограничивается личностями и становится еще более ничтожным благодаря тому, что оно не распространяется на предмет, который полностью находится вне этого влияния»¹³. Иными словами, представительство в Англии ограничивает население избирательным процессом, и влияния на ход дел в парламенте он уже никак оказать не может. Только во Франции при Робеспьере была принята демократическая конституция, которая «устанавливала, что законы общегосударственного значения также должны быть предъявлены гражданам для ознакомления и утверждения»¹⁴. Впрочем, как отмечает Гегель, на практике при якобинцах это не было реализовано, а по сути, и ныне все в мире осталось так же. Таким образом, критикуя английский вариант современной ему демократии, Гегель достаточно точно фиксирует «болевые точки» этой формы государственного строя, сохранившиеся во многом и по сей день.

«Критики» гегелевской «критики демократии» в рукописи Маркса почти нет, что – напомним – объясняется тем, что в гегелевской «Философии права» тема не развернута, если не считать нескольких скептических замечаний (см. примечания к § 273) и общего консервативного тона. Однако довольно подробные размышления Маркса о демократии в ней присутствуют. Они достаточно показательны не только для понимания марксовых представлений о демократии в начале 1840-х гг., но и в целом для возможностей теоретического подхода к данной теме. Маркс (как честный гегельянец!) пытается вычленил «родовое» или «сущностное» в представлениях о демократии, иначе говоря, «вывести» это «по-

нятие», соотнося данный смысл с наличными формами данного государственного устройства. В то же время позитивное приятие Марксом демократии как таковой подразумевает довольно критическое отношение к имеющимся формам демократического устройства. В отличие от Гегеля, внимание Маркса направлено не к Англии и Франции, а к США как образцовому демократическому государству для XIX в., причем не только в рукописи 1843 г., но и значительно более поздних работах. Подробнее об американской демократии Маркс высказался в статье «*Zur Judenfrage*», непосредственно примыкающей как по времени написания, так и по содержанию к рукописи о гегелевской философии права.

Заокеанская демократия, по Марксу, не полностью соответствует сути понятия «демократия», то есть власти и правлению народа. Американская республика является образцом современного государства в смысле своего освобождения от вне-политических компонентов, которые переходят в гражданское общество и там сохраняются. Частным делом индивидов становится их религиозная принадлежность, имущественное и профессиональное состояние, степень образованности – все это лишается политического значения. О многих континентальных ограничениях демократии в США и речи нет. Как пишет Маркс в «*Zur Judenfrage*», «государство, как государство, аннулирует, например, частную собственность, человек объявляет частную собственность упраздненной в политическом отношении, как только он упраздняет имущественный ценз для активного и пассивного избирательного права, как это и произошло во многих штатах Северной Америки»¹⁵. Но, как известно, упраздненное в политическом отношении прекрасно сохраняется в отношении социальном. Пока же демократическая республика есть только более развитый тип государственности, однако общий характер государства как такового, как всего лишь посредника «между человеком и свободой человека», в которого он «вкладывает... всю свою человеческую свободу»¹⁶, вполне сохраняется.

Маркс неоднократно возвращается к мысли об «иллюзорном», «абстрактном», «формальном» характере политического государства или государства как такового при современных условиях, при общей для всех типов государственного устройства основе, которую Маркс видит в господстве частной собственности. Отсюда следует отмеченное им сходство прусских и американских

социальных отношений, несмотря на то что государственные типы монархии и демократической республики достаточно сильно отличаются друг от друга. В этой связи Маркс даже высказывает мысль, приписывая ее французским авторам, что при осуществлении народами полного народоправства государство, как и гражданское общество, вместе со своими сложными взаимоотношениями просто-напросто исчезают. Пока же, при разрыве и конфронтации гражданского общества и государства, последнее призвано быть некоей внешней силой, вносящей порядок в гоббсовскую борьбу всех против всех, характерную для гражданского общества. Как выражается Г.Маркузе, только суровая внешняя сила может обеспечить какую-то реализацию общих интересов и не дать разорвать хрупкую социальную связь не знающему удержу напору индивидуальных = частных = единичных = эгоистических интересов гражданского общества¹⁷. По Марксу, все современные демократии (даже образцовая американская) сохраняют этот характер «внешней силы», которая лишь формально, или иллюзорно, представляет себя как гармонический синтез единичных волей. Это не отрицает различий в степенях государственного давления на общество, где монархия абсолютная и конституционная, не слишком демократическая и образцово демократическая республика при общей природе предоставляют своим гражданам больше или меньше политической свободы. Тем не менее все это не выходит за пределы отчуждения государства от общества и далеко от подлинного народоправства, не есть демократия по своему понятию.

Таким образом, Маркс, поддерживая общее, «родовое» понимание демократии, достаточно критично относится к современным ее реальным разновидностям. При этом негативная оценка распространяется им как на демократию (как тип или форму государства), на ее неразрывную связь – конфликт с гражданским обществом, так и в целом на государство как особый тип отчуждения человека. С данной общей позицией в отношении государства как такового Маркс впоследствии не расстанется, и в этом состоит его принципиальное расхождение с гегелевским пониманием государства. В этом радикальный демократизм молодого Маркса несколько родственен классическому анархизму штирнеровско-бакунинского вида, что вполне естественно для левого гегельянства 40-х гг. XIX в.

В самом недалеком будущем Маркс оставит общедемократические позиции ради коммунистического революционизма, например, в работах, близких по времени к написанию «Манифеста коммунистической партии». В дальнейшем его понимание практики демократической государственности еще более приблизится к гегелевской критической интерпретации, особенно после близкого знакомства с работой английского и французских парламентов времен революции 1848 г. Оценки демократии у радикального «левого» мыслителя Маркса и консерватора Гегеля во многом совпадут, за исключением, конечно, марксовской квалификации демократии как буржуазной, т. е. порождаемой социальными отношениями капиталистического типа, типичными для гражданского общества данной эпохи.

Сословия

Тема сословного представительства – важнейшая для анализа конституционализма в его тогдашней немецкой, если не европейской форме. Напомним, что конституционные монархии XIX в. являлись некоей переходной формой государственного устройства, причем переход совершался от абсолютных монархий к республиканскому типу правления. Франция пережила за это столетие несколько таких переходов (туда и обратно), которые реализовывались в различных вариантах революций и военных переворотов. Однако сословное представительство, причем в рассмотрении гегелевского учебника для прусских университетов, чем является «Философия права», почти полностью отражало собственный немецкий опыт. В раздробленной Германии первой половины XIX в. республик еще не наблюдалось, тем не менее борьба за конституционные преобразования в монархических государствах уже наличествовала и развивалась. Ее кульминацией стала революция 1848 г., а полноценный общегерманский парламент (рейхстаг) появился уже после объединения страны Бисмарком.

Развитие темы сословного устройства у Маркса следует за гегелевским, а Гегель особое внимание уделяет роли сословий в законодательной власти. Особо важны в этой связи параграфы 302 и 303, где речь идет о синтезе гражданского общества и государ-

ства, представленном немецким мыслителем в виде сословий. Сословия, по Гегелю, «как опосредствующий орган... стоят между правительством вообще, с одной стороны, и распадающимся на особенные сферы и индивидов народом – с другой»¹⁸. Опережая на столетия некоторых современных теоретиков, Гегель порицает преувеличение значимости понятия «народ» – фактически он отрицает существование таковой общности как политически реальной. Он называет народ «неорганическим скоплением людей»¹⁹. Сословия, выполняя роль опосредования (Vermittlung), нужны для того, чтобы «особенные интересы общин, корпораций и индивидов не изолировались, или, более того, чтобы отдельные люди не превращались в массу или толпу и тем самым не пришли бы к неорганическому мнению и волеию и к чисто массовой власти, противопоставляющей себя государству»²⁰. Чтобы устранить этот призрак французской революции, Гегель считает возможным привить сословиям в представительном органе «функцию опосредования», не дать развиваться противоположности сословных учреждений и правительства. Признаком удачи в этом деле он считает то обстоятельство, что противоположные стороны делают предметом страсти и споров не «существенные элементы государственного организма», а нечто более безразличное, вроде высших государственных должностей, за которые и ведется партийная борьба.

Социальные атомы, будь то «особые сферы» или «индивидуумы», складываются только в толпу или массу, потенциально враждебную монархической и правительственной власти и даже государству как таковому. Оценочная строгость Гегеля здесь проявляется особенно ярко. Он принципиально отрицает то, что можно назвать «социальной атомистикой». «Это атомистическое, абстрактное воззрение исчезает уже в семье, равно как в гражданском обществе, где единичное лицо проявляет себя лишь как член некоторого всеобщего»²¹. Гражданское общество, по Гегелю, также организовано в некие общности, которые исключают атомизацию этой сферы. Однако опасность остается, возможны некие обстоятельства, в которых «атомы» могут сложиться в «толпу»: «Многие в качестве единичных лиц, что охотно понимают под словом “народ”, суть, правда, некая совместность, но только как множество, как бесформенная масса, движения и действия которой именно поэтому были бы лишь стихийны, неразумны, дики и

ужасны»²². Государство и законодательная власть как его часть – это сфера разума, всецело позитивная сила, упорядочивающая возможный хаос гражданского общества. Понятие «анархия» (неизбежная потенция социальной атомистики) как термин Гегелем не используется, но именно реальная опасность анархии стимулирует его к повышению опосредующего статуса сословий в сфере законодательной власти. Гегелевское «опосредование» (*Vermittlung*) функционально означает примирение, снятие политического напряжения, даже синтез и единение. Сословия, участвуя в делах государства на уровне законодательной власти, как бы приучаются отрекаться от своих частных интересов, от эгоизма, типичного для «гражданского общества», и начинают смотреть на дела с точки зрения «всеобщего», то есть с позиций интересов государства. В формулировке Маркса, «сословия со стороны их отношения к правительству представляют собой народ, но со стороны их отношения к народу представляют собой правительство»²³. Потенция к этому у «частного сословия» имеется уже в гражданском обществе – в виде социальных общностей, «кругов», островов организованности в виде корпораций и проч.

Маркс к этому относится крайне скептически, высмеивая гегелевские «синтезы»: «Сословный элемент есть санкционированная, узаконенная ложь конституционных государств: государство является-де интересом народа, или народ – интересом государства. В содержании эта ложь разоблачается»²⁴. Напомним, что, работая в «Рейнской газете», Маркс близко ознакомился с практикой работы рейнского ландтага, о чем свидетельствуют его статьи о дебатах по поводу свободы печати и закона о краже леса, а также статья о бедствиях мозельских виноделов. В дебатах принимали участие депутаты от городов, дворянства, сельских общин. Конечно, сословное представительство времен земельных ландтагов в королевстве Пруссия, введенное Фридрихом-Вильгельмом III, в сравнении с республиканскими парламентами, избираемыми всеобщим голосованием, выглядит архаично. О таком парламенте, созданном во Франции после революции 1848 г., равно как и об английском парламенте 50-х гг. Марксу придется многократно высказываться. Однако между сословным представительством при порядках не вполне еще конституционной монархии и представительством на основе всеобщего голосования в демократической республике со-

храняется принципиальная преемственность, суть которой была понятна Марксу еще в 1843 г. Дело здесь в природе самой государственности и ее отношениях с гражданском обществом.

У Гегеля реально действующие сословия получают обобщенное истолкование, далекое от конкретики, причем он старается, чтобы сословия в гражданском обществе и законодательных органах политического государства были одни и те же. В «Философии права» упоминается «всеобщее сословие», оно же «среднее сословие» т. е. административные работники, чиновничество, бюрократия: «Члены правительства и государственные чиновники составляют основную часть среднего сословия, которое характеризует развитый интеллект и правовое сознание народной массы»²⁵. Затем следует «сословие природной нравственности», к которому отнесены землевладельцы, делящиеся «на образованную его часть и на крестьянское сословие». «Образованная часть» землевладельцев сводится у Гегеля к владельцам майоратов, неотчуждаемой собственности, переходящей по прямой от отца к сыну. Он полагал, что данная форма земельной собственности как бы сама собой призывает ее владельцев к служению государству, в чем и состоит ее «природная нравственность».

Оба эти сословия, «всеобщее» и «природной нравственности» (минус крестьяне, поскольку они привержены семейным ценностям и приучены к подчинению), занимают определенные ниши в политической жизни, участвуют в государственном управлении. Для них, по Гегелю, необязательно избираться в ландтаги, ибо они и так предназначены для исполнения властных функций в государстве. Это столпы и опоры государственного порядка, их место – палата пэров, которая не избирается, а назначается. Избираются в ландтаги, в нижнюю палату представители «частного сословия», «подвижная сторона гражданского общества»²⁶, причем речь идет о представительстве от организаций гражданского общества, а не об участии «всех» в законодательном обсуждении и решении государственных дел. Последнее Гегель связывает с представлением, стремящимся внести «в государственный организм демократический элемент без всякой разумной формы»²⁷. То есть, настаивая на участии членов гражданского общества в законодательной власти, он одновременно пытается блокировать излишнюю, по его мнению, широту такого участия.

Возможно ли соотнести функции современных объединений «гражданского общества» с гегелевским «*Vermittlung*», возлагаемым на сословия? С одной стороны, у Гегеля речь шла о «середине» между монархическим «произволом» и народом, между правительственной властью и «атомистикой» гражданского общества. Это, кажется, вместе с монархами и сословиями уже давно в прошлом. Тем не менее гражданское общество в гегелевском смысле получило многообразное развитие, и «борьба всех против всех» в современном урбанизированном обществе – основное наполнение ежедневных теленостей. Объединения «частных индивидов» наличествуют как в позитивной, так и в негативной относительно государства позициях. Опасность «атомистической анархии», исходящая как из «особых сфер» (типа религиозных, этнических или криминальных объединений), так и из толпы «социальных атомов-индивидов», не только сохраняется, но и значительно выросла за два столетия. За то же время гегелевские сословия нивелировались, стерлись, потеряли определенность. Еще в 1843 г. Маркс считал сословное деление в его немецко-прусской форме архаикой. В рукописи отмечается, что сословия теряют свой средневековый, строго фиксированный формат и превращаются в социальные группы, где деньги и образование значительно важнее традиционной сословной принадлежности. «Мы имеем здесь разделение на массы, которые являются текучими, возникают произвольно и не отливаются в форму организации»²⁸. Проще говоря, Маркс вводит представление о социальной стратификации, которое, бесспорно, более объемно описывает устройство изменяющегося немецкого социума на феноменальном уровне, нежели концепция классовой структуры, к которой в это время молодой мыслитель еще не пришел. Однако в современной феноменологии социальных групп и соответствующих им организаций гражданского общества имеются особо влиятельные, чье представительство в законодательной власти может эффективно исполнить роль гегелевского опосредования.

В целом же оба теоретика в проблематике участия сословий в законодательной власти, точнее, в политическом спектре деятельности государства ограничивают свое внимание сектором гражданского общества, которое отнюдь не есть все общество как таковое. Этот момент нужно пояснить. Даже Гегель вполне осознавал это, когда указывал на неправильность подхода к проблеме с позиции

абстрактного «множества» или на несправедливость исключения женщин из политической жизни. Исторический праксис постепенного обретения большинством населения права избирать и быть избранным косвенно подтверждает реальное расширение объема понятия «гражданское общество» в его гегелевско-марксовском смысле, однако и по сей день этот объем не равен объему понятия «общество» как таковое. Если для Гегеля «гражданское общество» никак не захватывает секторы семьи и государства, то Маркс, как мы уже указывали, обращает внимание на «людей почвы», на массы, для которых нет сословной принадлежности, нет равенства свободы и собственности, нет «борьбы всех против всех» в смысле гражданского общества, к котором они не принадлежат. Все это Маркс приписывает особому классу людей, который в статье «К критике гегелевской философии права. Введение», написанной почти тогда же, что и рукопись о Гегеле, назван пролетариатом. Пролетариат, о котором Маркс еще почти ничего не знает, характеризуется как такой класс гражданского общества, «который не есть класс гражданского общества», это такое сословие, «которое является собой разложение всех сословий»²⁹. Впрочем, о понятии «пролетариат», об отношении пролетариата к гражданскому обществу в том виде, который придан ему в «Философии права» и работах Маркса, следует говорить специально, это особая тема.

В рукописи 1843 г. у Маркса речь идет о сословиях, о «социальной атомистике», в которой каждый атом есть член гражданского общества, притом что он же – гражданин государства. Иными словами, здесь Маркс еще ограничивается анализом сферы политического, лишь изредка затрагивая уровень реальности социальной, которая вскоре станет основным предметом его исследований.

Индивиды

Итак, отмечает Маркс, гражданское общество и государство оторваны друг от друга. «Следовательно, и гражданин государства оторван от гражданина как члена гражданского общества. Человеку, таким образом, приходится подвергнуть самого себя существованию раздвоению. Как действительный гражданин он находит себя в двойной организации: в бюрократической ... и в соци-

альной, в организации гражданского общества. Но в последней он, в качестве частного лица, стоит вне государства»³⁰. В этом качестве он и не может быть действительным гражданином государства, он противостоит последнему как член социальной организации гражданского общества или как частное лицо. Для своего политического гражданства, т. е. для вхождения в политическую структуру государства, человек должен «уйти из всей этой организации в свою индивидуальность, ибо его обнаженная индивидуальность как таковая есть единственное существование, которое он находит для своего политического гражданства»³¹. Речь идет о том, что Гегель называет «атомистическим, абстрактным воззрением», которое отрывает друг от друга гражданскую и политическую жизнь, считает, что «ее базисом... является лишь абстрактная единичность произвола и мнения»³². Это неприемлемая для Гегеля, многократно им порицаемая социальная атомистика. «Абстрактное воззрение», «рассудочное» или «ходячее представление» – таковы гегелевские негативные эпитеты в адрес признания индивидуального вхождения членов гражданского общества в политическую жизнь. Как известно, Гегель считал гражданское общество разбитым на «круги» типа корпораций и признавал возможным только представительство от подобных организаций. Маркс, подробно рассмотрев гегелевское понимание отношения политической и гражданской жизни, делает противоположный вывод: «Это представление не отрывает друг от друга гражданскую и политическую жизнь, оно есть лишь представление о действительно существующем отрыве»³³.

Раскол общества на государство и гражданское общество, проходящий и через индивида, т. е. через индивидуальный «атом» социума, является, по сути, основной темой первой части статьи Маркса «К еврейскому вопросу», написанной в 1843 г., как и часть рукописи о «Философии права». Эта статья в чем-то повторяет, а в значительной мере теоретически завершает марксовы размышления, изложенные в тексте рукописи о Гегеле.

В итоговой формулировке основная мысль выражена с полной ясностью: «Различие между религиозным человеком и гражданином государства есть различие между купцом и гражданином государства, между поденщиком и гражданином государства, землевладельцем и гражданином государства, между живым индивидом и гражданином государства. Противоречие, в котором рели-

гиозный человек находится с политическим человеком, есть то же противоречие, в каком находятся *bourgeois* и *citoyen*, в каком находятся член гражданского общества и его политическая львиная шкура»³⁴. И даже более того. Значительная часть статьи у Маркса посвящена анализу всеобщих прав человека и гражданина (*Droits de l'home et du citoyen*), где доказывается, что понятие человека и его прав подразумевает человека как члена гражданского общества с соответствующими правами: «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»³⁵. Позднее, в 1857 г., Маркс буквально повторяет эту же характеристику человека как члена гражданского общества: «Лишь в XVIII в., в “гражданском обществе”, различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности как всего лишь средство для ее частных целей, как внешняя необходимость»³⁶.

К таковым отношениям относится всякая связь с государством, «гражданство» в виде обязанностей, повинностей, «долга перед отечеством» и т. п., вплоть до права избирать и быть избранным в системы законодательной или исполнительной власти. Эти связи, как утверждает Маркс, есть «внешняя необходимость» для отдельного индивида, они отчуждены от него. Поэтому, видимо, во всех государствах существует система правового и дисциплинарного принуждения по отношению не только к нарушителям закона, прямым врагам государства, но и к лицам, потенциально или актуально способным уклониться от социальной роли гражданина. Наиболее внимательны государства к принципиальному для себя вопросу сбора налогов. Неуплата оных оценивается как преступление, несмотря на то, что для индивидов уплата налогов представляет собой нечто вроде взаимного надувательства гражданина и государства. Аналогично обстоит дело со «священным долгом» воинской службы в странах со всеобщей воинской обязанностью. Гегель замечает, а Маркс этой мыслью восхищается, что подъем патриотических настроений в немецком обществе во времена Наполеона был непосредственно вызван не оккупацией, а ростом налогов и дороговизной продуктов из-за континентальной блокады.

Раздвоение индивидов в самих себе на «*citoyen*» и «*bourgeois*» для Маркса не является симметричным, здесь нет никакого равенства. Гражданин как гражданин государства, как политический человек есть «лишь абстрактный, искусственный человек, человек как аллегорическое, юридическое лицо»³⁷. На практике «действительный человек есть частный человек современного государственного строя»³⁸. Частный человек в индивиде существует реально, в его жизненном праксисе, гражданин же лишь теоретически выражает в себе то, чего не хватает частному индивиду. Гражданин как социальная роль восполняет отсутствие в частном человеке морального сознания, чувства долга перед страной и т. п.

Частный человек характеризуется Марксом как эгоист по преимуществу, как раб потребностей, делец, как частный собственник. Как таковой он реален, а гражданин – лишь некий камуфляж, иллюзорное прикрытие, отчужденный образ. Тем самым, в конечном счете, он вторичен и подчинен частному человеку, члену гражданского общества.

Эту двойственность индивидов в государстве в определенной степени признает и Гегель, но его трактовка принципиально иная: «Его (члена государства) всеобщее определение вообще содержит двойственный момент. Он есть частное лицо, а как мыслящее – также сознание и воление всеобщего»³⁹. Гегель считает, что разум частного лица, его моральный интеллект, определяемый всеобщим, то есть культурой и образованием, всегда противостоит в индивиде его частному, эгоистическому началу. Но в этом противостоянии Гегель не видит победителя в эгоизме частного лица. Те члены гражданского общества, которые тяготеют ко «всеобщему», сознательно принимают решение участвовать в делах государства и имеют для этого соответствующую подготовку, могут стать депутатами законодательных органов. Гегель даже учитывает для таких «частных лиц» возможность войти во «всеобщее сословие», что означает переход на работу в административные органы.

Для Маркса же индивид как частное лицо, представитель гражданского общества и в качестве депутата призван представлять интересы гражданского общества как мира эгоизма, своекорыстных потребностей, «атомистических, враждебно друг другу противостоящих индивидов»⁴⁰. Вторая ипостась такого индивида – его роль гражданина, политическая составляющая – остается

вне этой реальности, она преимущественно иллюзорна, если только не оправдывает гегелевских опасений относительно превращения ее в оппозиционную, враждебную правительственной власти. По замечанию Маркса, Гегель столь сильно этого опасается, что изменяет своему же принципу признания «субъективной свободы» индивидов как необходимости для современного общества и понимания системы представительства как основной сферы реализации этой свободы на государственном уровне. Гегель так боится депутатов от «гражданского общества», что готов наполнить законодательные собрания сплошь государственными чиновниками в отставке. «Не хватает еще только, чтобы Гегель выдвинул требование – подвергнуть сословных представителей экзамену у досточтимого правительства»⁴¹.

Вообще же деятельность законодательной власти в целом для Гегеля представляется чем-то второстепенным, каким-то наростом на теле государственного управления, административной власти. Чем большее количество людей, «многих», приближено к управлению, тем хуже. Антидемократизм Гегеля подкрепляется простым соображением о том, что для управления государством нужна соответствующая подготовка и опыт, «обладание начальственным и государственным разумением»⁴². Им обладает «всеобщее сословие», бюрократия как таковая. К ней, признает Гегель, в определенных условиях вполне могут подключены и некоторые члены гражданского общества. Депутаты в законодательных собраниях для этой цели пригодны мало, их функция состоит в обсуждении и доведении до всеобщего сведения должной части государственных дел, что вносит успокоение в общество.

Говоря об индивидах, их дисгармонии в социально-политическом бытии, Маркс не имеет в виду того, что можно было бы назвать «человеком вообще», и его рассуждения лишены прямой философско-антропологической специфики. Напомним, что и Гегель, и Маркс считают гражданское общество исторически юным, недавним феноменом. Его заметное выступление на политическую арену Европы Маркс датирует XVIII в. – веком упадка феодализма и укрепления нового типа общества, которое Маркс вскоре назвал капиталистическим. Поэтому человек как «частный индивид», «эгоист», «член гражданского общества», «частное лицо», «буржуа» и т. д. – это не общеисторическая, а конкретно-

историческая характеристика, которая к тому же вводится еще и в противопоставлении или в отношении к тем типам индивидов, которые не входят в пределы гражданского общества. В сословном варианте общественной иерархии, сохранявшей феодальные характеристики, было значительно проще. Правительственная власть, чиновники, военные, т. е. люди, состоящие на службе у государства, получающие жалованье от государства и представляющие его, оставались вне гражданского общества. Их, как социальных атомов, Маркс специально не анализирует, что вполне объяснимо. Но ведь чиновниками не рождаются, государственный аппарат во все времена хотя бы частично вербуются из различных сословий гражданского общества. Гегель это признает, при этом указывает, что «члены правительства и государственные чиновники составляют основную часть среднего сословия, которое характеризует развитый интеллект и правовое сознание народной массы»⁴³. Это сословие Гегель считает главной опорой государства, однако его отсутствие в иерархии сословий гражданского общества делает эту эмпирическую констатацию фиксацией иллюзорности, сконструированности данного понятия, хотя гегелевские же размышления о контроле за чиновничеством, возможности злоупотреблений и коррупции свидетельствуют о том, что «среднее сословие» вполне соответствует характеристикам «частного индивида», борца за свои особенные или единичные интересы, т. е. обычного эгоиста гражданского общества.

Однако существуют еще большие массы людей, которые во времена Маркса с очевидностью не входили или почти не входили) в гражданское общество и для которых, следовательно, характеристики индивидов как «эгоистов», «bourgeois» и проч. совсем не подходили. Это уже упоминавшиеся «люди почвы», лишённые основного признака гражданства – избирательных прав, названные Марксом пролетариями, а также женщины, крестьяне, которых Маркс, в отличие от Гегеля, относит к той же группе, о которых также затруднительно говорить как об индивидах в смысле членов гражданского общества. Маркс пишет: «Люди, лишённые всякой собственности, и сословие непосредственного труда, конкретного труда, в меньшей степени являются сословием в гражданском обществе, чем той почвой, на которой покоятся и движутся его круги»⁴⁴.

Таким образом, на заднем плане картины гражданского общества с типовым для него индивидом – эгоистом, искателем собственной выгоды, социальным атомом, несущим в себе противоречие с самим собой как гражданином государства, – остается масса людей, про которых эти определения ничего не говорят. Точнее, это люди, которые не могут пока чисто исторически, заставить говорить о себе хотя бы в смысле политической философии, т. е. уж самом невинном. В 20-х гг., когда Гегель размышлял об английской демократии, он ничего толком не знал ни об опытах Роберта Оуэна, ни о чартизме и, уж конечно, не читал ранней феминистской литературы. Маркс в 1843 г. уже стоял на пороге открытия реальности пролетариата, социализма и коммунизма как теоретического и практического движения в Англии и Франции, но до первых успехов суфражисток он не дожил. Поэтому, хотя оба автора весьма прозорливо фиксируют суть «хозяина жизни», героя последних столетий в его индивидуально-эгоистическом облики, только Марксу еще предстоит теоретическая разработка этой темы, причем в различных направлениях. Среди них станет, вслед за сделанным Фейербахом, выяснение общеполитической сути и смысла понятия «человек» и, что еще более важно, критериев «человеческого» в отличие от «недочеловеческого» или античеловеческого применительно к условиям жизни, праксису и вариантам развития индивидов в истории и современности. Размышлениями на эту тему наполнены «Экономическо-философские рукописи 1844 года», и поэтому гуманизм и масштабный социальный антропологизм этой работы Маркса резонно заслонили собой социально-политические подходы к теме человека как индивида в гражданском обществе, намеченные в рукописи 1843 г. Но, повторяем, для Маркса тема вовсе не была закрыта сочинениями данного периода его творчества.

В работах Маркса, пожалуй, со времен «Немецкой идеологии» индивид представлен как член гражданского общества и окончательно теряет остатки определения себя как гражданина, как гегелевского радетеля за «всеобщее». В свете классового подхода он обретает характеристики классового индивида, т. е. типичного буржуа, человека практической жизни, для которого прибыль, накопление, имущественное благосостояние бесконечно важнее абстрактных гражданских добродетелей. В среднем (а классовый

индивид, по «Немецкой идеологии», это усредненный тип индивидов) это обыкновенный эгоист, в отличие от штирнеровского «Единственного», и Маркс полагает, что он вправе писать о «скотской грубости буржуа» и т. п. С приходом Маркса в сферу политической экономии уже ни о какой раздвоенности или самопротиворечивости индивидов как членов гражданского общества не может быть и речи. Следует отметить, что противоречие гражданского общества и государства Маркс понимает теперь как гармонический альянс, где государство подчинено гражданскому обществу в смысле подчинения политической сферы господствующим экономическим отношениям и силам. Это полностью меняет его ракурс анализа политического.

Некоторые выводы

Трудно отделаться от ощущения, что мыслители прошедших времен умели с легкостью преодолевать расстояния в века, знаменитая сова летает не только в прошлое, в этом отношении Гегель был неправ по отношению и к другим, и к самому себе. В специфическом языке и изощренных спекулятивных конструкциях «Философии права» собраны и как-то упорядочены мысли, вполне понятные и родственные многим нашим современникам. Что же делать, если этот поклонник французской революции и Наполеона как «мирового духа» в итоге стал так сильно опасаться политических смут и распрей, что начал выше всего ценить хоть какой-то порядок в государстве? Свидетелям эпохи перемен это вполне понятно, хотя современникам спокойных периодов в историческом движении, скорее всего, такой порядок ценностью не кажется. Молодой Маркс смеется над гегелевским упованием на «незаметные изменения» в политико-социальном бытии государств, но гегелевская стариковская нерешительность говорит и о боязни непредвиденных последствий от действий brutальных прогрессоров. Тезис об «иронии истории» имеет всеобщий смысл применительно к реформаторско-революционной отваге, но кого он хоть как-то удержит от практического радикализма? Голос осторожной мудрости всегда почти не слышен. Пожалуй, только в приближении к философии истории Гегель набирается былой

смелости, чтобы оценить очищающее действие войн, вспоминает о «метлах господних», за что ему и достается от «морально устойчивых» комментаторов. В целом философ осторожен, скепичен и, скорее всего, таковым бы и остался даже без давления условий существования в ранге официального государственного служащего по философской части.

Напротив, юный Маркс в работе над гегелевским текстом далек от стандартного философского комментирования и ищет истины в словах своего учителя. Критические подходы в таком анализе, подсказанные Б.Бауером и Л.Фейербахом, А.Руге и М.Гессом, остаются на уровне рабочих приемов, технологии и не влияют на общий уровень марксовского суждения о Гегеле. Это суждение крайне позитивное. В тексте рукописей налицо много «отличных отметок», которые ученик выставляет своему учителю. Но самого главного, то есть консервативного скепсиса и осторожности великого старика, Маркс не разделяет, что и понятно. Он постоянно отталкивается от сути гегелевских положений, ищет противоположного подхода к проблеме и, главное, старается найти общий выход из проклятого исторического хода событий, который, напротив, удовлетворяет Гегеля. Это особый, индивидуально марксовский вариант духовного поиска, который через идею «человеческой эмансипации», изложенную в «Zur Judenfrage», выходит на широкое поле философско-антропологических откровений и пророчеств 1844 г. Размышления о демократическом развитии государств, о природе индивидов в гражданском обществе постепенно отходят на второй план в сравнении, что и понятно, с грандиозной концепцией социального и антропологического переворота в истории человеческого рода.

Примечания

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 421.
- ² Там же.
- ³ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. § 272.
- ⁴ Nfv ;t. § 298.
- ⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 281.
- ⁶ Там же. С. 284.
- ⁷ Там же.

-
- 8 Английский билль о реформе 1831 г., см.: *Гегель Г.В.Ф.* Политические произведения. М., 1978. С. 375.
- 9 Там же. С. 381.
- 10 Там же. С. 377.
- 11 Там же. С. 382.
- 12 Английский билль о реформе 1831 г. С. 402.
- 13 Там же. С. 400.
- 14 Там же.
- 15 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 389.
- 16 Там же.
- 17 См.: *Маркузе Г.* Разум и революция. СПб., 2000. С. 226–227.
- 18 *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. § 302.
- 19 Там же. § 303, примечание.
- 20 *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 302.
- 21 Там же. § 303, примечание.
- 22 Там же.
- 23 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 298.
- 24 Там же. С. 293.
- 25 *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 297
- 26 Там же. § 308.
- 27 Там же. § 308, примечание.
- 28 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 311.
- 29 Там же. С. 427.
- 30 Там же. С. 307.
- 31 Там же. С. 307–308.
- 32 *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 303, примечание.
- 33 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 310.
- 34 Там же. С. 391.
- 35 Там же. С. 401–402.
- 36 Там же. Т. 46. Ч. 1. С. 18.
- 37 Там же. Т. 1. С. 405.
- 38 Там же. С. 312.
- 39 *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 308.
- 40 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 412.
- 41 Там же. Т. 1. С. 365.
- 42 *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 310.
- 43 Там же. § 297.
- 44 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 311.

Т.С. Морина

Идеология исламизма как фактор политики современных мусульманских стран

В результате мусульманских завоеваний VII–IX вв. на Ближнем Востоке сложилось одно из самых могущественных государств в истории мира – Арабский халифат, объединивший земли Персии и Византии под владычеством ислама. Арабское государство было построено на идее централизованности светской и духовной власти и ее сосредоточия в руках абсолютного правителя. Над ним довлел только Божественный закон – шариат. Духовенству было даровано право обучать людей, трактовать и вводить в действие законы шариата. Особенное внимание уделялось понятию социальной справедливости, которая призывала к разделению властных полномочий между чиновничеством, купечеством и духовенством и остерегала правителей от чрезмерного стремления к собственному обогащению.

Колониализм ослабил традиционные структуры государственного управления и принес в ближневосточный регион новые западные идеи национализма, демократии, гражданского общества и секуляризма. Как это ни парадоксально, но и развернувшееся в XIX–XX вв. антиколониальное движение против внешнего господства также испытало влияние западных идей. Многие государства, возникшие на обломках Османской империи после Первой мировой войны, заимствовали у Запада либерально-демократические конституции и политические институты, несмотря на то что находились под мандатом колониальных держав.

После Второй мировой войны по ближневосточному региону пронеслась волна социалистических настроений. Однако провозглашение Израиля в 1948 г. и возникшее противостояние его с арабским миром повлекло за собой резкий поворот к арабскому военизированному национализму.

Военные перевороты сломили либеральные режимы Египта, Сирии, Ирака, Судана, Алжира, Туниса и Йемена. В других странах неудавшиеся попытки переворота заставили власти прибегнуть к силовым методам. Холодная война способствовала рождению репрессивных, консервативных, проамериканских государств и репрессивных, «полусоциалистических» просоветских государств. Однако к 1970 г. ни один из этих режимов не пользовался легитимностью. Так произошел отход от светских идеологий в сторону ислама.

Политический ислам или, как его еще называют, исламизм с конца XIX в. и на протяжении всего XX в. стал одной из реакций на западный колониализм, но с начала Первой мировой войны он оставался в тени национализма и социализма. Теперь же исламистское движение быстро набирало обороты, в то время как другие политические движения ослабевали. Вскоре оно захватило политическое пространство Египта, Саудовской Аравии и других стран Персидского залива. Однако прежде чем перейти к рассмотрению исламизма в его современной форме, обратимся к недавнему прошлому, чтобы познакомиться со взглядами его наиболее видных теоретиков.

Три кита идеологии исламизма – Сайид Кутб, маулана Маудуди и аятолла Хомейни

Родоначальником исламизма был Сайид Кутб (1906–1966). Впоследствии его взгляды воодушевили Маудуди (1903–1979) и Хомейни (1902–1989) на создание собственных концепций. Маудуди и Кутб, идеи которых перекликаются, оказывали влияние прежде всего на суннитский мир, тогда как Хомейни, идеология которого разрабатывалась в иной среде, главным образом действовал в рамках шиитского ислама. Все трое разделяли единую, преимущественно политическую концепцию ислама и призывали к созданию исламского государства и политической борьбе¹.

Сайид Кутб строил свою концепцию на критике националистов. Последние хотели создать историю, действующими лицами которой стали бы они сами, обозначив тем самым радикальный и решительный разрыв с прошлым. Напротив, для Сайида Кутба и его единомышленников современная история мусульманских стран после обретения независимости не представляла какой-либо ценности. Более того, она была заклеяна арабским кораническим термином «джахилийя», обозначающим состояние «невежества», в котором пребывали арабы до ниспослания Корана пророку Мухаммаду. «Джахилийя» охватывала весь современный Кутбу мир. Ее следовало уничтожить, как это сделал Пророк, сокрушивший первоначальную «джахилию», чтобы на ее руинах заново построить исламское государство².

Приводя в пример Мухаммада, Кутб призывал новое поколение к созданию новой, исламской общности на руинах национализма, подобно тому, как пророк и его поколение построили общину правоверных на обломках разрушенного ими арабского язычества.

Намереваясь развенчать национализм как идеал, Кутб оперировал двумя концептами: «суверенитетом» («хакимийя») и «поклонением» («убудийя») – самодостаточными, с точки зрения Кутба, критериями различения ислама и не-ислама, Добра и Зла, Справедливости и Несправедливости. В исламе один лишь Аллах обладает суверенитетом и является единственным объектом поклонения для людей. Единственный справедливый правитель – тот, кто правит в соответствии с откровениями Аллаха. Но когда суверенитетом обладает «идол» (нация, партия, армия, народ и т. д.) и когда он является объектом поклонения толпы, которым умела прекрасно манипулировать пропаганда авторитарных режимов, тогда воцаряются Зло, Несправедливость, Ложь – анти-ислам, «джахилийя»³.

За свои убеждения Сайид Кутб поплатился жизнью. Националистический режим Насера в Египте приговорил его к смертной казни через повешение. Однако его взгляды были восприняты другими теоретиками исламизма, в том числе Абул Ала Маудуди, который в своем учении «очень рано заложил культурные основы исламского государства, задуманного как антипод “мусульманскому национализму”», на базе которого в 1947 г. возник Пакистан»⁴.

Молодость Маудуди пришлась на 20-е гг. XX в. – время, когда решалась судьба мусульман Индии. Он враждебно относился к проекту создания в Индии «государства мусульман» на ограничен-

ной территории, которым впоследствии стал Пакистан, и боролся за исламское государство в масштабах всей Индии. Безбожным он считал всякий национализм, тем более тот, который в своей концепции государства вдохновлялся европейским примером. Маудуди проповедовал исламизацию «сверху», усилиями государства, в котором суверенная власть принадлежала бы Богу, а вовсе не приобретение национальной независимости⁵. Таким образом, его концепция государства исходит из следующих принципов.

Верховная власть в исламском государстве принадлежит Богу, правительство выполняет функцию заместителя Бога на Земле.

Шариат есть основной закон страны.

Действующее законодательство не должно противоречить шариату.

Государство не должно преступать границы, установленные исламом⁶.

Для Маудуди пять традиционных «столпов» ислама: символ веры или шахада⁷ – «Свидетельствую, что нет божества кроме Бога, и Мухаммад – посланник Бога», молитва, пост, паломничество и закят⁸ – были всего лишь подготовкой к «джихаду» – борьбе против творений Аллаха, узурпировавших его суверенитет⁹. Под пером Маудуди религия превращалась в идеологию политической борьбы. Это подвигло его на создание движения «Джамаат-и ислами», которое обрело многочисленных сторонников и существует до сих пор. В отличие от Кутба, который активно выступал за революционный захват политической власти, Маудуди призывал к политическому участию исламистских партий в государственных институтах. «Джихад» за создание исламского государства на практике выразился в участии «Джамаат-и ислами» в пакистанской политической системе.

Таким образом, именно Сайид Кутб и маулана Маудуди стояли у истоков появления исламизма и подготовили почву для его дальнейшего развития. Концепции Маудуди и Кутба были своеобразным ответом на потрясения времени. Они единодушно считали, что только ислам способен залечить раны, нанесенные мусульманскому миру колониальными державами. Согласно Маудуди, исламское государство является единственным спасением для мусульман, оказавшихся в опасности. Для Кутба – ислам это само воплощение социальной справедливости. Если Маудуди ясно излагает

свои взгляды и представляет свою концепцию в завершенном виде, то учение Кутба нуждалось в доработке, ему не удалось уточнить многие положения своей концепции. Она скорее ставит вопросы, нежели дает на них ответы, и по этой причине допускает многочисленные интерпретации. Это «упущение» позволило последователям Кутба по-своему интерпретировать его учение, в результате чего возникли разногласия, которые впоследствии нанесли ущерб всему исламистскому движению в целом.

В отличие от Маудуди и Кутба, которые не имели религиозного образования, Сайид Рухолла Мусави Хомейни его получил и еще в молодости стал авторитетным знатоком в области теологии и канонических законов шариата, а также астрономии, философии и суфизма. Стоит отметить, что Хомейни во многом «подпитывался» идеями маулана Маудуди, особенно касающимися «создания государства, основанного на шариате и управляемого одним человеком с помощью квалифицированных толкователей Корана»¹⁰.

Хомейни и его сторонники активно выступали с тезисом о невозможности разделения религии и политики. Более того, аятолла неизменно подчеркивал, что политическая деятельность – это религиозная обязанность: «В предписаниях священного ислама, более чем о делах социальных, говорится о политических делах. Отношение Пророка к внутренней и внешней политике мусульман показывает, что одной из главных обязанностей Пророка была политическая борьба (мобаразее сияси¹¹)»¹².

Шиитский лидер выступал за установление истинного исламского правления «по меньшей мере ... в том виде, который бы соответствовал правлению при Пророке», чтобы донести до людей «суть истинной демократии в исламе» и убедить их в том, «что она не имеет ничего общего с так называемой демократией, которой хвастают президенты республик и султаны»¹³.

Таким образом, Хомейни был готов согласиться лишь с такой формой правления, которая бы утверждала нераздельность духовной и светской власти и концентрацию ее в одних руках, как это было во времена пророка Мухаммеда. В то же время аятолла, считавший лишь «шиизм истинным исламом», а образцом для подражания правление Пророка и четвертого праведного халифа – имама Али, при выборе формы государственной власти для послереволюционного исламского Ирана в первую очередь исходил

из шиитской доктрины имамата (вера в духовное и политическое руководство 12 имамов), а не из наличия института халифата, признаваемого суннитами¹⁴. Так, если у суннитов халиф – это человек, компетентный в вопросах, связанных с государственным управлением, и избранный на открытом голосовании обществом единоверцев (уммой) для претворения Божественного закона, то у шиитов имам – наместник Бога на земле. «Шиитские имамы не избираются народом, – подчеркивает М.Ходайяр-Мохебби, – они назначаются Богом и Пророком ислама»¹⁵. Правда, нужно признать, что на практике в суннитских государствах на протяжении многих веков действовал принцип престолонаследия, который и по сей день соблюдается в Саудовской Аравии и других странах Ближнего Востока.

Рухолле Хомейни удалось мобилизовать сразу несколько социальных прослоек: торговцев с базара, бедноту и даже светские средние классы, первоначально уверенные, что смогут манипулировать тем, кого считали харизматическим, но бессильным стариком¹⁶. Феномен исламской революции потряс весь мир. «При любом отношении к Хомейни, иранский пример создал у многих наблюдателей и лидеров ощущение, что ислам превратился в важнейший фактор политической, социальной и культурной идентичности населения, на которое прежде взирали лишь через категории национальности, социальной принадлежности и т. д.»¹⁷.

Взгляды Мауланы Маудуди, Сайида Кутба и аятоллы Хомейни стали отправным пунктом для деятельности будущих исламистских движений, из которых особенный интерес представляет одна из самых влиятельных и политически активных организаций, название которой говорит само за себя – «Братья-мусульмане», и ее идеолог Хасан аль-Банна (1906–1949).

«Братья-мусульмане» как оплот идеологии исламизма

В 1928 г. Хасан аль-Банна вместе с шестью своими единомышленниками основал организацию «Братья-мусульмане», которая благодаря трудам своего создателя и в ходе собственной практики как массовой организации выработала модель исламистского об-

раза мысли и действия в XX в.¹⁸. Сайид Кутб также был членом «Братьев-мусульман», за что некоторое время отбывал наказание в тюрьме, а впоследствии был казнен.

Мировоззрение аль-Банна формировалось под влиянием идей Джемал ад-Дина ал-Афгани, главного идеолога панисламизма, рассматривавшего ислам «как единую идеологическую платформу, способную сплотить народы в борьбе против колониального гнета и вселить в них уверенность в возможность возрождения»¹⁹ и Мухаммада Абдо.

Начальный этап деятельности «Братьев-мусульман» пришелся на время всплеска арабского национализма. Ориентируясь прежде всего на достижение своих политических целей, молодая организация сделала ставку на идею «синтеза панисламизма и национализма», тем самым привлекая в свои ряды сторонников обеих идеологий. Концепция «исламского национализма» (аль-кауимий аль-исламий) аль-Банна была призвана служить делу объединения не только арабов, но и всех мусульман и в конечном счете «делу ислама и благополучию всего мира». В представлении лидера «Братьев» национализм полностью укладывался в рамки известного изречения: «Любовь к родине есть часть веры» – и считался составным компонентом религии²⁰.

Что касается концепции идеального исламского государства, то здесь аль-Банна остался верен суннитской традиции выборности халифа. Избранный правитель должен повиноваться Божьим заповедям и, согласно Корану, внимать чаяниям народа. Также необходимо создать Народный Совет (ахле-шура) – аналог западного парламента, обладающий правом рассмотрения важных государственных дел и вынесения по ним окончательного решения. В то же время халиф и Народный Совет, находясь под покровом ислама, должны обеспечить соблюдение законов шариата и охрану конституции, которой для «Братьев» является священный Коран.

«Братья-мусульмане» в полном соответствии с исламом были противниками разделения духовной и светской властей. Они утверждали, что в отличие от христианского учения, выраженного в знаменитом изречении: «И так отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21), политическая власть «есть естественное свойство религии ислама». «Ислам никогда не признает присущего Европе конфликта между духовной и светской властями», – заявлял аль-Банна²¹.

Даже обсуждение вопроса об отделении религии от политики «Братья» считали бессмысленным и неуместным. Для них понятия «государство» (доула) и «религия» (дин) были едва ли не синонимами, так как и государственная власть, и религия в ее узком понимании представляли собой взаимосвязанные и взаимодополняющие компоненты более широкой и всеобъемлющей категории – «ислама, включавшего в себя все людские дела в их настоящей и потусторонней жизни»²². В то же время «Братья» отнюдь не выступали за теократическую форму правления. Скорее они были ее противниками, возможно, по причине отсутствия религиозного образования. Сайид Кутб заявлял: «Исламское правление не было бы эффективным, если бы у власти находился религиозный класс...»²³. А по убеждению аль-Банна, «люди религии отличны от самой религии»²⁴.

«Братьям-мусульманам» приписывались покушения на власть предержавших, в том числе на президента Насера и премьер-министра Махмуд Фами аль-Накраши. Организация неоднократно обращалась к насильственным методам борьбы, за что ее деятели преследовались со стороны государства. Хасан аль-Банна был застрелен в 1949 г., его убийца так и не был найден. Вскоре после этого движение было распущено, многие руководители повешены. Кто бы мог подумать, что спустя два десятилетия оно станет одним из главных игроков на политической сцене Египта?

В настоящее время «Братья-мусульмане», как и многие другие исламистские движения, одновременно играют роль религиозных, социальных и политических объединений. Не имея легального статуса (закон 1954 г. о запрете организации до сих пор не отменён), они участвуют в парламентских выборах либо по спискам зарегистрированных партий, либо в качестве независимых кандидатов. Для прямого участия в политике их представители вынуждены признать современные национальные государства легитимными, тем самым демонстрируя свою лояльность действующим режимам и непричастность к действиям радикальных группировок. Тем не менее они не прекращают борьбу против разграничения религии и политики и за место шариата в законодательной системе²⁵. Они просто меняют тактику. Сегодня деятели организации подвергаются репрессиям и политическому преследованию. Одержав сокрушительную победу на выборах 2005 г., они стали представлять реальную угрозу для

правительства Египта, которое на последних парламентских выборах 2010 г. наложило на организацию жесткие ограничения, заставив кандидатов от «Братьев» бойкотировать второй тур.

Исламизм как ответ на авторитарную политику арабских государств

Сегодня большинство государств арабского мира представляют собой авторитарные режимы, за исключением Ливана, Ирака, Палестины, «которые разрывают внутренние противоречия и иностранное вмешательство». В то же время у них можно наблюдать тенденцию к развитию гражданского общества и партийной системы. Основными препятствиями на пути развития человеческого потенциала остаются отсутствие свободы, большой процент безграмотности населения, в особенности женщин, массовая безработица и «несокрушимость репрессивных, бездействующих и в своей основе разобщенных арабских государств»²⁶.

Как в арабских монархиях, так и в республиках все ветви власти подконтрольны главе государства, будь то король, эмир или президент. Используя разведывательную службу и злоупотребляя ею, они имеют огромное влияние на СМИ и гражданское общество. Во многих случаях эта власть усиливается введением военного положения, а после 11 сентября 2001 г. еще и антитеррористическими законами, отводящими большие полномочия разведывательной службе и исполнительной власти. Монархи не сталкиваются с проблемой переизбрания, а республиканские президенты заранее уверены в результатах выборов²⁷.

В таких условиях исламисты влияют на политику одновременно двумя способами: участвуя в выборах и выступая с исламским призывом. Заговорив на языке политического плюрализма, они тем не менее остаются верны своей идеологии, одновременно «выражая свои обиды и чаяния в религиозных категориях»²⁸.

Исламистские движения обвиняют арабские режимы в коррупционности и неспособности решить существующие экономические и социальные проблемы. В ответ на это последние принимают меры по изоляции исламистов, тем самым собственноручно отправляя их в подполье. Оппоненты исламистов резко критикуют

их позицию в отношении прав женщин и немусульман²⁹ (см. прим. в конце статьи), свобод личности, принципа плюрализма взглядов, конфессий и т. д. Они также сомневаются в их согласии установить демократическое правление, которое бы выражалось в соблюдении прав человека³⁰.

В то же время на примере многих арабских стран можно увидеть, что, включаясь в политический процесс, исламистские организации, как правило, становятся более умеренными и прагматичными.

Однако арабские государства опасаются, что в условиях демократии умеренные исламисты моментально захватят власть и перейдут к радикальным методам. Ставя превыше всего безопасность, мировое сообщество продолжает поддерживать авторитарные режимы и сотрудничать с ними. Понимая невозможность в ближайшем будущем провести реформы по ограничению исполнительной власти, исламистские движения возвращаются к крайним взглядам. Так, летом 2007 г. «Братья-мусульмане» озвучили свой проект, в котором предусматривалось создание нового политического органа – «совета теологов», который бы избирался всеми духовными лицами страны и был бы наделен полномочиями проверять законы и исполнительные акты на соответствие шариату. Предложение возвысить «совет теологов» над парламентом вызвало бурю протеста в рядах организации. Многие члены движения считали такой совет нелегитимным, отдающим предпочтение одним толкованиям шариата над другими. Более того, некоторые указывали на то, что формирование такого совета противоречит общепринятой позиции «Братьев-мусульман»³¹.

Действительно, согласно данному проекту «совету теологов» отводится главенствующая роль в политической системе, что в корне расходится с концепцией исламского государства Хасана аль-Банни, исключающей возможность присутствия духовенства в политической власти. По сути, такой орган является аналогом Наблюдательного совета Исламской Республики Иран. Вероятно, «Братья» решили, что наличие такого «совета» лучше обеспечит соблюдение исламских законов. Тем более что своей конечной целью они видят религиозную и политическую власть как единое целое. «Делами этого и загробного миров могут ведать разные учреждения и разные индивидуумы, но в принципе их власть исходит из одного источника, и применяют они один и тот же закон»³².

Стоит отметить, что в кризисных ситуациях влияние исламистских движений возрастает. В такие моменты они активно выступают за «возвращение чистого, подлинного ислама Пророка и его сподвижников, отказ от наслоений и нововведений», ослабивших исламское сообщество и лишивших его способности «сопротивления внешнему врагу»³³. В мусульманском мире лозунг социального протеста очень часто выражается в религиозной форме³⁴. Бернард Льюис, один из ведущих западных специалистов по истории и культуре ислама, пишет: «Мусульман из разных стран, говорящих на разных языках, сближает общая память о священном прошлом, осознание себя как единого сообщества, чувство общих переживаний и общей судьбы. Историческую основу самосознания составляли не народ или государство, как на Западе, а религиозно-политическая общность»³⁵.

Таким образом, ислам все еще является «самой эффективной формой консенсуса в мусульманских странах»³⁶, способной мобилизовать широкие массы и повлиять на расстановку сил на политической арене. Об этом свидетельствуют периодические выступления исламистов в Египте, Алжире, Тунисе и др. Несмотря на то, что арабские государства выработали механизм сдерживания исламистских движений, воздвигая барьеры для их легального участия в политической гонке, эти движения пользуются народной поддержкой, активно занимаясь благотворительностью, и в нужные моменты могут «дергать за веревочки».

Духовенство и власть в Иране и Саудовской Аравии

До Иранской революции западные средства массовой информации отказывались признать религию реальной силой в мусульманском мире. Однако сегодня, наблюдая за событиями на Ближнем Востоке и в особенности в Иране, сложно усомниться в том, что «ислам есть живая реальность и роль его как политического фактора огромна»³⁷. Исламистское движение акцентирует внимание на том, что в чистом исламе духовная и светская власть неотделимы друг от друга. Основатель ислама пророк Мухаммад выполнял одновременно функции государя и духовного наставника, в обязанности которого входило предстояние на молитве и «консуль-

тирование» единоверцев по религиозным вопросам. При четырех праведных халифах, а также во время правления Омейядов совершением пятничной молитвы в столице руководил сам халиф; в областях эту же функцию выполняли наместники либо их подчиненные, а в войске – полководцы. Такая практика вытекала из идеала теократии, в котором мусульманская умма и государство отождествлялись. Сословие знатоков исламского права – факихов, которых принято называть мусульманским духовенством, – сложилось только при династии Аббасидов. «В православии или католичестве духовенство называется духовенством и является им потому, что транслирует Дух святой в рамках особого института – Церкви. В исламе отсутствует институт духовенства или священников в этом смысле. Нет в нем и церкви»³⁸. В отличие от христианских епископов и священников, факихи не являются носителями особой божественной благодати. Они не имеют никакого рукоположения, а также права отлучения или отпущения грехов. Особый случай представляют шиитские имамы, о которых речь пойдет позднее.

Представление, что церковь и государство – духовная и светская власть – различные институты, каждый со своими законами, иерархией и юрисдикцией, – типично христианское, берущее начало в христианском Священном Писании. Тем не менее, в Средние века власть европейских монархов считалась производной от высшей власти Папы Римского и была подчинена ей. Имея абсолютный авторитет в толковании Священного Писания, христианское духовенство вводило свои правила религиозного послушания и покаяния и особенно поощряло финансовые вливания в церковную казну. Достаточно вспомнить продажу индульгенций. В то же время государство использовало церковь для расширения и укрепления собственной власти. Тем не менее в XVI в., не получив согласие папы на развод с Екатериной Арагонской, английский король Генрих VIII из династии Тюдоров порывает с Римской католической церковью. Одновременно в Европе распространяется «неохристианское» течение – протестантизм, обличающий прегрешения католической церкви и обвиняющий ее в злоупотреблении властью. Так в XVI–XVIII вв. происходит Реформация, осмысление которой приводит к появлению идеи разделения государства и церкви, призванной разграничить сферы их влияния и обеспечить мирное сосуществование различных конфессий.

В процессе секуляризации Запада Бог был дважды низвергнут и заменен: как источник суверенитета – народом, как объект почитания – государством. В исламской истории и культуре не возникало подобной проблемы и, естественно, соответствующее решение не обсуждалось мусульманскими богословами и государственными деятелями. Вопрос об отделении церкви от государства не вставал, поскольку не было церкви как самостоятельного института, который можно было бы отделить³⁹.

Тем не менее в XIX в. в мусульманский мир проникают идеи секуляризма, и уже в первой половине XX в. такие страны, как Турция, Алжир, Египет, Тунис, Иран, держат курс на модернизацию, постепенно преобразовываясь в светские режимы. В новом обществе слой духовенства, ранее находившийся на верхушке социальной иерархии, резко теряет свои позиции и довольствуется сугубо служебными функциями. Однако в 70-е гг. XX в. класс духовенства начинает расти. В первую очередь это касается Ирана и Саудовской Аравии.

В Саудовской Аравии ваххабитское духовенство было интегрировано в политическую систему, представляющую собой результат компромисса между основателями нынешнего саудовского государства – династией Саудидов (Аль Сауд) и потомками лидера ваххабитского движения Ибн-Абд-аль Ваххаба (Аль аш-Шайха). При этом отношения между династией Саудидов и ваххабитским духовенством были напряженными, о чем свидетельствует подавленная «ваххабитская революция» ноября-декабря 1979 г. и убийство короля Фейсала, пытавшегося провести реформы⁴⁰.

В Иране духовенство пришло к власти в результате длительного противостояния модернизаторскому режиму династии Пехлеви – противостояния, закончившегося «исламской революцией» 1978–1979 гг. Иран явил миру новую форму теократии, построенную на принципе «веляяте факих», согласно которому во главе государства стоит духовный лидер – рахбар, обладающий абсолютным авторитетом в толковании исламских законов. В политической системе Ирана наряду с республиканскими существуют религиозные органы власти, из них наибольшими полномочиями наделен Наблюдательный Совет (Совет экспертов), в который входят шиитские богословы. Он является конечной инстанцией при принятии того или иного законопроекта, а также отбирает кандидатов

для участия в выборах. Исламское правление, то есть правление факихов, по утверждению идеологов режима, есть правление народа и, в отличие от монархии, является правлением законным по нормам ислама.

Стоит отметить, что доктрина «веляйте факих», разработанная Хомейни, исходит из шиитского учения о «сокрытом имаме», согласно которому 12-й имам, Мухаммад аль-Махди, внук Али (четвертого праведного халифа), исчез в 874 г., чтобы вернуться к концу времен. Пока он отсутствует, факихи имеют законное право взять власть в свои руки и исполнять роль наставников шиитской общины.

Исламская революция в Иране усилила влияние ислама в других странах, послужила для них стимулом и в некоторой степени образцом. Идеи исламизации всех норм повседневной жизни захватили огромные массы в мусульманском мире, однако единение и солидарность различных типов современной мусульманской теократии весьма проблематичны⁴¹. В реальной политике их интересы не сводятся только к исламской форме правления, они претендуют на лидерство в мусульманском мире. Так, Иран и Саудовская Аравия являются центрами шиитского и суннитского ислама соответственно. Как уже было отмечено, духовенство в этих странах имеет большой политический вес и в будущем не намерено его терять. Сегодня есть все основания утверждать, что если не напрямую, то косвенно оно оказывало содействие усилению исламистских настроений как внутри, так и за пределами своих стран. Так, одновременно с подготовкой к исламской революции в Ливане было создано «Движение обездоленных» («Харакат аль-махрумун»), более известное по названию его вооруженной милиции «Амаль» (Надежда), под руководством Мусы Садра, родственника и единомышленника Хомейни, которое после реорганизации превратилось в движение «Хизбаллах» («Партия Аллаха»). Внутренняя структура «Хизбаллах» была призвана подчеркнуть «руководящий характер улема и роль духовенства»⁴² в осуществлении принятия важных решений организации, она демонстрировала, каким образом можно на практике использовать теорию «веляйте факих». В официальном документе движения – «Открытом письме организации к угнетенным в Ливане и во всем мире» – провозглашалось создание исламской республики в Ливане – государства, в

котором будет править исламский закон. Установление исламской республики – лишь небольшой маршрут, пройдя который нужно двигаться дальше, к созданию объединенного исламского государства на всем протяжении мусульманского мира.

Саудовская Аравия также внесла свой вклад в дело распространения исламизма. Так, под эгидой исламской солидарности в 1962 г. была создана Лига Исламского Мира (ЛИМ), которая стоит за распространением по миру государственной идеологии Саудовской Аравии, ваххабизма, и используется как инструмент вмешательства во внутренние дела ряда государств, среди граждан которых есть мусульмане⁴³. Как ответ на деятельность ЛИМ под патронатом Ирана была образована Народная Исламская Конференция (НИК), политические цели которой сформулированы в рамках глобального плана противостояния Западу: освобождение Иерусалима (всего, включая и его западную часть) и оккупированных Израилем территорий, поддержка освободительных движений мусульман в различных странах мира. В рамках последней задачи НИК безоговорочно поддерживала то, что называлось «освободительной борьбой мусульман» в Боснии, Косово, Кашмире и Чечне.

Таким образом, исламское духовенство стремится создать локусы реализации исламизма как идеологии особого исторического проекта, альтернативного модернизации-секуляризации⁴⁴.

В настоящее время идеологию исламизма разделяют тысячи религиозно-политических партий и группировок. За них голосуют в среднем от 15 до 50 и более процентов избирателей в мусульманских странах. Исламисты заседают в парламентах, занимают посты в правительствах, наконец, и это самое главное – продолжают оказывать сильное влияние на самые разные слои мусульманского сообщества. Они предлагают свою альтернативу развития исламского мира, которая должна привести к социальной справедливости, экономическому процветанию, прочному государству, прекращению внешней зависимости.

Последние события в Тунисе и Египте можно сравнить с криком отчаяния после длительного периода политической стагнации и неспособности властей повысить уровень жизни простого населения. В движениях протеста участвуют различные трудовые и молодежные организации, политические партии, блоггеры

и, конечно же, исламистские группировки. Все они имеют свой электорат, требования и линию поведения. Несмотря на то, что им не хватает единства, они готовы идти до конца, что уже продемонстрировал пример Туниса. Исламистские движения продолжают выражать свое недовольство в лозунгах ислама и видеть избавление от бед и несчастий на пути «реисламизации» общества, инкорпорации в государственную систему элементов исламской государственности, апелляцию к исламским нормативам и т. д.⁴⁵. Одновременно они делают упор на национальные интересы, пытаясь примирить свою идеологию с общими проблемами и судьбой мусульманских государств.

Таким образом, сегодня исламизм уже не может быть определен как однородный политический, религиозный и идеологический феномен: в зависимости от политических обстоятельств он может принимать различные формы. Его популярность возрастает, и это дает все основания полагать, что в ближайшем будущем он будет продолжать оставаться серьезным фактором мировой политики.

Литература

Степанянц М.Т. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. М.: Вост. лит. РАН, 2005.

Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2004.

Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. М.: Междунар. отношения, 2003.

Льюис Б. Ислам и Запад. М.: Библейско-богослов. Ин-т св. апостола Андрея, 2003.

Маттар Н.И. Знакомьтесь: Ислам. М.: София, 1997.

Сикоев Р.Р. Панисламизм. Истоки и современность. М.: Аспект-пресс, 2010.

Игнатенко А. Ислам и Политика: Сб. ст. М.: Ин-т религии и политики, 2004.

Фадеева И.Л. Новый халифат или старый миф о светлом будущем? // Ислам и общественное развитие в начале XXI в. М., 2005.

www.iimes.ru *Шевченко Н.С.* Ливанская «Хизбаллах» и ее роль на Ближнем Востоке.

عن محمد عوف معجم
ينىمخ مام اىاه هب اصم هوعومجم
(Сборник интервью с имамом Хомейни).
Наджаф, 1978. Т. 1.

Махебби Манучехр Ходайар. نایدا و مالسا (Ислам и другие религии) (1958–1989). Тегеран, 1990.

Mitchell R.P. The Society of the Muslim Brothers. L., 1969.

Salem P. The Arab State. Assisting or Obstructing Development? Washington, 2010.

<http://carnegieendowment.org/> *Ottaway M., Hamzawy A.* Islamist in politics: The Dynamics of participation. Washington, 2008.

<http://www.carnegie.ru/publications/?fa=42326>. *Малашенко А.* Тунис – «Жасминовый рай» для исламистов.

Примечания

- 1 *Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004. С. 28.
- 2 Там же. С. 30–31, 36.
- 3 Там же. С. 31.
- 4 *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка. М., 2003. С. 15.
- 5 *Степанянц М.Т.* Мир Востока, Идеолог мусульманского фундаментализма – маулана Маудуди. М., 2005. С. 188.
- 6 *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка. С. 16.
- 7 В исламе Символ веры обычно называют свидетельством веры.
- 8 Очистительная милостьня – обязательные отчисления в пользу нуждающихся и некоторых других категорий мусульман.
- 9 Цит. по: *Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма. С. 39.
- 10 *Маттар Н. И.* Знакомьтесь: Ислам. М., 1997. С. 171.
- 11 *سایس فزرا بيم*
- 12 *ین یم خ مام ا یاه حب اصم و غوم جم* (Сборник интервью с имамом Хомейни) // Наджаф. 1978. Т. 1. С. 144.
- 13 Там же. С. 87–88.
- 14 *Сикоев Р.Р.* Панисламизм. Истоки и современность. М., 2010. С. 149.
- 15 *Махебби Манучехр Ходайар.* نایدا و مالسا (Ислам и другие религии) (1958–1989). Тегеран, 1990. С. 78.
- 16 *Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма. С. 23.
- 17 Там же. С. 120.
- 18 Там же. С. 32.
- 19 *Степанянц М.Т.* Мир Востока, Джамал ад-Дин ал-Афгани – реформатор и идеолог панисламизма. С. 135.
- 20 *Сикоев Р.Р.* Панисламизм. Истоки и современность. С. 105.
- 21 Там же. С. 244.
- 22 Цит. по *Сикоев Р.Р.* Панисламизм. Истоки и современность. С. 111.
- 23 *Mitchell R.P.* The Society of the Muslim Brothers. L., 1969. P. 243.
- 24 Там же.
- 25 <http://carnegieendowment.org/>, *Marina Ottaway, Amr Hamzawy*, Islamist in politics: The Dynamics of participation. Washington, 2008. P. 6–7.

- 26 http://carnegieendowment.org/files/arab_state_devt.pdf, Paul Salem, The Arab State. Assisting or Obstructing Development? Washington, 2010. P. 3.
- 27 Ibid. P. 6.
- 28 Льюис Б. Ислам и Запад. М., 2003. С. 213–214.
- 29 Партийная программа «Братьев-мусульман» в 2007 г. запрещала женщинам и немусульманам занимать пост президента и другие высшие должности (<http://carnegieendowment.org/>, *Ottaway M., Hamzawy A.* Islamist in politics: The Dynamics of participation. Washington, 2008. P. 16).
- 30 Исламская концепция права рассматривает права человека не как права индивидуума, а как права «уммы» (общества единоверцев) в целом.
- 31 <http://carnegieendowment.org/> *Ottaway M., Hamzawy A.* Islamist in politics: The Dynamics of participation. Washington, 2008. P. 16.
- 32 Льюис Б. Ислам и Запад. С. 213–214.
- 33 Там же. С. 216.
- 34 <http://www.carnegie.ru/publications/?fa=42326>. Малащенко А. Тунис – «Жасминовый рай» для исламистов.
- 35 Льюис Б. Ислам и Запад. С. 215–216.
- 36 Там же. С. 242.
- 37 Там же. С. 214.
- 38 *Игнатенко А.* Ислам и Политика: От Филиппин до Косова. Исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор. М., 2004. С. 45.
- 39 Льюис Б. Ислам и Запад. С. 285.
- 40 *Игнатенко А.* Ислам и Политика: От Филиппин до Косова. Исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор. С. 43.
- 41 *Фадеева И.Л.* Новый халифат или старый миф о светлом будущем? // Ислам и общественное развитие в начале XXI в. М., 2005. С. 359.
- 42 *Шевченко Н.С.* Ливанская «Хизбаллах» и ее роль на Ближнем Востоке – www.imes.ru.
- 43 *Игнатенко А.* Ислам и Политика: Самоопределение исламского мира. М., 2004. С. 58.
- 44 Там же. С. 44.
- 45 *Малащенко А.* Исламисты хлопают дверью? // *Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004. С. 443.

«МИФЫ И ПРИЗРАКИ» ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Э. Кассирер

Технологии современных политических мифов (Из книги «Миф о государстве»¹)

Если попытаться разложить на составные части современные нам политические мифы, обнаружится, что мы не найдем в них ничего, что было бы для нас совершенной новостью. Все их элементы уже хорошо известны. И принадлежащая Карлейлю теория почитания героев, и тезисы Гобино о фундаментальной роли морали и об интеллектуальном разнообразии рас в прошлом уже не единожды обсуждались. Но дискуссии эти в определенном смысле оставались чисто академическими. Для того же чтобы превратить старые идеи в мощное и действенное оружие политики требовалось нечто большее. Они должны были быть приспособлены к пониманию новой, иной, чем прежде, аудитории. Для этой цели требовалось новое орудие – мысль должна была быть дополнена действием. Следовало применить новую технологию. Она и была последним, решающим фактором. Говоря языком науки, данная технология послужила катализатором процесса. Она ускорила все реакции и позволила им получить завершение. Почва для *Мифа XX в.* была подготовлена давным-давно, однако, без умелого применения нового технологического орудия она не способна была приносить плодов.

Общие условия, благоприятные для такого развития событий и способствовавшие победе этой тенденции, сложились в период после первой мировой войны. В то время все перенесшие войну страны столкнулись с одинаковыми и весьма серьезными трудностями. Пришло осознание того, что даже странам-победительницам война не принесла истинных решений ни в одной из проблемных областей. То тут, то там возникали новые вопросы. Конфликты –

международного, социального, гуманитарного характера – только обострялись. Это ощущалось повсеместно. В Англии, во Франции и в Северной Америке сохранялась все же некая перспектива разрешения этих конфликтов обычными нормативными средствами. По-иному обстояли дела в Германии, где проблема становилась с каждым днем все острее и запутанней. Главы Веймарской республики делали все возможное для того, чтобы решить ее при помощи дипломатических процедур и законодательных актов. Но, кажется, все эти усилия были тщетными. Во времена инфляции и безработицы над социально-экономической системой Германии нависла угроза коллапса. Нормативные ресурсы, казалось, были исчерпаны. Подобное и стало той питательной почвой, на которой способны произрастать политические мифы.

Но даже в первобытных обществах, где миф обладает всепроникающим характером, повелевая надо всеми социальными чувствами, всем социальным бытием людей, он не всегда воздействует на них одинаково и с одинаковой силой. Наибольшей его сила бывает во времена, когда человек сталкивается с необычными и опасными ситуациями. Этот момент неоднократно подчеркивал Малиновски, проживший много лет среди аборигенов Тробрианских островов и давший нам вдумчивый анализ их мифологических представлений, их магических ритуалов. Он указывал на то, что даже в первобытных обществах использование магии ограничено особыми сферами деятельности. Человек не пользуется магией в тех случаях, где можно обойтись сравнительно простыми техниками и приспособлениями. Магия возникает лишь там, где перед человеком встают задачи, намного превосходящие его естественные потенции. Однако всегда остается некая сфера, не затронутая магией и мифологией, – ее можно назвать секулярной сферой. В ней человек полагается на собственные способности, а не на силу магических ритуалов и заговоров. «Когда туземцу нужно смастерить себе какое-то приспособление, – пишет Малиновски в «Основаниях веры и морали», – он не прибегает к магии. В выборе материала, в том, как он рубит, режет и полирует лезвие, он является истинным эмпириком, т. е. осуществляет научный подход. Он полагается исключительно на собственные умения, на свой разум и выносливость. Не будет преувеличением сказать, что во всех делах, в коих достаточно одного только разума, туземец только на

разум и полагается...». Абориген Центральной Австралии владеет истинной наукой – познаниями, то есть для него традиция находится под полным контролем опыта и разума, мистические элементы никак на нее не влияют.

* * *

Существует некий передаваемый из поколения в поколение свод правил, в соответствии с которым люди существуют в своих уютных жилищах, добывают огонь трением, занимаются сбором и приготовлением пищи, любят друг друга и ссорятся... О том, что эти мирские правила действуют пластично, селективно и разумно, свидетельствует тот факт, что абориген всегда берет на вооружение новые подходящие ему материалы². В любой из задач, не требующих ни исключительных усилий, ни особого мужества или выносливости, мы не находим ни магии, ни мифологии. Высокоразвитых магических искусств и связанной с ними мифологии требуют опасные предприятия, чреватые неопределенным исходом.

Все сказанное о магии и мифологии в первобытных обществах в равной мере применимо к высокоразвитым стадиям политической жизни. Попав в отчаянную ситуацию, человек всегда будет прибегать к отчаянным средствам. Таковыми являются и наши сегодняшние политические мифы. Случись разуму предать нас, останется всегда еще и *ultima ratio*, сила загадочного и мистического. Примитивные общества не знали писаных законов, установлений, институций, конституций, биллей о правах и политических хартий. И несмотря на это, самые примитивные формы общественной жизни свидетельствуют об очень ясной и строгой организации. Члены этих обществ живут отнюдь не в состоянии анархии или неразберихи. Пожалуй, самые примитивные из известных нам обществ – те тотемические племена, которые мы находим у американских аборигенов, и те из племен Северной и Центральной Австралии, которые были хорошо изучены и описаны в работах Спенсера и Гиллена. В этих тотемических обществах мы не находим сложной, развитой мифологии, какая была у греков, индийцев или египтян; они не поклоняются персонифицированным богам, великие силы природы также не персонифицируются. Другая, еще

более могучая сила объединяет их: явственно различимый ритуал, основанный на мифических представлениях – вере в то, что их предками были животные. Каждый член группы принадлежит к своему тотемному клану; это делает его звеном в цепи устойчивой традиции. Член клана должен воздерживаться от употребления в пищу определенных видов еды; он должен следовать очень строгим правилам экзогамии и эндогамии; с определенными интервалами, в одном и том же строгом порядке должен он исполнять одни и те же ритуалы, представляющие собой драматизированное изображение жизни его тотемных предков. Все это вменяется членам племени не силой, а их глубинными мифическими представлениями, принуждающему воздействию которых невозможно противостоять; этим обязанности никогда не ставятся под вопрос.

Позже появляются другие, политические и социальные силы. Кажется, мифическая организация общества вытесняется рациональной. В спокойные мирные времена, в периоды относительной стабильности и безопасности поддерживать рациональную организацию не составляет труда. Создается впечатление, что ей не страшны никакие потрясения. Но политике неведомо состояние устойчивого равновесия. Равновесие здесь имеет скорее динамический характер. Жизнь в политике подобна жизни на вулкане. Мы всегда должны быть готовы к внезапным толчками и извержениям. Во все критические моменты общественной жизни рациональные силы, способные противостоять старым мифологическим представлениям, чувствуют себя неуверенно. В такие моменты вновь наступает время мифа. Ведь миф никогда не бывает полностью уничтожен, подавлен. Он всегда где-то рядом, маячит на заднем плане и ждет своего часа. Этот час наступает всякий раз, когда другие силы-связки общественной жизни людей слабеют и утрачивают способность блокировать демонические силы мифа.

Французский ученый Э.Дутте написал очень интересную книгу «Магия и религия в Северной Африке». В ней он пытается дать краткое и ясное определение мифа. По мнению Дутте, боги и демоны, фигурирующие в жизни первобытных обществ, суть не что иное, как персонификации коллективных желаний. Миф, говорит Дутте, это **le désir collectif personifié** – **персонифицированное коллективное желание**. Это определение было сделано около тридцати пяти лет назад. Конечно, автор не знал и не думал о наших

нынешних политических проблемах. Он мыслил как антрополог, занимающийся религиозными обрядами и магическими ритуалами некоторых первобытных племен Северной Африки. Однако эта формула Дутте может быть использована как самое лаконичное и острое выражение современной идеи вождизма или диктатуры. Призыв к вождизму раздастся лишь тогда, когда коллективное желание достигает всепреодолевающей силы, между тем как все надежды на исполнение желания обычным, нормальным путем тают. В такие времена это желание не только обостряется, но и персонифицируется. Он возникает перед людьми в конкретном, живом, индивидуализированном облике. Интенсивность коллективного желания находит свое воплощение в вожде. Прежние социальные связи – закон, правосудие, конституции – объявляются утратившими силу. Все, что остается, – это мистическая власть и авторитет вождя и воля вождя в качестве высшего закона.

Ясно, однако, что тяга к персонификации коллективного желания не может удовлетворяться цивилизованной нацией так же, как она удовлетворяется племенем дикарей. Конечно же, и цивилизованный человек подвержен самым неистовым страстям, и, когда эти страсти достигают кульминации, он также склонен ощущать иррациональные импульсы. Но даже в этом случае он не может полностью забыть о рациональности, отринуть требование рациональности. Ведь даже для веры ему нужны доводы в пользу этой веры, ему нужна теория для обоснования собственного кредо, причем далеко не примитивная, а напротив, в высшей степени изощренная.

Нам легко понять присущее дикарям убеждение, что все человеческие и вообще природные силы можно собрать воедино, сконцентрировав их в одном человеке. Шаман, если он знает свое дело, обучен магическим заговорам и понимает, как, когда и в какой последовательности пускать их в ход, оказывается существом всесильным. Он может отвести любую «порчу» и победить любого врага; в его власти находятся все силы природы. Подобное настолько не согласуется с современным пониманием, что должно казаться нам непостижимым. Однако и современный человек, при всем его неверии в природную магию, продолжает хранить веру в магию социальную. Если некая коллективная потребность начинает звучать в полную силу, люди с легкостью обретают веру в

то, что для реализации этой потребности достаточно только найти подходящего человека. Отсюда та влияние, которой обладала теория поклонения герою, автором которой был Карлейль. Она претендовала на роль рационального обоснования неких концепций, хотя те сами по себе отнюдь не являлись рациональными ни по происхождению, ни по интенции. Карлейль подчеркивал, что поклонение герою является необходимым элементом человеческой истории и прекратится только вместе с исчезновением рода людского. «Во все эпохи мировой истории мы находили Великого Человека, который оказывался спасителем мира – той искрой, без которой не возгорится пламя»³; мир великих людей несет в себе веру в мудрость, целительную для каждого из нас.

Но сам Карлейль не считал свою теорию некой определенной политической программой. Его героизм исполнен романтизма и сильно рознится от героизма современной *Realpolitik*. Современным политикам приходится прибегать к гораздо более радикальным средствам. Стоящая перед ними проблема подобна вычислению квадратуры круга. Историки великой цивилизации поведали нам, что человечеству в своем развитии пришлось пройти через разные стадии. Изначальный человек был *homo magus*; но век магии уступил место веку техники. Так магический человек прошлой первобытной цивилизации стал мастеровым и ремесленником – *homo faber*. Но ведь если признать данное историческое различие за истинное, наши современные политические мифы будут выглядеть на их фоне странно и парадоксально. Ибо в них мы обнаруживаем смешение двух по видимости взаимоисключающих видов деятельности. Современному политику приходится соединять в одном лице две до несовместимости различные функции. Он должен выступать одновременно и как *homo magus*, и как *homo faber*. Он – проповедник новой, совершенно иррациональной и мистической религии. Но при необходимости пропагандировать, защищать свою религию он действует крайне методично. Он не оставляет места случайности, каждый его шаг заранее рассчитан и преднамерен. Подобная странная комбинация представляет собой самую поразительную черту современных политических мифов.

Миф всегда определяли как результат бессознательной деятельности, как продукт свободного воображения. Но в нашем случае миф создается по плану. Новые политические мифы не

возникают сами собой, будучи дикими плодами чьего-то буйного воображения. Они – артефакты, изготовленные искусными и хитрыми ремесленниками. На долю XX в., нашего великого технического столетия, выпало создать новую технологию мифотворчества. Теперь миф производится в том же смысле и с использованием тех же методов, что и для производства любого другого современного оружия, будь то автоматы или аэропланы. Это чрезвычайно важное новшество. Оно изменило сам облик нашей общественной жизни. В 1933 г. весь мир политики был обеспокоен перевооружением Германии и возможными международными последствиями этого. В действительности перевооружение началось за много лет до этого, но оставалось почти не замеченным. Настоящим оно стало с возникновением и нарастанием соответствующих политических мифов. Последовавшее за этим военное перевооружение лишь сопровождало этот процесс. Главное случилось раньше, военное же перевооружение было лишь неизбежным следствием того духовного перевооружения, которое ранее произвели политические мифы.

Первым делом предстояло реформировать функцию языка. Если проследить развитие человеческой речи, то окажется, что слову в истории человеческой цивилизации были приданы две совершенно разные функции. Коротко говоря, речь идет о семантическом и магическом использовании слова. Семантическая функция присутствует во всех, даже в т. н. примитивных языках; без нее невозможна сама человеческая речь. Но в первобытных обществах преобладающим влиянием пользуется магическое слово. Последнее не описывает ни вещи, ни их связи; оно пытается производить воздействия и менять ход природы. Подобное невозможно без отработанных магических техник. Управлять этим миром магии может только маг, колдун. Но в его руках магия становится мощнейшим оружием. Силе его ничто не может противостоять. «*Carmina vel coelo possunt deducere lunam* (магические песнопения и заклинания могут даже Луну стащить с небес)», – говорит колдунья Медея в «Метаморфозах» Овидия.

Все это, как ни странно, воспроизводится нашим современным миром. Знакомство с политическими мифами модерна, с тем, каким образом эти мифы используются, удивит нас не только заключенной в них переоценкой всех этических ценностей, но и из-

менением обычного человеческого языка. Мир магии оказывается здесь сильнее правил семантики. Теперь, когда мне случается читать немецкие книги, изданные за последнее десятилетие, – книги даже не политические, а теоретические, в них меня поражает собственная неспособность понимать немецкий. Появились новые слова, старые же употребляются в новом значении, так как смысл их претерпел коренные преобразования. Смысловые изменения есть следствие того обстоятельства, что те же самые слова, которые ранее использовались описательно, логически, семантически, теперь служат в качестве слов-заклинаний, назначение коих – производить определенное воздействие, пробуждать определенные эмоции. Обычно слова несут в себе некий смысл, эти же новоиспеченные словечки заряжены чувствами, неистовыми эмоциями.

Не так давно увидела свет одна довольно любопытная книжонка. «*Нацистский немецкий. Словарь современного словоупотребления в немецком языке*». Авторы ее – Хайнц Пехтер, Берта Хелман, Гедвиг Пехтер и Карл О Петель. В этой книжке скрупулезно собраны все порожденные нацистским режимом новые термины, и список получился огромный. Кажется, незатронутыми остались совсем немного слов. Авторы попытались переводить неологизмы на английский язык, но, по-моему, это им не удалось. Вместо настоящего перевода немецких слов и выражений получились иносказания, ибо, к сожалению (а может быть и к счастью), адекватно перевести эти неологизмы на английский практически невозможно, как невозможно отразить в переводе, помимо смысла самих слов, окружающую и пронизывающую их эмоциональную атмосферу. Ее можно только почувствовать, ни перевод, ни перенос ее из одного эмоционального климата в другой невозможны. Для иллюстрации сказанного ограничусь лишь одним, взятым наобум примером. Как можно понять из «Словаря», в немецком языке существовало четкое различие между *Siegfriede* и *Siegerfriede*. Это различие трудноуловимо даже для носителей языка. Слова и выглядят почти одинаково, и означать они должны были бы одно и то же. *Sieg* означает «победа», *Friede* – «мир», каким же образом соединение этих двух слов дает совершенно разные смыслы? Как бы там ни было, нас уверяют, что в современном немецком словоупотреблении между этими словами пролетает целая пропасть. *Siegfriede* – мир, установленный вследствие победы немцев, а *Sieger-*

ergrüede – нечто совсем иное: это мир, навязанный коалицией завоевателей. Подобное же происходит с другими терминами. Авторы их были мастерами политической пропаганды. Они достигали своей цели – возбудить неистовые политические страсти – используя при этом самые простые средства. Вслушиваясь в эти новые слова, мы чувствуем в них весь спектр человеческих эмоций: ненависть, страх, неистовство, презрение, самоуверенность и надменность.

Но умение пользоваться магией слова – это еще не все. Если вы хотите, чтобы слово возымело максимальное действие, его надо дополнить введением новых ритуалов. В этом отношении политические лидеры также очень успешны, они действуют вдумчиво и методично. Каждому политическому шагу соответствует определенный ритуал. Поскольку же в тоталитарном государстве нет приватной сферы, независимой от политической жизни, жизнь каждого человека оказывается пронизанной атмосферой ритуалов. Они так же периодичны, строги и неумолимы, как и в первобытном обществе. У каждого класса, каждого пола и каждой возрастной группы они свои. Без выполнения политического ритуала невозможно ни пройти по улице, ни поприветствовать друзей и соседей. И точно так же, как в первобытных обществах, игнорирование любого из предписанных ритуалов влекло за собой несчастья и гибель. Даже для малых детей подобное не считается простым упущением и рассматривается как их преступление против величия лидера и тоталитарного государства.

Эффект этих новых обрядов налицо. Ничто другое не способно так усыпить наши деятельные силы, нашу способность самостоятельного суждения и критической оценки, лишая нас чувства собственного достоинства и личной ответственности, как это постоянное, непрестанное и монотонное выполнение одних и тех же обрядов. А мы знаем, что всем первобытным обществам, находящимся во власти ритуалов, чувство индивидуальной ответственности неведомо. Им введома только коллективная ответственность. Действительным «субъектом морали» является не индивидуум, а группа. За действия каждого отдельно взятого человека несет ответственность весь клан, вся семья, все его племя. Если совершено преступление, вина за него вменяется отнюдь не индивидууму. Она, подобно миазмам, заразе, распространяется на всю группу. Никто не может избежать инфицирования. Мечь, наказание также

всегда бывают направлены на группу в целом. В тех обществах, где кровная месть почитается за одну из важнейших обязанностей, объектом мести вовсе не обязательно должен быть сам убийца. В некоторых случаях (например, в Новой Гвинее или у сомалийских африканцев) месть направлена не на совершившего убийство, а на его старшего брата.

За последние два столетия полностью изменились наши представления о том, чем жизнь дикарей отличается от жизни цивилизованных людей. В XVIII в. Руссо дал свое знаменитое описание жизни дикарей, находящихся в «естественном состоянии». В этой жизни ему виделся подлинный рай – рай простоты невинности и счастья. Его дикарь вел уединенную жизнь в тишине родных лесов, следовал собственным инстинктам и простым желаниям. Он обладал высшим благом – абсолютной независимостью. К сожалению, проведенные в XIX в. антропологические исследования полностью разрушили эту философскую идиллию. Выявилось нечто противоположное тому, о чем писал Руссо. «Дикарь, – пишет Э. Сидней Хартланд в книге “Первобытное право”, – отнюдь не был тем свободным, ничем не скованным существом, которого нарисовало Руссо его воображение. Напротив, со всех сторон его гнетут обычаи собственного народа; он закован в цепи древней традиции... Эти оковы принимаются им как нечто само собой разумеющееся; освободиться от них он и не помышляет... Эти наблюдения зачастую могут относиться и к цивилизованному человеку, но цивилизованный человек слишком непоседлив, слишком жаждет перемен, слишком склонен критиковать сущее, и это не позволяет ему долго пребывать в состоянии согласия с наличным положением»⁴.

Эти слова написаны двадцать лет назад, за это время мы усвоили новый урок, весьма унижающий наше человеческое достоинство. Мы узнали, что современный человек, несмотря на свою неуспокоенность (а может быть, и благодаря ей), в действительности так и не вышел из первобытного состояния. Оказавшись во власти этих сил, он с легкостью возвращается в состояние полного непротивления; переставая критиковать действительность, он вновь начинает принимать ее как данность.

В ряду всего неприятного, что принесли нам последние двадцать лет, это, наверное, наиболее шокирующее открытие. Сравнить его можно разве что с пережитым Одиссеем на острове Цирцеи. Но

нам было еще хуже: Цирцея придала друзьям и товарищам Одиссея облик различных животных. А в нашем случае речь идет о просвещенных и разумных мужах, о честных и прямодушных мужчинах, которые вдруг отказались от своих главных человеческих привилегий. Они перестали быть субъектами свободы, личностями. Выполняя одни и те же предписанные им ритуалы, они стали чувствовать и думать одинаково, стали говорить одно и то же. Их движения, жестикация выдают в них живых и равнодушных людей; но все это лишь выражения не настоящей жизни, имитации жизни. Фактически же ими управляет внешняя сила. И они движутся подобно марионеткам в кукольном театре, даже не зная о том, что в этом представлении, как и во всей индивидуальной и общественной жизни, кукловодами являются политические вожди.

Для понимания проблемы, перед которой мы стоим, это обстоятельство имеет огромное значение. В политической жизни всегда использовались методы принуждения и подавления. Но в большинстве случаев целью их было получение неких материальных результатов. Даже самые страшные деспотические системы довольствовались тем, что навязывали человеку определенные законы, касающиеся их образа действий. Чувства, суждения и мысли людей их не интересовали. Правда, в великих религиозных войнах чрезвычайные усилия были потрачены на то, чтобы управлять не только действиями людей, но и их сознанием. Но попытки эти были обречены на поражение; они лишь усиливали жажду обретения свободы вероисповедания. Совершенно иначе действуют современные политические мифы. Они начинают не с требования отмены или запрещения определенных действий. Для того чтобы регулировать поступки людей, они ставят перед собой задачу изменить самих этих людей. Политические мифы подобны змее, которая, прежде чем наброситься на свою жертву, пытается сначала парализовать ее. Люди стали их жертвами, даже не оказав им серьезного сопротивления. Они были покорены и уничтожены, прежде чем осознали, что происходит.

Для того чтобы оказать подобное воздействие, обычных мер политического подавления было недостаточно. Даже при самом сильном политическом давлении люди не прекращали жить своей жизнью. Всегда оставалась сфера личной свободы, которая и противостояла этому давлению. Этот классический этический идеал ан-

тичности поддерживал и укреплял их силы во времена хаоса, сопутствовавшего политическому упадку античного мира. Сенека жил во времена Нерона, находился при дворе тирана. Но это не помешало ему создавать в своих трактатах и письмах образцы возвышенных идей философии стоиков – идеи автономии воли и независимости мудреца. Наши современные мифы, еще до того как начали действовать, разрушили все эти идеи и идеалы. Так что с этой стороны им нечего опасаться. Анализируя книгу Гобино, мы исследовали те методы, с помощью которых была сломлена эта оппозиция. Миф о расе действовал подобно сильному разъедающему веществу, он растворил в себе, подверг распаду все прочие ценности.

Для того чтобы понять суть этого процесса, необходимо начать с анализа термина «свобода». Свобода является одним из самых туманных и неоднозначных терминов не только философского, но и политического языка. Стоит нам начать размышлять о свободе воли, как мы сразу же безнадежно увязнем в лабиринте метафизических вопросов и антиномий. Что же до политической свободы, она, как известно, служит одним из наиболее употребительных лозунгов, объектом постоянных злоупотреблений. Любая из политических партий будет уверять нас, что она – истинный представитель и гарант свободы. Но каждая из них всегда понимала это слово по-своему и использовала его в своих частных интересах. Этическая же свобода, в сущности, представляет собой нечто гораздо более простое. В ней нет тех неясностей, которые, как кажется, неизбежны и в метафизике, и в политике. Люди выступают в качестве свободных существ не потому, что обладают *liberum arbitrium indifferentiae*. Дело не в отсутствии мотива, а в характере мотивов, управляющих свободной деятельностью. В этическом смысле человек является субъектом свободы, если эти мотивы зависят от его собственного суждения и от его убеждения относительно существования морального долга. Согласно Канту, свобода тождественна автономии. Последняя не есть «индетерминизм», скорее, это особый вид детерминации. Автономия означает, что закон, которому мы повинемся в своих действиях, не навязан нам извне – сам субъект морали устанавливает себе законы.

Кант при разъяснении собственной теории всегда предупредил нас о возможности коренного недопонимания этого вопроса. Этическая свобода, заявлял он, представляет собой не факт, а

постулат. Она не *gegeben*, а *aufgegeben*: это не дар, которым наделена человеческая природа; это задача, причем самая сложная из всех, которые способен поставить самому себе человек. Это не данность, а требование – этический императив. Реализация его становится особенно трудной во времена суровых и опасных социальных кризисов, когда распад всей общественной жизни кажется неизбежным. В такие времена индивидуум начинает ощущать глубокую неуверенность в собственных силах. Свобода не является для человека естественным даром. Для того чтобы владеть ею, мы должны ее создать. Если бы человек ограничился следованием своим природным инстинктам, он не стал бы стремиться к свободе; скорее он предпочел бы зависимое положение. Очевидно, что гораздо проще зависеть от других, нежели думать и решать самому. В этом лежит объяснение тому факту, что и в личной, и в политической жизни свободу чаще считают бременем, чем привилегией. Оказавшись в крайне сложной ситуации, человек пытается освободиться от этого бремени. Тут и вступают в игру тоталитарное государство и политические вожди. По крайней мере, новые политические партии сулят избавление от указанной дилеммы. Они подавляют, разрушают само чувство свободы; но в то же самое время они освобождают человека от всякой ответственности⁵.

Это подводит нас к другому аспекту проблемы. В нашем описании современных политических мифов отсутствует одна из черт. Как уже говорилось, политическим лидерам тоталитарных государств пришлось взять на себя обязанность выполнения тех функций, которые в первобытных обществах выполнялись магами. Последние были абсолютными властителями; они были целителями, обещающими излечить общество ото всех его зол. Но и это было не все. В племени дикарей колдуном выполнялась еще одна важная задача. *Homo magus* одновременно является и *homo divinator*. Он открывает всем, какова воля богов, и предсказывает будущее. Роль утешителя в первобытных обществах прочна и незаменима. Но и на стадиях высшего развития политической культуры утешитель в полной мере сохраняет за собой изначальные права и привилегии. Например, в Риме без авгуров и гаруспиков не принималось ни одно важное решение, не начиналось ни одно сражение. Отправляясь в поход, римская армия всегда брала с собой гаруспиков: они были неотъемлемой частью войска.

И даже в этом отношении наша современная политическая жизнь внезапно вернулась к, казалось бы, безвозвратно позабытым формам. Конечно, это уже не та примитивная ворожба, гадание по жребию; мы уже не следим за траекторией полета птиц, не рассматриваем внутренности принесенных в жертву животных. Мы разработали куда более утонченные и продвинутые методы прозрения – методы, претендующие на научность и философичность. Но при всем изменении методов сами по себе практики прозрения никоим образом не исчезли. Великие политики современности прекрасно понимают, что массы гораздо лучше поддаются силе воображения, нежели грубой физической силе. И этим знанием они прекрасно умеют пользоваться. Политик превращается в подобие гадалки. Пророчества же становятся неотъемлемым элементом новой техники управления. Последняя предполагает раздачу самых смелых, порой невероятных обещаний; вновь и вновь слышатся предсказания относительного наступления миллениума.

Интересно, что это новое искусство духовидения впервые зародилось не в немецкой политике, а в немецкой философии. В 1918 г. появилась книга О.Шпенглера «Закат Европы». Пожалуй, раньше ни одна книга по философии не пользовалась столь сенсационным успехом, как эта. Она была переведена почти на все языки, ее читали самые разные люди: философы и ученые, историки и политики, предприниматели и просто люди с улицы. В чем же заключалась причина столь беспрецедентной популярности, что составляло основу магического воздействия ее на читателей? Как ни парадоксально, но мне кажется, что причину успеха Шпенглера следует искать скорее в заглавии книги, а не в ее содержании. Именно название книги – «Der Untergang des Abendlandes» – было той электризирующей искрой, которая так распалила воображение читателей Шпенглера. Книга вышла в свет в июле 1918 г., в конце Первой мировой войны. К тому времени если не все, то многие из нас осознали, что что-то подгнило в государствах – представителях нашей столь восхваляемой западной цивилизации. Книга Шпенглера стала резким и язвительным выражением вызванного этим сознанием всеобщего чувства неловкости. Эта книга вовсе не была научной. Все научные методы презирались и открыто критиковались Шпенглером. «К природе, – заявлял он, – следует подходить научно, исторически и поэтически». Но истинный смысл

творчества Шпенглера заключался даже не в этом. Поэт живет в собственном воображаемом мире, а великие поэты, такие как Данте или Мильтон, живут также и в мире пророческих видений. Но эти видения они не принимают за реальность и не делают из них философии истории, как Шпенглер. Он же похвалялся тем, что нашел новый метод предсказания исторических и культурных событий тем же способом и с той же степенью точности, с какой астрономы предсказывают солнечные и лунные затмения. «В этой книге впервые предпринимается попытка предопределить историю, пройти через еще не пройденные ступени истории культуры, точнее, той единственной культуры нашего времени на нашей планете, которая реально находится в фазе самоосуществления – речь идет о евро-американском Западе».

Эти слова содержат ключ к пониманию книги Шпенглера и оказанного ей огромного влияния. В ней постулируется возможность не только пересказать историю человеческой цивилизации, но и предопределить ее будущий ход, что, конечно, представляет собой огромное достижение. Очевидно, что думающий так человек не был ни простым ученым, ни историком, ни философом. Согласно Шпенглеру, восхождение, упадок и распад цивилизаций не зависит от так называемых законов природы. Все это предопределяется некой высшей силой, силой судьбы. Именно она, а не причинность является движущей силой человеческой истории. Рождение мира культуры, говорит Шпенглер, всегда являет собой мистический акт, перст судьбы. Такие акты совершенно не поддаются описанию средствами наших скудных абстрактных, научных или философских понятий.

«Культура зарождается в момент, когда некая великая душа пробуждается от протодуховного состояния, присущего вечному детству человечества, – пробуждается и отделяет себя как форма от бесформенности, как ограниченная смертная сущность от безграничной и непрерывно сущей. Она умирает после того, как эта душа актуализирует полную сумму своих возможностей – в виде народов, языков, догм, искусств, состояний, наук – и возвратится в лоно протодуши»⁶.

Здесь мы вновь сталкиваемся с возрождением одного из древнейших мифических мотивов. Почти во всех мифологиях мира мы находим идею неумолимой, неизбежной, неотвратимой судьбы.

Кажется, фатализм неразрывно связан с мифическим мышлением. В поэмах Гомера боги подчиняются Року: Рок (Мойра) действует независимо от Зевса. В десятой книге «Государства» Платон дает свое знаменитое описание «оселка необходимости», вокруг которого вращаются все небесные тела. Эту ось держит у себя на коленях Необходимость, а на тронах восседают дочери Необходимости Лахесис, Клото и Атропос; Лахесис поет о прошлом, Клото – о настоящем, а Атропос – о будущем⁷. Этот миф сочинил Платон, а он всегда проводил четкое различие между мифической и философской мыслью. Но у некоторых современных философов это различие, кажется, полностью стерто. Их метафизика истории обладает всеми характерными чертами мифа. Случилось так, что, когда я впервые читал «Der Untergang des Abendlandes» Шпенглера, я был погружен в исследование философии итальянского Возрождения. В то время меня больше всего поразила четкая аналогия между книгой Шпенглера и некоторыми недавно прочитанными мною астрологическими трактатами. Конечно, Шпенглер не пытался вычислить будущее цивилизаций по звездам. Но его прогностика относится к тому же самому типу, что и астрологические предсказания. Астрологам Ренессанса недостаточно было исследовать судьбу индивидуумов. Свой метод они применяли также к великим явлениям истории и культуры. Один из астрологов был осужден церковью и сожжен на костре за то, что он составил гороскоп Христа и на основе его параметров предсказал крах христианской религии. Книга Шпенглера фактически представляла собой астрологию истории – произведение предсказателя, поведавшего нам о своих мрачных апокалиптических видениях.

Но можно ли связать творчество Шпенглера с политическими пророчествами более поздних периодов? Допустимо ли ставить то и другое на один уровень? На первый взгляд подобная параллель кажется крайне сомнительной. Шпенглер был пророком зла, новые же политические вожди стремились породить в своих последователях самые неумеренные надежды. Шпенглер говорил об упадке Запада, тогда как другие теоретики – о покорении мира германской расой. Это явно разные подходы. К тому же Шпенглер не питал личных симпатий к нацистскому движению. Правда, он был консерватором, почитателем и восхвалителем старых прусских идеалов. Но программа создания новых людей не привлекала его.

И тем не менее произведение Шпенглера стало одним из первых изложений идей национал-социализма. Ибо какое следствие вывел Шпенглер из своего общетеоретического тезиса? Он неистово протестовал против причисления его философии к разряду пессимистических учений. Он утверждал, что не является пессимистом. Пусть наша западная цивилизация обречена. Но нет смысла сетовать на этот очевидный и неизбежный факт. Если наша культура и будет утрачена, на долю нынешнего поколения выпадут другие вещи, возможно, даже лучшие, чем то, что мы имеем сейчас.

«О великой живописи или великой музыке населения Запада уже не может быть и речи... Им остались лишь *внешние* возможности. И все же я не думаю, что здоровое и сильное поколение, исполненное безмерных надежд, пострадает от того, что со временем оно обнаружит, что некоторые из этих надежд не оправдались... Конечно, для некоторых индивидуумов, чьи решающие годы прошли с убеждением, что в области архитектуры, драмы, живописи *они* не знают себе равных, это может стать трагедией. Что из того, если они канут в безвестность!.. наконец в наши дни все проделанное западноевропейцами позволяет им сопоставить сделанное ими с общей культурной схематикой и проверить тем самым собственные силы и цели. Могут лишь надеяться, что люди нового поколения будут подвигнуты этой книгой на то, чтобы посвятить себя технике, а не лирике, морю, а не кистям, политике, а не эпистемологии. Лучшего они не смогли бы и сделать»⁸.

Техника вместо лирики, политика вместо эпистемологии – этот совет философа человеческой культуры весьма понятен. Новые люди того времени были убеждены, что они выполнили пророчество Шпенглера. Они поняли его по-своему. Если наша культура с ее наукой, философией, поэзией и искусством мертва, начнем сначала. Испробуем новые возможности, создадим новый мир и станем его хозяевами.

То же направление мысли различимо в творчестве современного немецкого философа, имеющего на первый взгляд очень мало общего со Шпенглером и дополнившего его теорию совершенно независимо от него. В 1927 г. Мартин Хайдеггер опубликовал первый том своей книги «*Sein und Zeit*». Хайдеггер был учеником Гуссерля и считался одним из выдающихся представителей немецкой феноменологической школы. Его книга появи-

лась в гуссерлевском «Ежегоднике философского и феноменологического исследования»⁹. Но осуществленный в этой книге подход был диаметрально противоположен духу гуссерлевской философии. Гуссерль начинал с анализа принципов логического мышления. От результатов этого анализа зависит вся его философия. Его главной целью было превратить философию в «точную науку», основанную на незыблемых фактах и не подлежащих сомнению принципах. Все это совершенно чуждо Хайдеггеру. Он не признает ничего похожего на «вечную» истину, на платоновское «царство идей» или строгий научный метод философской мысли. Все эти вещи объявляются им ускользающими сущностями. Тщетны наши стремления создать логически непротиворечивую философию; все, что мы можем создать, это *Existenzialphilosophie*. Такая экзистенциальная философия не претендует на постижение объективной и универсально значимой истины. Ни один мыслитель не может постичь большего, чем истина собственного существования, и это существование носит исторический характер. Она связана с теми особенными условиями, в которых протекает жизнь отдельных людей. Изменить эти условия невозможно. Для выражения собственных идей Хайдеггеру пришлось ввести новый термин. Он говорил о *Geworfenheit* (заброшенности) человека. Заброшенность в поток времени есть фундаментальная и неизменная черта нашей человеческой ситуации. Мы не можем ни выйти из потока, ни изменить его направление. Нам приходится принять исторические условия нашего существования. Мы можем попытаться понять и проинтерпретировать их, но изменить их мы не можем.

Я не хочу сказать, что эти философские учения имели прямое влияние на развитие политических идей в Германии. Большинство этих идей имели совсем иные источники. По своей цели они были очень «реалистичными», а отнюдь не «спекулятивными». Но эта новая философия преуспела в том смысле, что ей удалось ослабить и постепенно подорвать силы, которые могли противостоять современным политическим мифам. Философия истории, состоящая в мрачных предсказаниях упадка и неизбежного краха цивилизации, и теория, которая видит в *Geworfenheit* одну из главных черт человека, оставили надежды на активное участие человека в конструкции и реконструкции жизни человеческой культуры. Такая

философия отказывается от собственных теоретических и этических идеалов. Поэтому ее можно использовать в качестве подходящего инструмента в руках политических вождей.

Возврат фатализма в наш современный мир подводит нас к другому общему вопросу. Мы гордимся своим естествознанием, но не следует забывать, что таковое является весьма поздним достижением человеческого духа. Даже в XVII в., в эпоху Галилея и Кеплера, Декарта и Ньютона, оно еще далеко не оформилось. Ему еще предстояло побороться за свое место под солнцем. В эпоху Ренессанса все еще преобладали так называемые оккультные науки – магия, алхимия и астрология; у них даже наблюдался новый расцвет. Кеплер был первым великим астрономом-эмпириком, сумевшим описать в математических формулах движение планет. Но этот первый шаг дался ему совсем не легко, ибо Кеплеру пришлось бороться не только со своим временем, но и с самим собой. Астрономия и астрология все еще существовали слитно. Сам Кеплер был назначен астрологом при пражском императорском дворе, а в конце жизни стал астрологом Валленштайна. То, как ему в конце концов удалось освободить себя, составило одну из важнейших и интереснейших глав в истории современной науки. Он так никогда полностью и не порвал с астрологическими представлениями. Астрономию он называл дочерью астрологии и утверждал, что не к лицу дочери игнорировать мать. Вплоть до XVII–XVIII вв. нашей эры невозможно было провести линию водораздела между эмпирическим и мистическим мышлением. Вплоть до Роберта Бойля и Лавуазье не существовало научной химии в современном значении этого слова.

Что могло изменить такое положение дел? Как смогло естествознание после бесчисленных неудачных попыток наконец освободиться от чар магии? Принцип, лежавший в основании этой великой интеллектуальной революции, лучше всего описать словами Бэкона, одного из пионеров современной эмпирической мысли: «*Natura non vincitur nisi parendo*» – победа над природой дается исключительно послушанием. Целью Бэкона было превращение человека в хозяина природы. Но это господство следует понимать правильно. Человек не может покорять природу, поработать ее. Если он хочет управлять ею, он должен ее уважать, подчиняться ее фундаментальным правилам. Человек должен начинать с освобождения себя самого, освободиться от своих ошибок и иллюзий,

идиосинкразий и причуд. В первой книге «Нового Органона» Бэкон попытался представить систематический обзор этих иллюзий. Он перечислил различных «призраков» – *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idols theatri*¹⁰ – и предложил способы избавления от них с целью расчистки пути к истинной эмпирической науке.

В политике мы еще не нашли такого пути. Изю всех присущих человечеству идолов политические, ***idola fori***, являются наиболее опасными и устойчивыми. Со времен Платона все великие мыслители более всего стремились найти рациональную теорию политики. XIX в. был убежден, что ему удалось найти истинный путь к такой теории. В 1830 г. Огюст Конт опубликовал первый том своего «Курса позитивной философии». Начал он с анализа структуры естествознания, затем стал переходить от астрономии к физике, от физики к химии, от химии к биологии. Но, согласно Конту, естествознание было лишь первым шагом. Его главной честолюбивой целью должна была стать роль основателя новой науки об обществе с привнесением в эту последнюю нового, точного образа мысли, тех самых индуктивных и дедуктивных методов, которые мы находим в физике и химии.

Внезапное возрождение политических мифов в XX в. показало, что надежды Конта и его учеников были несколько преждевременными. Политике все еще далеко до превращения в позитивную науку, не говоря уже о точной науке. Не сомневаюсь, что последующие поколения будут смотреть на наши политические системы с тем же чувством, с каким современные астрономы листают книгу по астрологии или будущий химик читает трактат по алхимии. В политике нами еще не обретенны твердые и надежные основания. В этой сфере для нас еще не существует ясно установленного космического порядка; над нами всегда висит угроза впадения в прежний хаос. Мы строим высокие величественные здания, но забываем подвести под них надежный фундамент. На протяжении сотен и тысяч лет в человеческой истории господствовала вера, что умелое применение магических формул и ритуалов способно изменить ход природных процессов. Несмотря на бесчисленные разочарования и фрустрации, человечество продолжает упрямо и отчаянно цепляться за эту веру. Поэтому совсем неудивительно, что и в политическом действии, и в политической мысли у нас все еще сильно магическое начало. Между тем, когда малые группы

пытаются все-таки навязать великим нациям и государству в целом свои желания и свои фантастические идеи, на короткое время это им может удалиться, они могут даже достичь триумфа, но все эти победы будут эфемерными, так как, в конце концов, у социального мира есть своя логика, точно так же, как есть она у физического мира. Существуют определенные законы, которые нельзя нарушать безнаказанно. И в этой сфере мы должны следовать совету Бэкона. Нам нужно научиться подчиняться законам социального мира, прежде чем мы попытаемся управлять им.

Чем способна помочь нам философия в этой борьбе с политическими мифами? Кажется, современные философы давным-давно отказались от надежды оказывать влияние на ход политических и социальных процессов. Наиболее высокого мнения относительно ценности философии, ее достоинства придерживался Гегель. Тем не менее именно он заявлял, что философия с запозданием подключается к реформированию мира. Поэтому столь же глупо вообразить, будто философия может выйти за пределы настоящего, сколь думать, что индивид может выпрыгнуть из своего времени. «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»¹¹. Если это гегелевское высказывание верно, то философию следует обречь на абсолютный квиетизм, совершенно пассивное отношение к исторической жизни человека. Она якобы призвана всего-навсего принимать и объяснять наличную историческую ситуацию, склоняя перед ней голову. В этом случае философия окажется не более чем разновидностью созерцательного безделья. Думаю, однако, что подобное противоречит как общему характеру философии, так и ее истории. Для того чтобы опровергнуть этот взгляд, достаточно одного классического примера Платона. Великие ученые прошлого отражали не только их собственное время. Очень часто им приходилось думать вне своего времени и вопреки ему. И несмотря на это интеллектуальное и моральное мужество, философия не могла выполнять своей истинной задачи в культурной и социальной жизни человека.

Философия не в силах разрушить политические мифы. В некотором смысле миф неуязвим. Он не поддается логической аргументации; его не опровергнешь при помощи силлогизмов. Но филосо-

фия может сослужить нам другую важную службу. Она помогает нам понять противника. А чтобы сражаться с врагом, нужно знать его. Это один из первых принципов любой здоровой стратегии. Знание противника не сводится к знанию его слабостей и недостатков; оно включает в себя также и знание его силы. Каждому из нас дано ее познать. Впервые услышав о политических мифах, мы нашли их настолько нелепыми и неуместными, настолько фантастичными и смехотворными, что нас с трудом убедили воспринимать их всерьез. Теперь же всем нам ясно, насколько сильно мы ошибались. Мы не должны дважды совершать одну и ту же ошибку. Нам следует тщательно изучить происхождение, структуру, методы и технику политических мифов. Если мы хотим дать отпор противнику, нам надо прямо взглянуть ему в лицо.

Перевод И.И. Мюрберг

Примечания

- ¹ *Cassirer E.* The Myth of the State. New Haven—L.: Yale Univ. Press, 1966. P. 277–296.
- ² *Malinowski B.* The Foundations of Faith and Morals. L., 1936. P. 32 f.
- ³ *Carlyle T.* On Heroes. Lect. 1. P. 13 ff. Centenary ed., V, 13.
- ⁴ *Hartland E.S.* Primitive Law. L., 1924. P. 138.
- ⁵ Стефен Раушенбуш рассказывает: «Я разговаривал с немецким бакалейщиком, согласившимся разъяснить ситуацию мне, приезжему американцу. Я сказал ему о нашем чувстве утраты чего-то бесценного, которое посещает нас, когда приходится отказываться от свободы. В ответ он сказал: «Но вы же ничего не понимаете. Раньше нам приходилось волноваться по поводу выборов, партии, голосования. У нас были обязанности. Теперь же у нас ничего этого нет. Теперь мы свободны» (См.: *Rauschenbush S.* The March of Fascism. New Haven, 1939. P. 40).
- ⁶ *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. München, 1918. English translation by Charles F. Atkinson The Decline of the West. L., 1926. P. 106. См. главу IV «Идея судьбы и принцип причинности».
- ⁷ *Платон.* Государство, 616 f.
- ⁸ *Spengler O.* Op. cit. P. 40 f.
- ⁹ *Jahrbücher für Philosophie und Phänomenologische Forschung.* Vol. VIII, (2nd ed. Halle, Niemeyer, 1929).
- ¹⁰ Призраки рода, призраки пещеры, призраки площади, призраки театра (лат.)
- ¹¹ *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 56.

Н.С. Автономова

К вопросу о призраках: Маркс, Деррида и другие

Речь здесь пойдет прежде всего о книге Деррида «Призраки Маркса»¹. Главное для нас – не столько Маркс, сколько Деррида, вопрос о том, какое место занимают размышления о Марксе и марксизме в творчестве французского философа. «Призраки Маркса» – это работа для Деррида поворотная, стержневая. Как можно судить задним числом, она открывает в творчестве Деррида новый, последний период с новыми темами – такими, как право и справедливость, невозможное как условие возможности возможного, взгляд на будущее сквозь призму идеи «мессианского», отличного от «мессианизма» и др., и вместе с тем вписывается в уже давно начавшуюся работу «деконструктивной мысли».

Сам Деррида как наследство

Несколько лет назад творческая деятельность Деррида прекратилась, он превратился в законченный корпус текстов², стал «наследием». Теперь Деррида для нас наследство в той же мере, в какой для Деррида «наследием» был Маркс. Каково наше отношение к этому наследию? Что касается России, то часть этого наследия, более ранняя, по-видимому, находится в работе, но позднее творчество не переведено и остается практически вне сферы читательского внимания. Из того, что Деррида написал примерно за последние 10 лет, российскому читателю неизвестно почти ничего, за исключением уже упомянутых «Призраков Маркса» и «Маркса и сыновей»³.

От того, первый ли раз мы нечто читаем или же перечитываем в свете уже имеющегося опыта, многое меняется в нашем восприятии. В начале 1990-х, когда вышли «Призраки Маркса», эта книга казалась мне более радикальной – особенно в свете того, что Маркс был парадоксальным образом почти запретной фигурой на российской интеллектуальной сцене. Сейчас, когда об этой работе можно судить в свете более раннего и более позднего Деррида, эта книга воспринимается как нечто, вполне логично включенное в развертку уже существующей «деконструктивной мысли». Сразу отмечу, что, несмотря на всю любовь Деррида к нарушениям и превзойдениям, в том числе жанровым, пропорции книги представляются почти классическими. Это касается соотношения между анализируемой материей и изъяснением собственной⁴ концепции; так, в книге немало Маркса: это и «Манифест», и «Немецкая идеология», но также «18 брюмера» и «Капитал» – в отличие от ряда других текстов Деррида, где материал может быть представлен буквально одной значимой с точки зрения Деррида, фразой. Но также – соотношения Деррида раннего и позднего: если при работе с текстами Деррида нередко требуется внешнее «закадровое» знание его концепции, то в данном случае его позиция проводится по всей книге, как в ее критических аспектах (противометафизика), так и в ее позитивном измерении («мессианское»). Тематически высока и степень связности четырех очерков, включенных в книгу, и с точки зрения проблемных акцентов, и с точки зрения привлекаемых к рассмотрению вторичных персонажей.

В начале 1990-х гг., когда в Европе рухнула Берлинская стена, а страны бывшего Восточного блока вступили в период постсоветской динамики, друзья и коллеги Деррида спрашивали: «Когда же ты, наконец, напишешь о Марксе?». Внешние впечатления: и арест во время поездки в Прагу для чтения лекций, и посещение Москвы⁵, где он выступил с докладом о Марксе, что показалось советским интеллектуалам того периода почти провокацией, – разумеется, обострили это подспудно вызревавшее желание. «Призраки Маркса» он написал исключительно быстро: еще в самом начале 1993 г. Деррида жаловался в письмах, что не успевает приняться за работу, а в апреле он уже выступил в США с огромным текстом, который стал основой книги. Таким образом, не эти внешние побуждения были для Деррида началом размышлений о Марксе и марксизме. Не чи-

тать, не перечитывать и не обсуждать Маркса будет ошибкой⁶, заявляет Деррида, уточняя, что «никакого чувства личной утраты в связи с тем, что с лица Земли исчезло нечто, что успело присвоить коммунистический облик»⁷, у него никогда не было.

Для Деррида, как и для многих французских интеллектуалов его поколения, мысли о Марксе и марксизме были важны уже в 1950-е гг. – и через круг чтения, и через общение с любимым «кайманом»-репетитором в Высшей нормальной школе Луи Альтюссером⁸, и через собственные жизненные наблюдения и размышления над сталинизмом и «неосталинизмом». Для его поколения Маркс был «почти отцовской фигурой», для самого Деррида, по его признанию, – «естественной средой возникновения деконструкции». В одном из писем, приведенных на страницах только что вышедшей в свет прекрасной биографии⁹, Деррида говорит, что при звуках «Интернационала» ему всегда хотелось «выйти на улицу», и, наверное, это не просто слова. Он чувствовал себя «ангажированным», вовлеченным в то, что делалось за окном: как он говорил впоследствии, даже сидя за письменным столом, он знал, что «уже вышел на улицу». А потому этические и политические сюжеты позднего Деррида, по-видимому, нельзя считать внешним привеском к раннему «антиметафизическому» Деррида, хотя многие с этим не согласны. Как он сам признавался, он перечитал «Манифест коммунистической партии» через тридцать лет после первого чтения и был под сильным впечатлением от прочитанного, уже от одной только первой фразы: «Призрак бродит по Европе – призрак коммунизма (Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus)»¹⁰. Когда Маркс говорил о этом призраке, он только маячил где-то впереди. А теперь где он: все еще впереди? Или уже позади? Или внутри нас – вместе с непереваренным наследием прошлого?

Способ чтения – через Шекспира и Фрейда

Как Деррида читает Маркса? Так же, как он читает любого другого автора, т. е. методом отодвигания, отсрочивания главного, которое всегда остается где-то впереди. Это, как почти всегда, косвенный подход исподволь: пока текст не пройдет через Шек-

спира и Валери, Бланшо и Хайдеггера, к Марксу мы толком и не подступимся. Так обстоит дело и с «Призраками». Начало работы здесь, как и всякий раз, – какое-то яркое впечатление. В данном случае – уже упомянутая первая фраза из «Манифеста» вкупе с шекспировской фразой из Гамлета: «Распалась связь времен (the time is out of joint)». Ассоциации сгущаются: в обоих случаях речь идет о прогнившем государстве, и высказывание это полно тревоги, чувства неотвратимости возвращения призрака. Маркс строит драматургию современной Европы, театрализует ее через Шекспира, которого очень любил. Деррида множит число посредников в разговоре о Марксе. Вот Поль Валери, он рассуждает о европейском Гамлете, который, как Гамлет на кладбище, рассматривает черепа: этот был Канта, который породил Гегеля, который породил Маркса, который... и т. д. Вот Бланшо, различающий у Макса речь политическую и ученую, прямую и косвенную, тотальную и фрагментарную, спокойную и неистовую и др. Ассоциации с духами и призраками разветвляются во все стороны примерно так же, как у Платона Деррида раскручивал «фармакон», у Малларме – «гимен», а у Руссо – восполнение, *supplément*. Разумеется, такое чтение – высоко избирательное, оно акцентирует то или иное вне зависимости от того, что считал важным автор текста, или от того, о чем могла бы свидетельствовать неумолимая филологическая статистика сравнительной встречаемости слов. Нет, в этом смысле Деррида совсем не филолог, даже если некоторые его приемы и ходы могут показаться близкими к филологическим. Он, как хищная зоркая птица, пикирует на тот предмет, который привлек его внимание.

Разветвляющиеся ассоциации схватываются более общей ассоциацией-интуицией: с Фрейдом и его идеей *Trauerarbeit* (работа траура или работа скорби¹¹), с Хайдеггером и его идеей *dike* как справедливости, построенной (ошибочно, считает Деррида) на согласии, и др. Такое сгущение вербально-смысловых ассоциаций приводит в итоге к кристаллизации новых тематик и проблематик. Для Деррида неважно, являются ли все эти опорные слова его собственными, хотя в его текстах множество разнообразных неологизмов, или же заимствованными у кого-то. Всевозможные скрещения слов и смыслов (например, идея «мессианского» и идея «гостеприимства») возникают на стыке между Беньямином и

Левинасом) вполне соответствуют правилам его метода, а у него, несмотря на все его антиметодологические протесты, разумеется, есть свой метод – апробированный и многократно применяемый набор приемов обращения с материалом. При этом мысль Деррида не идет ни путем индукции, ни путем дедукции: она не выводит общего из конкретных эмпирических примеров и не раскручивает смыслы путем логического вывода. Определяющим оказываются ассоциации по смежности, пронизывающие всю толщу привлеченных к рассмотрению тенденций.

Вокруг «работы скорби» происходит взаимоиндуцирование и взаимоувязывание всех остальных образов. Оказывается, самые разные темы работают на общую интуицию. Она тематически обволакивает не только Шекспиров образ умершего отца, который является к нам призраком и требует отмщения, но и любую потерю, любое серьезное разочарование, будь то в друге, идее, идеале, и «оплакивание» этой потери. Она проводит фрейдовскую тему «скорби и меланхолии» по всему тексту и даже выносит ее в подзаголовок всей книги. Сразу отмечу, что Деррида не занимается здесь детальной разработкой форм этой скорбной работы¹². Ему важнее застолбить возможность – вовсе не само собой разумеющуюся – переноса психоаналитической проблематики в план политического, того, что связано с наследием, наследством, долгом, решением и др. Сюда же подверстываются и другие тематические блоки, в том числе фрагмент о «смерти философии», взятый из Бланшо: нам предлагается яркий образ философа, который возглавляет собственную похоронную процессию, хоронит сам себя в некоей экзальтации, в тайной надежде, что это и есть путь возрождения.

Среди персонажей в этом хороводе ассоциаций особое место занимает Шекспир. Для Маркса, который часто его цитировал, он был кладезем прозрений, вплоть до разгадки роли экономической составляющей в человеческой жизни. Его нередко цитирует и Деррида¹³, и не только в связи с Марксом. У Пастернака, переведившего «Гамлета», есть статья с разбором различных вариантов перевода этой фразы. Деррида тоже не поленился выписать для нас целую цепочку вариантов, предложенных во французских переводах, среди которых есть и «время, сорвавшееся с дверной петли», и «время, свихнувшееся или тронувшееся», и «мир наизнанку»,

и даже эпоха, «обесчещенная, опозоренная». Деррида ведет нашу мысль от разлаженного мира к ситуации несправедливости (*in-juste*) и тут же предлагает провокационную гипотезу: а что если эта мировая разлаженность или вообще разлаженность есть не препятствие справедливости, но, напротив, ее условие?

Наряду с «Призраками Маркса», именно Шекспир, его тексты, гамлетовская ситуация «мышеловки» (театра в театре) были проиграны и представлены и в спектакле, поставленном в 1997 г. в одном из экспериментальных театров в пригороде Парижа. В качестве персонажей спектакля выступали Ленин, Сталин, Ширак, причем сам Маркс высился на сцене в виде гигантской статуи без головы. На встрече со зрителями Деррида говорил о политической сущности театра, который объединяет идею представления с идеей представительства. Кто он – Маркс? Кто его наследники, будь то законные или незаконные? Кто сейчас носит это имя? Маркс умер, но у него много детей, быть может, миллиарды детей «более или менее законных». Они носят по нему траур, поглощены «работой скорби», более или менее эффективной, даже если не всегда это осознают. Участвуя в этой нашей работе, Маркс не живой и не мертвый, он видимо-невидимый, он – призрак. Мы здесь имеем дело с призраками, но понятия призрака у нас нет. Нужно понять, что значит живое, в чем различие между живым и мертвым в наш век биоинженерных технологий. Виртуальным становится и наследие, и понятие наследия. Наследство – это не благо и не богатство, но прежде всего вопрос: что делать с этим наследием? Как ввести его в действие? В целом наследие как некапитализированное благо фантазматично во всех смыслах данного слова. В пьесе шекспировская линия проходит по семье Маркса: Маркс-отец зовет сына, зовет своих сыновей, все они равно законные и незаконные, все лишены прочного сыновнего наследования, а призрак появляется в начале пьесы как фара – глаз циклопа, наполовину ослепший и ослепляющий: он требует мести и призывает к справедливости¹⁴.

Что происходит, когда говорят: «Маркс мертв» – и повторяют эту формулу? Если об этом продолжают говорить, значит, мертвый – не такой уж мертвый. На анализе лозунга «Маркс мертв» и строится вся пьеса. В своем выступлении Деррида вводит фрейдовское понятие «работы скорби» в осмысление проблем политического и даже геополитического и считает это принципиально

важным и новым моментом. Когда весь свет устами политиков берется повторять как заклинание, что Маркс умер или что коммунизм умер, что модель капиталистического рынка – это единственно возможная, то это нужно анализировать как политический симптом «работы скорби» как в стане правых, так и левых. Спрашивается: что происходит, когда определенный строй революционной образности устаревает, погибает?

Логика призрачного

В «Призраках» и в выступлении перед зрителями спектакля Деррида подчеркивает несколько важнейших моментов такой экстраполяции психоаналитического на сферу политического. Один из начальных моментов этой процедуры – своего рода онтологизация останков – в намерении идентифицировать, локализовать их или, в системе понятий Деррида, точнее, деконструированных им понятий, сделать их «присутствующими». Тут он не преминет сказать нам, что такова процедура онтологизации, как она происходит в любой области, например, в философии, герменевтике, в том же психоанализе. Однако психоанализ важен для Деррида не тем, что он – одно из мест онтологизации, но тем, что дает нам предложенная им «работа скорби». Анализируя «парадоксальные симптомы геополитической скорби», Деррида надеется «разработать в этой связи новую логику отношений между сознательным и бессознательным»¹⁵ и одновременно приобрести инструменты для анализа «глобальных политических последствий» того, что называют «смертью Маркса» или «смертью коммунистической идеи». При этом Деррида трактует «работу скорби» весьма широко – так, «чтобы она совпала с деконструктивной работой в целом».

Похоже (эту гипотезу еще надо будет проверить), что для Деррида «духи и призраки» важны сразу в двух важнейших смыслах. Во-первых, как то, что наконец-то позволяет уловить невидимое – то, что лежит под такими нашими культурными и мыслительными абстракциями (Деррида всю жизнь прописывал их ограниченность), как сущность, существование, архе, телос и пр. Во-вторых, они важны тем, что позволяют хотя бы немного взглянуть в буду-

шее, ничем не предопределенное и потому содержащее в себе возможность «события», возможность взаимодействия с «другим», все то, что он называет «мессианским», т. е. почти невозможным или едва возможным, в отличие от любого телеологического мессианизма. Именно в этой призрачной области мы только и можем иметь надежду услышать что-то из будущего, пока не обладающего ни формой, ни обликом. Так вот, апелляция к духам и призракам есть косвенный способ показать нам область, в которой обретаются тела без тела, места без места. При этом призраки нас видят, а мы их – нет. Мы и языка их не понимаем. Вот Марцелл у Шекспира подначивает Горацио: ты – ученый, так попробуй же заговорить с призраком! Но напрасно: ученые в призраков не верят и разговаривать с ними не умеют. Деррида ищет другой способ обращения с ними. Оба они – Маркс и Деррида – вышли на духов и призраков благодаря тому, что оба резко проблематизировали идеальное, духовное, хотя и по разным основаниям, и с разными целями. При этом Маркс опирался на базис, на практику, на экономическое производство, а Деррида – на самодостаточность сферы означающего, на язык как силу, ни в коей мере не подчиненную задаче воплощения идеального мира идей, означаемых.

Деррида считает, что «призракология» – это логика более мощная, чем любая онтология или мысль о бытии¹⁶, и это для него и для нас очень важно. Вспомним, что в ряде европейских языков одно и то же слово может значить и «дух», и «призрак» (это и немецкое Geist, и французское esprit, и английское spirit). Различие между ними у Деррида иногда подчеркивается, иногда стирается. В любом случае призрак причастен духу, следует за ним как двойник. Призрак не жив и не мертв. Как только идея или мысль отделяется от своей основы, возникает призрак, который и наделяет их телом, все равно невидимым и афизическим, или даже более прочным телом-протезом. Призрак – дух, обретший тело, и все равно и в духе, и в призраке мы сталкиваемся с бытием отсутствующего, с неприсутствием присутствующего. Призрак – это повторность видимости – видимости невидимого, остающейся по ту сторону феномена, или сущего. Призрак – это также и то, что мы воображаем, как бы проецируем на воображаемый экран. Однако нам не стоит пытаться увидеть призрак, его надо скорее осмыслить повсюду: вокруг, сзади, впереди, в нас самих.

Для Маркса рассмотрение призраков задавалось анализом ситуаций отрыва духа от реальных материй и превращений, претерпеваемых этими материями на пути такого абстрагирования. В наши дни этот вопрос не снимается, однако он осложняется новыми обстоятельствами, а именно, существованием индустрии порождения призраков, претендующих на эффект «непосредственно присутствующего», «наличного», данного в «реальном времени» и пр. Когда-то Деррида сражался против бесконтрольного присутствия в философских текстах западной культуры этих псевдоуверенностей в том, что мы имеем дело с данным, наличным и присутствующим. А теперь, когда современная философия, казалось бы, стала более чуткой к неданности и неприсутствию, к разного рода смещениям и разрывам, новый шквал эффектов псевдоприсутствия, участия, вовлеченности (Деррида не говорит «псевдо», это мое уточнение) стал порождаться современной технической, телетехнологической и пр. ситуацией. Деррида утверждал, что Маркс, безусловно, предчувствовал эти тенденции развития техники.

Упрощая подходы наших основных персонажей, можно было бы сказать, что Маркс не верил в призраков и считал возможным покончить с ними как продуктом рыночной экономики и результатом определенных превращений в головах буржуазных экономистов, изучая вопрос о том, как они возникают в нашей голове в ходе абстрагирования, мнимой эмансипации абстрактной мысли, например, в рамках «призрачных предметностей», наводняющих публичное пространство. Что же касается Деррида, то он явно сомневается в возможности устранить, заклясть, изгнать призраков и духов. Во-первых, он не верит в механизмы (классы, партии, движения), способные «изменить мир». Во-вторых, он считает: мысль не достигает истоков того заклинательного импульса, из которого она рождается¹⁷. Тем самым он фиксирует некоторую принципиальную невозможность окончательного экзорцизма, который бы мог избавить нас от призраков, хотя и не опускает руки, полагая все же, что ситуации наваждения, галлюцинации, фантазмагии можно анализировать и что с ними можно бороться. В частности, новый Интернационал для него – это способ пробиться через все фантазмагии к новым отношениям людей и новому отношению людей к будущему.

Иногда при изучении Маркса и Деррида призраков различают по ситуациям их появления: это призраки, преследовавшие Маркса, призраки его самого, призраки марксистской концепции, призраки, возникшие при реализации этой концепции в жизни народов и стран, призраки ее будущего распространения. Однако такое перечисление не затрагивает их роли в логике концепций, в человеческих головах, в человеческой жизни и смерти. И прежде всего появление призраков вовсе не ограничивается ни идеологией, ни ее революционным воплощением в жизнь, ни устаревшими традициями – иначе говоря, они относятся не только к Марксу, но затрагивают каждого из нас. В частности, идеологическое выступает как вторичное воплощение первоначальных идеализаций в материалах чувственно не воспринимаемых или же воспринимаемых в результате некоторых театрализаций.

Вопрос о том, как быть с призраками, звучит постоянно. Вспомним, как Маркс критикует Штирнера, породившего своей идеей присвоения отчужденной самости головокружительное нагромождение призраков. Устранить их, покончить с призрачной плотью можно было бы лишь посредством практики, деятельности (*wirken, Wirklichkeit*). Штирнер остался в хороводе абстрактных понятий, переходя от Государства, Императора, Нации, Родины, Бога, Богочеловека к иным сущностям, например, народному духу и не замечая сонма призраков, которые обступают нас со всех сторон. Если хочешь спасти жизнь и заклясть мертвое-живое, говорит Маркс Штирнеру, не пытайся действовать непосредственно: нужно пройти через испытания окольного пути, проработать структуры практики, различные базисные опосредования, в которых реализуют себя чувственно-сверхчувственные вещи, занимающие «место без места».

Деррида поддерживает Марксову критику Штирнера новой порцией иронии (духовидец Штирнер – «дурной сын и плохой историк»¹⁸: он не смог порвать с «Феноменологией», с этой «историей становления басни истиной») и при этом усиливает Марксову критику Штирнера с помощью общей критики феноменологического подхода. В понимании Деррида призрачна сама феноменальная форма мира: «Форма явленности, феноменальное тело духа – вот определение призрака. Призрак есть феномен духа»¹⁹. А нам предстоит помыслить эту действующую невидимость, к

которой Маркс подошел через свой анализ «призрачной предметности» («gespenstige Gegenständlichkeit»). А потому важный отряд призраков Маркса – не те, что его одолевали или одолели, но и не те, с которыми он так или иначе справился. Деррида говорит нам: «Отныне мы будем называть “призраками Маркса” определенные образы, которые Маркс первым воспринял, а порою описал их пришествие»²⁰. Беда в том, что о призраках порой нельзя сказать, из прошлого они или из будущего. Наследие духов прошлого – в заимствовании языка, имен. Конечно, есть граница между механическим воспроизводством призрака и живым интериоризирующим усвоением наследия и духов прошлого. Однако в целом всякое историческое время выступает как то, что не синхронно само себе²¹ (например, буржуазное общество забывает, что «призраки римских времен оберегали его колыбель»). В роли, аналогичной Штирнеру у Маркса, выступает у Деррида Фрэнсис Фукуяма с его нашумевшей книгой «Конец истории и последний человек». Согласно Деррида, и Штирнер, и Фукуяма верили, будто изгоняют призраков: первый – присвоением отчужденного в собственном Я, второй – «евангелической» («благая весть») экзальтацией перед благами либерального миропорядка и свободной рыночной конкуренции. Однако оба они ошибаются: Штирнер снимает лишь один поверхностный уровень призраков, не подозревая, что другой, более опасный, остается нетронутым, а Фукуяма перемешивает эмпирические и теоретические доводы, притом что провозглашаемое им никак не соответствует реальности, подставляя на место новых вопросов отжившие решения.

Новые черты «деконструирующей мысли»

Деррида отрицает самостоятельность духа, быть может, сильнее всех среди известных мне философов. На месте духа, а также на месте идей и идеальностей у него оказываются механизмы повтора, язык, письмо, сам принцип дифференциации, поэтому даже уже не важно, что слово «письмо» в поздних работах почти не употребляется, так как остается сам принцип письма как дифференцированности. Для Деррида характерно отрицание духа, идей и идеальностей в том их независимом статусе, на который опиралась

вся западная философская традиция (под видом бытия, сущности, существования, телоса и др.). Для Деррида все это величины и состояния, производные от принципа и процесса дифференциации, от различия и различАния (*différAnce*). Деррида так или иначе переводит Маркса на свой язык, что нередко звучит непонятно. Например, на языке деконструкции можно сказать так: «Маркс всего лишь определяет различАние как практику и отсрочку присвоения самости»²². К этой лаконичной формуле могут быть самые разные претензии, однако, если дать ее полную развертку, перевод будут звучать менее одиозно. Речь, можно сказать, идет о неданности различных предметов и предметностей (впрочем, этими словами Деррида старается не пользоваться), об их парадоксальном существовании в модусе отсроченности. Это относится отчасти и к духам, и к призракам, а может быть, к ним в первую очередь и относится. И тогда в терминах деконструкции можно сказать, что «призрак – это и есть дух, появление которого отсрочено»²³, включено в машину действия «различАния»: мы можем сколько угодно пытаться брать эти процессы отсрочивания в расчет, но все наши расчеты будут опрокидываться. При анализе таких ситуаций обычная критика не дает результата: тут нужна деконструкция, которая, не устраняя различий и аналитических определений, апеллирует к другим понятиям. Деррида надеется, что такая логическая «перезапись» будет более тонкой и строгой, нежели первичный след. Впрочем, по мысли Деррида, деконструкция призывает к непрерывной реструктуризации, а тем самым и к прогрессу самой критики.

С деконструктивной точки зрения, призраки не существуют ни как субстанция, ни как сущность: скорее они – во времени, лишенном какого-либо наличия и присутствия. Вообще какое бы то ни было присутствие (а также *présent-vivant, présentement vivant*) возможно лишь как вторичный, побочный продукт или же как момент ситуаций, пронизанных несамотождественностью и смещенностью, но не как обоснование самотождественностей разного рода: сознания, самосознания, бытия, опыта и др. Критическая или, точнее, деконструктивная работа со всем тем, что представляется нам непосредственно присутствующим, будь то в форме сущности, существования, сознания и самосознания, сохраняет свое значение на протяжении всего его творчества. Однако теперь Деррида предлагает новую область работы с этим опытом, и это – определенная

форма политики, связанной с памятью, наследованием и отношениями поколений. Она позволяет ставить вопрос о «тех других», которые не присутствуют и не живут в настоящем. Речь идет об уважении к тем другим, которые не существуют в качестве живых людей: без этого не возможны никакая этика и никакая политика. Главный мотив самой постановки вопроса о бездомных призраках для Деррида – справедливость, и это не может не удивлять тех, кто читал лишь его ранние работы, посвященные деконструкции «метафизики присутствия»²⁴.

Опорный момент в концептуальной сфере будущего – это для Деррида уже неоднократно упоминавшееся здесь понятие «мессианское» (субстантивированное прилагательное), а также существительное *messianicité* (мессианство, мессианскость, чтобы не сказать «мессианизм») – старое понятие Деррида отвергает – особенность французского термина, которым пользуется Деррида, это его употребление с необычным в данном случае суффиксом *ité*); при переводе специфика обоих обозначений, как правило, пропадает. Цель Деррида – как можно четче отделить традиционное, «авраамическое», телеологическое мессианство от другого – деконструктивного, ничем не predeterminedного, представляющего собой поток вибраций, колебаний, не искаженных никакими априори. Деррида не призывает нас изменить мир, может быть, потому, что понимает: такие изменения неизбежно окрашиваются волюнтаризмом, в котором масса неучтенных влияний и слишком мал спектр захвата реальных обстоятельств. А потому мы должны учиться думать иначе, не убивая шансы будущего. Если в ранний период его творчества акцент был сделан на критику строя метафизических идей, то в поздний период акцент делался на формирование нового отношения к будущему, точнее, к грядущему²⁵, для этого требовалось сохранять непредзаданность в функционировании сложной системы, предполагая в ней бреши, открытые для нового. Тем самым мессианское в его дерридианском понимании – это все что угодно, кроме утопии: оно предполагает возможность нарушения привычного хода истории, вещей, времени, оно неотделимо от утверждения инаковости и тем самым справедливости, превосходящей право.

Человечеству дорого обходится неосмысленное сосуществование с призраками, но ему дорого обходится и мысль о том, что с призраками можно покончить. Применительно к Марксовым

призракам Деррида вводит особое слово «заклятие» (conjunction); вторая глава книги так и названа «Заклинать – марксизм». Это слово покрывает различные, в том числе прямо противоположные смыслы: это одновременно и заговор, и магическое заклинание, вызывающее духа, но также и прямо противоположное – заклинание, изгоняющее духа, экзорцизм. Его перформативный аспект, как минимум, двойствен. В «Марксе и сыновьях» и в некоторых других работах Деррида использует более сложный неологизм «перверформативный» (он составлен из двух слов – «перверсный» и «перформативный»: речь идет о некоей изначальной и неизбежной нечистоте, сдвинутой высказываний, фиксирующих действия)²⁶. Однако здесь дерридианский экзорцизм не такой, какого мы, быть может, ожидаем. В данном случае, как и в некоторых других, обряд экзорцизма стоит совершить не для того, чтобы непременно изгнать призраков, но чтобы воздать им должное, сделать так, чтобы они смогли найти себе приют в гостеприимстве памяти. И сделать это нужно ради заботы о справедливости²⁷. Применительно к Марксу, который сам был «бездомным» (тут работает фрейдово понятие *Unheimliche*), «нелегалом», принадлежал шекспировскому «распадающемуся времени», трагически заявляя свое понимание экономики, экономики, собственности, деконструкция не есть чистая негативность: «Важная для меня здесь деконструирующая мысль всегда обращалась к неустранимости утверждения, а стало быть, обетования, как к недеконструируемости известной идеи справедливости (здесь отделенной от права)»²⁸. Справедливость здесь предстает как не подчиненная никакому расчету: мы ищем ее не для расчета наказания, распределения санкций и прав: это приход непредсказуемого как «дара и внеэкономической открытости к Другому»²⁹. Такова в общих чертах канва дерридианского отношения к Марксу.

Из читательских откликов

Дискуссии вокруг «Призраков Маркса» были острыми. Громко звучали возражения читателей, и прежде всего теоретиков, считающих себя марксистами³⁰. Кажется, что апелляция к призракам дает нечто важное и новое, но не отнимает ли она многое

из того, что для нас в Марксе и марксизме важно и весомо? Различия позиций в спорах касались в основном следующих моментов. Во-первых, защиты материализма, который, по мнению критиков, деконструкция превращает в нечто «дематериализованное» (эту позицию представил прежде всего Пьер Машре – известный французский марксист, в числе прочего соавтор Этьена Балибара по знаменитой книге «Читать «Капитал»», 1965). Во-вторых, защиты онтологии: так, Антонио Негри выступил с требованием построить некую «постдеконструктивистскую» онтологию. В-третьих, призыва к «реполитизации» толкования Маркса. В-четвертых, некоторых двусмысленностей в отношениях между различными обликами «призрака» (например, «призрачность» меновой стоимости и «призрачность» мессианского – стыкуются ли они хотя бы где-то?). В-пятых, возможностей и политической значимости «нового Интернационала» (Айжас Ахмад, Терри Иглтон, Том Льюис) и др.

Деррида, кажется, старался ответить всем, насколько это получалось. Вопрос не столько в том, чтобы применить то или иное Марксово положение к современной экономике, хотя тут есть чему учиться. Вопрос в том, в какой мере Марксов дискурс применим к новому политическому опыту современного капитала, который блестяще умеет играть с призраками, выстраивая разнообразные технические и телетехнологические спекуляции. При этом новое отношение к идеологическому дает одновременно и новое отношение к реальному, а тем самым и своеобразную «рематериализацию». Предложение Негри о «реонтологизации», говорит Деррида, его не вдохновляет: зачем восстанавливать полновесное присутствие наличного бытия там, где видна нехватка? Зачем предлагать новую онтологию после того, как марксистская парадигма онтологии перестала быть актуальной? Тут требуется совсем иное – деконструктивистская работа различАния (*différance*), способная открыть новые возможности. В ответ на обвинения в деполитизации (прежде всего на том основании, что у Деррида слишком радикально проблематизируются понятия класса, организации, партии) Деррида уточняет: главное тут связано с его отказом от предпосылки самоидентичности, необходимой для построения этих понятий, и запросом на новый образ «политического», самой «философии политического». И в этой связи вопрос о так называемом за-

поздалом «примирении» деконструкции с марксизмом (А.Ахмад) особенно неуместен, потому что никакого недоброжелательства к марксизму деконструктивная мысль никогда не испытывала и не выказывала. Целью Деррида, напротив, была реполитизация нейтрализованного (академического, университетского) марксизма, в частности, через «мессианство» как «чистую возможность революционного события», как особый опыт невозможного, свободный от религиозно-метафизической обусловленности.

Так все-таки как быть? Можно ли считать Деррида марксистом, немарксистом, антимарксистом? Все эти характеристики, считает философ, бьют мимо цели и не замечают главного – того, что в своих обращениях к наследию Маркса он стремился прежде всего заново и более радикально поставить вопрос о проблеме политического, о «философии политического», задавая ее через некое «утвердительное “да”», которое было бы одновременно «революционным и деконструктивным». В любом случае в «Призраках Маркса» нам следует видеть не разрыв в интеллектуальной траектории Деррида, но скорее продолжение разворачивания деконструкции, которая в данном случае понимается как определенная «радикализация марксизма» и как подтверждение верности некоторому духу Маркса. Деррида поясняет: у Маркса было так много духов и призраков, что приходится выбирать, и он выбирает того, который ему по душе.

* * *

А теперь вернемся в самое начало книги – к открывающему ее фрагменту о том, как «наконец-то научиться жить»; он был добавлен Деррида уже после окончания книги и выглядит как пространственный эпиграф. Случилось так, что этой тематикой завершается все творчество Деррида, опубликованное при жизни³¹. Учиться жить можно лишь в промежутке между жизнью и смертью, учиться познать у той или другой – не получится, так что от оппозиции жизни и смерти приходится отказаться. Промежуток между жизнью и смертью, как уже отмечалось, – это и есть место духов. Стало быть, научиться жить можно, ведя беседы с призраками, участвуя в этом парадоксальном общении без общения, задавая себе вопрос

о наследовании и поколениях. Но главное здесь опять-таки – вопрос о справедливости, который превосходит границы любой жизни, понимаемой как присутствие. Жизнь следовало бы понять не эмпирически и не антропологически – при всей значимости антропологического феномена человеческой конечности. Жизнь должна быть помыслена как «пережизнь», *sur-vie*³² (в этом понятии Деррида, по собственному признанию, опирается на два немецких слова *überleben* и *fortleben*, продолжать жить).

Во время последнего интервью, данного газете «Монд», корреспондент поинтересовался: «С того момента, как Вы сказали *“я хотел бы наконец-то научиться жизнь”*, прошло уже десять лет; что Вы сейчас думаете о самом этом желании – *“научиться жить”*»? То, что ответил Деррида, можно понять следующим образом. В том, что касается нашей общей людской жизни, нельзя медлить (заметим, что это осознание незамедлительности и необходимости действия идет вразрез с его собственной симптоматикой отсрочивания в работе с текстами). В частности, нужно вносить изменения в международное право и в организации, которые устанавливают мировой порядок в противовес мировому беспорядку: безработице, экономическим войнам в странах Европейского союза, противоречиям в самом понятии либерализма, проблеме внешнего долга, вооружений, межэтнических войн и др. Что же касается личного, говорит Деррида, я так и не *научился жить*. Наверное, научиться жить – это значит научиться умирать, научиться принимать человеческую смертность в абсолютном смысле слова (без спасения, без воскресения, без воздаяния). Однако все понятия, которые так или иначе ему помогали в работе, в частности, понятие следа и понятие призрака, были связаны с идеей «пережизни» как со своим структурным и, строго говоря, изначальным измерением. Применительно к «Призракам Маркса» многие явно или втайне хотят заклясть призрак, сделать так, чтобы он не вернулся. В ответ на это Деррида предлагает критику нового догматизма, любого догматизма. Он полагает, что ответ наследника, несущего ответственность, дается не в сфере предначертанного, но в области возможного. В любом случае «учиться жить» – это не только мысль и побуждение, высказанное на первой странице «Призраков», но и его последний, совсем не призрачный привет нам – как друзьям по «пережизни».

Примечания

- ¹ См.: *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и Новый Интернационал (*Derrida J.* Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. P., 1993) / Пер. Б.Скурадова, под ред. Д.Новикова. М., 2006. См. также: *Деррида Ж.* Маркс и сыновья (*Derrida J.* Marx & Sons. Actuel Marx, PUF / Galilée, 2002) / Пер. Д.Новикова. М., 2006. Вторая из названных здесь работ была откликом на английскую публикацию сборника дискуссий по книге «Призраки Маркса» (его название: *Ghostly Demarcation. A Symposium on Jacques Derrida's «Spectres of Marx»* / M.Sprinker, ed. L., 1999); она представляет собой ответ Деррида на все эти выступления.
- ² Строго говоря, такое суждение неточно. В данный момент подготавливаются и постепенно выходят в свет доклады на семинарах Деррида, прочитанные им за все время его преподавательской работы, а именно: в Высшей нормальной школе, в Сорбонне и в Высшей Школе социальных исследований. Всего намечено к публикации 44 тома, так что в поле зрения читателей появится масса нового материала, который лишь отчасти вошел в опубликованные при жизни автора статьи и книги. К сожалению, работа над этим изданием идет медленно, в год выходит в среднем лишь один том, так что дожидаться окончания этой работы, которая сейчас делается самоотверженными усилиями Маргерит Деррида и двух небольших групп безвозмездно работающих исследователей, доведется далеко не всем из нас. Что касается архива Деррида, то он находится в Университете Ирвайна (Калифорния, США) и в ИМЕС (Institut Mémoires de l'édition contemporaine) в Арденнском аббатстве около города Кана (Франция).
- ³ Еще одно издание включает три очерка («Страсти», «Кроме имени», «Хора»), опубликованные в 1993 году. См.: *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. с франц. Н.Шматко. М., 1998.
- ⁴ Как известно, выражения типа «собственная концепция» в концептуальном языке Деррида некорректно. «Деконструирующая мысль» непременно проблематизирует понятия свойственности и собственности как операций и атрибутов субъективности. В данном тексте внимание к трактовке собственности и свойственности, равно как и операций, показывающих их незначительность, их вторичность, очерчивающих механизмы того, что Деррида здесь и в других работах называет «неразрешимым» термином «экс-апроприация», приобретает особенно важное значение, потому что через них Деррида, по собственному признанию, проводит марксистскую проблематику «отчуждения», а также «эксплуатации», в отсутствие которой его упрекали некоторые критики.
- ⁵ Ср. в русском переводе: Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993.
- ⁶ *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 28.
- ⁷ Там же. С. 92.
- ⁸ Из разговора с вдовой Деррида Маргерит Окутюрье в декабре 2010 г. я узнала, что в архивах Деррида обнаружена чрезвычайно интересная переписка с Альюсером, которая сейчас готовится к публикации его сыном.

- ⁹ Она написана французским исследователем бельгийского происхождения Бенуа Пеетерсом: *Peeters B. Derrida. P., 2010*. Пеетерс четко выбирает позицию «неспециалиста» и не берется представлять в книге теоретические сочинения Деррида, зато степень изученности всех доступных документов, а также широта опроса свидетелей, друзей и коллег в этой книге заслуживает всяческих похвал. Пеетерс включает в книгу множество неопубликованных материалов и прежде всего писем Деррида, которые расцвечивают повествование подлинностью тона и эмоции. По поводу выхода этой книги во Франции была жесткая полемика, но говорить об этом здесь и сейчас не место.
- ¹⁰ Немецкая лексика «призрачности» и «фантомности», говорит Деррида, чрезвычайно богата и разнообразна, тогда как во французском переводе эти призраки были превращены в нечто фантазматическое и фантазмагорическое, размыты и сглажены, что как раз и не позволяло читателям их заметить. А нам было бы интересно присмотреться к русским переводам Маркса: как в них живет призракам?
- ¹¹ Здесь возникает вопрос о переводе фрейдовского понятия *Trauerarbeit* (фр. *travail du deuil*, англ. *the work of mourning*). В русскоязычной психоаналитической литературе первый корень сложного слова переводится либо как «печаль» (см. девяти томное «Учебное издание» Фрейда), либо как «траур» (см. ныне издающееся Полное собрание сочинений Фрейда в Санкт-Петербурге). Общим этим вариантам я предпочитаю «скорбь» (соответственно «работа скорби»): он был предложен мною при переводе «Словаря по психоанализу» Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса (1996) и подтвержден во втором издании Словаря (2010). Именно этот вариант принимают в основном и переводчики «Призраков Маркса» и «Маркса и сыновей». Семантическая нагрузка слова «печаль», полагаю, недостаточно интенсивна, чтобы объективировать тяжелую психическую работу, а семантика «траура» слишком уж выводит на первый план внешне-ритуальную сторону дела, которая у Фрейда преобладает скорее как патологический эксцесс.
- ¹² У некоторых психоаналитиков эта работа сделана более детально. См. две интересные статьи французских исследователей в моем переводе: *Бертран М.* Бессознательное в работе мысли и социальные идеалы // Психоанализ и науки о человеке. По материалам российско-французской конференции «Психоанализ и науки о человеке» (30 марта–3 апреля 1992 г.) / Под ред. Н.С. Автономовой, В.С. Стёпина. М., 1995. С. 327–359; *Рабан К.* Разрывы в метафоре: табу, фобия, фетишизм // Там же. С. 147–154.
- ¹³ Во всяком случае одну из своих известных статей, посвященных проблеме перевода, Деррида посвящает разбору «Венецианского купца», где предлагает свое вымученное переводческое решение одной из ключевых фраз. См.: *Derrida J.* Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? Conférence inaugurale de Jacques Derrida // *Quinzièmes assises de la traduction littéraire* (Arles 1998). 1999.
- ¹⁴ См.: *Derrida J., Guillaume M., Vincent J.-P.* Marx en jeu. P., 1997.
- ¹⁵ *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 92.
- ¹⁶ Там же. С. 24.
- ¹⁷ Там же. С. 231.

- 18 Деррида Ж. Призраки Маркса. С. 172.
- 19 Там же. С. 195.
- 20 Там же. С. 147.
- 21 Там же. С. 161.
- 22 Там же. С. 190.
- 23 Там же. С. 196.
- 24 Уже в самом начале «Призраков Маркса» содержится важное предвосхищение этой проблемной линии; оно дается в сноске, которая почему-то выпала из русского перевода. Восстановим ее: «О различении между справедливостью и правом, о странной диссиметрии, которая затрагивает различие и со-причастность между двумя понятиями, о некоторых следствиях, которые из этого вытекают (особенно в том, что касается определенной недеконструктивности [точнее недеконструируемости, хотя по-русски недеконструктивность лучше. – Н.А.] (in)deconstructibilité) “справедливости”...позвольте мне сослаться на книгу “Сила закона. Мистическое обоснование авторитета”» [*Derrida J. Force de loi. Le “Fondement mystique de l’autorité”. Galilée. 1994*]. Далее следуют упоминания об английском и готовящемся немецком переводах этой книги. Этот акцент на различии между справедливостью и правом, а также на «недеконструктивности» понятия справедливости существен и для «Призраков Маркса», и для других поздних работ Деррида, в России не переведенных.
- 25 А venir отметим, что avenir по-французски – будущее). Русский перевод, который сохраняет смысловой оборот «шагания», «наступления»), лучше схватывается словом «грядущий»; однако это слово звучит гораздо более императивно и неумолимо поступательно, нежели французская синтагма «à venir», сохраняющая высокую степень неопределенности того, о чем говорится (он то ли придет, то ли не придет...).
- 26 Переводчик то ли не заметил этого терминологического новшества, то ли не счел нужным его переводить; во всяком случае на месте французского «перверформатива» в русском переводе везде стоит «перформатив», «перформативный». См.: *Деррида Ж. Маркс и сыновья. С. 22, 23* (В оригинале: р. 27). При переводе других произведений Деррида на русский язык этот термин также не был сохранен. Ср.: *Деррида Ж. О почтовой открытке. От Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999*. На с. 223 этого издания Платон именуется «великим мастером головоломок», тогда как в оригинале стоит «le maître du perverformatif» (*Derrida J. La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà. Flammarion 1980. P. 148.*). Так как у Деррида нет мелочей в оформлении концептов, на эти вещи приходится обращать внимание читателя.
- 27 *Деррида Ж. Призраки Маркса. С. 244.*
- 28 Справедливость в отличие от права – лейтмотив позднего Деррида. См.: Там же. С. 132.
- 29 Там же. С. 40. Здесь Деррида ссылается на «Тотальность и бесконечное» Левинаса, для которого отношение с другим – это и есть справедливость.
- 30 В русскоязычном переводе «Маркса и сыновей» почему-то отсутствует французское предисловие, написанное Тьерри Брию, и это жаль, так как в нем внятно объясняется история создания книги и обобщается суть позиций, на кото-

рые отвечает Деррида. И еще одно замечание: в тексте «Маркса и сыновей» много прямых цитат из английского сборника, набранных в русском издании с огромным количеством опечаток, их перевод дан в постраничных сносках, которые по неизвестной причине именуются каждый раз «примечаниями переводчика», что сбивает с толку.

- ³¹ Именно этот фрагмент почти буквально воспроизводится в последнем интервью Деррида, данном газете «Монд». В расширенном виде оно было опубликовано отдельной книжечкой под заглавием «Как научиться жить» (*Derrida J. Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum. Galilée / Le Monde, 2005*). Мой перевод этого текста см. в посмертной публикации, посвященной Деррида, в журнале «Вопросы философии» (2005. № 4).
- ³² Б.Скуратов предлагает термин «сверх-жизнь» и как синонимы – выживание и переживание. В переводе книжки «Наконец-то научиться жить» я предложила для термина *sur-vie* русский перевод «пере-жизнь» (не говоря о соображениях семантических, отмечу, что при выборе варианта «сверх-жизнь» выпадает однокоренной глагол вместе со всей смысловой группой – *sur-vie, survivre*).

РОССИЯ: ПРОБЛЕМЫ НАСТОЯЩЕГО И ПРОШЛОГО

А.Г. Глинчикова

Модернизация, традиция и эволюция частного интереса

Прежде всего хотелось бы отвергнуть все разговоры о неукорененности принципа и ценности частного интереса в российском национальном сознании вообще и современном в частности. Более того, можно утверждать, что именно частный интерес, стал *доминирующей, если не единственной, ценностью современного российского общества*. Как же так, спросите вы, почему же тогда не защищены у нас права человека и частная собственность? Да именно поэтому и не защищены. Наш с вами частный интерес и частная собственность не защищены... *от другого частного интереса именно потому, что у нас сегодня не осталось никаких иных ценностей, кроме ценностей частного интереса!* В самом деле: если мой частный интерес является единственной оставшейся ценностью, то чем (какой ценностью) я буду ограничивать его, когда он упрется в интересы моего соседа? Правильно – ничем! И мой сосед тоже не имеет оснований возражать против того, что я не буду с ним считаться. Ведь у него тоже нет никаких других ценностей, кроме ценностей его частного интереса. Просто я оказался сильнее, а он – слабее. Но завтра, когда кто-то окажется сильнее меня, и мне придется уступить ему. Частная собственность не защищена у нас не потому, что у нас частный интерес не является ценностью, а по прямо противоположной причине – потому, что у нас разрушены ценности, способные внутренне ограничивать частный интерес одного перед интересом другого.

В этой связи возникает вопрос: а откуда же тогда в России, развивавшейся сотни лет в условиях патерналистской монархической системы и еще 70 лет в условиях так называемого социа-

лизма и так называемой общественной собственности, взялся вдруг этот частный интерес как базовая ценность, причем до такой степени, что вытеснил напрочь вообще все остальные ценности? Для ответа на этот вопрос достаточно вспомнить, что представляла собой наша система: никаких публичных обсуждений и дискуссий, никакой политической или экономической самостоятельности. Мы все были только частными лицами. У нас отсутствовала внутренняя потребность и тем более возможность самостоятельно действовать как лицам публичным. Общественные вопросы и действия не в компетенции населения. Для этого были соответствующие органы – государство, спецслужбы и т. д., которые, кстати, тоже состояли из таких же частных лиц, лишь выполнявших предписанные им системой действия. Эта система, полностью выродившаяся и утратившая к концу XX в. **все последние следы того общественного импульса, который был заложен революцией, за 70 лет превратила нас всех... в частных лиц, способных иметь и понимать только один вид интереса – частный.**

Парадоксальная, но абсолютно естественная вещь: тоталитарная, якобы социалистическая система все больше вырождалась в такую, которая основана на тотальной ценности частного интереса, планомерно разрушая и вытесняя самостоятельное общественное начало и общественные ценности из сознания людей, при этом лицемерно продолжая прикрываться общественными лозунгами, под конец уже прямо презираемыми всеми. Что же удивляться тому, что, когда наконец эта система и эти лозунги рухнули, все кинулись реализовывать свой частный интерес? В этих условиях на любом уровне в принципе могут доминировать и, увы, зачастую доминируют все те же... частные интересы. И естественно, наиболее полно и защищенно они могут удовлетворяться при осуществлении именно... *общественных функций*. Все это свидетельствует в пользу того, что режим, который мы имеем сегодня, есть не что иное, как режим тотальной частной собственности, захвативший абсолютно все уровни общественной жизни, включая политические, и опирающийся на ценность частного интереса, как единственно возможный тип ценностей.

Но тогда возникает вопрос: а почему же на Западе все не так или не совсем так?

Для того, чтобы институт частной собственности в обществе стал уважаемым и неприкосновенным, нужно два условия. Первое действительно состоит в реабилитации и утверждении частного, индивидуального интереса как важной общественной ценности. Но этого недостаточно. В обществе должна укорениться *ценность частного интереса другого, т. е. ценность интереса, отличного моего частного интереса. Признание этой ценности и важности для тебя частного интереса другого или других и называется ОБЩЕСТВЕННЫМ интересом, который в определенном смысле не только противостоит твоему частному интересу, но, что самое важное, ограничивает его.* Без второго этапа, без формирования такого ограничителя в виде признаваемой и разделяемой всеми членами социума ценности общественного интереса, ничем не ограничиваемый частный интерес фактически пожирает сам себя. Подобная «либеральная» свобода и конкуренция очень быстро превращаются в криминальное право сильного подмять под себя слабого и диктовать ему свою волю. Причем наиболее сложным моментом здесь становится именно второй этап трансформации – *формирования ограничителей, т. е. ценности общественного интереса.*

В самом деле, какой бы возвышенной и одухотворенной ни была та или иная культура, в любом случае человеческая природа будет диктовать ценность физического выживания и самосохранения индивида. Но вот второй части, а именно, признания ценности общественного интереса как ценности частного интереса или интересов *других* нам действительно не хватает. Поэтому наша проблема связана со сбоем в процессе формирования *внутренних* ограничителей частного интереса *каждого* во имя интересов другого, других, т. е. во имя общественных интересов. Если мы действительно хотим сформировать социально-экономическую систему, в которой частные экономические и социально-политические интересы были бы защищены, то нам необходимо *реабилитировать и развить ценность общественного интереса.* При этом я вовсе не провозглашаю социалистическую цель. Я просто проясняю это для тех, кто искренне хотел бы, чтобы в нашей стране сформировался так называемый цивилизованный институт частной собственности с относительно гарантированными экономическими и политическими правами личности.

Получается, что для укоренения отношений частной собственности нам необходимо определенное *сочетание сразу двух противоположных ценностей – частного и общественного интереса*. Но разве они не противостоят друг другу, не вытесняют друг друга? Как соединить эти две противоположные ценности? И почему у нас в нашей обозримой истории они не столько соединились, сколько боролись и подавляли друг друга? Причина в том, что наше общество шагнуло от традиционного крестьянского прямо к современному, индустриальному, минуя фазу гражданской трансформации системы ценностей, существенным моментом которой стало формирование морального механизма внутренних ограничителей частных интересов. Изначально этот процесс *интериоризации* моральных ценностей (ограничивающих норм) в Европе имел религиозную форму и осуществлялся в ходе Реформации. А позднее получил философскую интерпретацию и правовое воплощение в системе демократических политических институтов и правовых норм.

Однако подобное своеобразие развития нашего общества все не означало, что к периоду индустриальной трансформации оно не выработало в своей культуре норм, ограничивающих частный интерес, и не сформировало ценности общественного интереса. Русская культура XIX в. **фактически взяла на себя выполнение** той исторической задачи, которую не смогла в свое время осуществить церковь, – задачи *интериоризации* морали и формирования внутренних ограничителей частного интереса во имя признания ценности *другого*. Чаадаев, Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Герцен, Хомяков, Киреевский, Белинский, Чернышевский, Тургенев, Толстой, Достоевский, Чехов – освоение их творчества дает настолько мощный импульс формированию ограничителей принципа частного интереса и уважению к ценности личности другого человека, что по существу обеспечивает возможность утверждения общественного интереса как важнейшей социальной ценности в нашей культуре.

Почему же в подобном случае мы переживаем такой период упадка ценности общественного интереса, я бы даже сказала, агрессивного отторжения его как важной общественной ценности?

«Общественный интерес» и «общественная собственность»

«Общественный интерес» как ценность, и «общественная собственность» как институт и общественное отношение – это не одно и то же. Как институт частной собственности зиждется на определенном сочетании общественного и частного интереса как двух основополагающих ценностей, так в такой же мере и общественная собственность как социальный институт предполагает ценность не только общественного, но и частного интереса каждого члена социума. Просто они имеют разную форму сочетания. Но если в культуре не сформировалась или недосформировалась по каким-либо причинам ценность общественного интереса или она сформировалась в форме, *несовместимой* с защитой частного интереса, то в такого рода обществе любые отношения собственности будут принимать тотальный неустойчивый характер, независимо от того, будут ли это отношения частной собственности или общественной. При несформированной ценности общественного интереса общественная собственность легко вырождается в форму тоталитарного подавления права общества на участие в реализации общественного интереса, что мы имели возможность наблюдать в период так называемого социализма. В условиях же провозглашения принципа частной собственности тот же самый процесс просто получает дополнительную институциональную поддержку в виде отказа от лицемерных «общественных» лозунгов «реального социализма». При этом лицемерие этих лозунгов состояло не в их содержании, а в их приложении, в их отношении к реальной жизни.

Социализм рухнул не потому, что общественного интереса как ценности было слишком много, а потому, что революционный запал общественного творчества раннего этапа был искусственно ограничен чисто частным интересом и дискредитирован в ходе последовательного отчуждения граждан от самостоятельного участия в экономической и политической жизни страны. Узурпация государством общественной составляющей индивидуальной активности людей под лозунгами «общественной собственности» привела, с одной стороны, к соединению в сознании людей принципа «общественного интереса» и «общественной собственности», а с другой – к заблуждению относительно главной причины

заболевания системы – якобы недостаточного уважения к частному интересу. Поэтому, если мы действительно хотим преодолеть эту систему и выйти за ее пределы к системе отношений, уважающей человеческое достоинство, экономические, социальные и политические права людей, нам необходимо развитие ценностей, внутренне ограничивающих частный интерес, т. е. ценностей общественного интереса.

Слово «внутренне» есть ключевое в данной ситуации. Предыдущая система, практически полностью истребившая ценность общественной самодеятельной активности, оставив людям для забот лишь узкую сферу их частной жизни, разумеется, не могла бы существовать без определенных ограничительных механизмов для этих частных интересов. Но поскольку внутренняя общественная составляющая деятельности людей была под запретом, то частный интерес не мог ограничиваться иначе, нежели извне, внешним образом с помощью политических и идеологических репрессий.

Не всякий частный интерес является гражданским и ведет к формированию либерально-демократических отношений в сфере политики и экономики. До тех пор, пока частный интерес не трансформировался из патерналистского в гражданский, т. е. не обрел внутренних ценностных ограничителей в социальной культуре, он будет вести либо к распаду системы, либо к формированию внешних авторитарных ограничителей¹. Поэтому характер института общественной собственности (авторитарный или демократический) определяется не самим этим институтом как таковым, а тем типом частного интереса, который доминирует в той или иной социальной культуре. Это также справедливо в отношении характера отношений частной собственности, которая в случае наложения на патерналистский тип частного интереса с необходимостью потребует авторитарных ограничителей или также приведет к анархии и коллапсу системы.

Мы умышленно оставляем сейчас в стороне весь круг вопросов о том, является ли общественная собственность необходимо, как и вопросы, связанные с проблемой эволюции отношений частной собственности.

Но как бы мы ни понимали общественную собственность, как бы ее ни оценивали, в любом случае для нас важен вопрос о соединении общественной собственности и частного интереса. Как част-

ную собственность нельзя отождествлять исключительно с ценностью частного интереса, так и общественную собственность нельзя отождествлять только с ценностью общественного интереса. Эпоха модерна – это эпоха соединения частного и общественного интереса, особого соединения частного и общественного начал как движущих стимулов в деятельности *каждого человека*. Собственно именно этим предмодерн и отличается от модерна. Для предмодерна частное и общественное начала разведены в обществе по полочкам социальной иерархии². Сама эволюция от предмодерна к модерну во многом состоит в постепенном соединении частного и общественного начал в каждом в более менее равной степени. По крайней мере, принцип универсальности человеческой природы предполагает соединение частного и общественного начал в качестве неперменного атрибута любого человека. Вначале это реабилитация частного начала в каждом, в деятельности, направленной на реализацию частного интереса, затем в формировании внутренних ограничителей (религиозно-моральных, рационально-моральных), обосновывающих внутреннюю необходимость для человека добровольно ограничивать свой частный интерес интересом другого (других), общим интересом. Если трансформация от предмодерна к модерну не завершена, то это означает, что какая-то из этих ценностей не сформирована или *недосформирована* в обществе по тем или иным причинам и, следовательно, в этом обществе сложатся социальные отношения незавершенного модерна.

Последний может выразиться в форме доминирования принципа и общественной и частной собственности. В любом случае отличительной чертой такого общества будет его *тотальность*. Это либо универсализация принципа общественного интереса, но обязательно с подавлением и запретом частного как ценности, либо наоборот, форма универсализации частного интереса с подавлением и запретом общего как ценности. При всем внешнем различии систем оба варианта будут неустойчивы, поскольку игнорирование частного начала в жизни людей приведет к такой же дегуманизации общественной жизни, как и игнорирование общественного. А это всегда оборачивается деморализацией, кризисом общественного доверия и в конечном счете распадом системы, ослаблением общественной консолидации. И выход только один – завершение процессов модернизации, формирование или

доформирование недостающей ценности или, точнее, завершение процесса органичного синтеза частного и общественного начал в жизни каждого члена социума.

В России процесс модернизации не был завершен. Мы вступили на путь, по существу, постколониальной индустриализации в условиях абсолютно несформировавшихся внутренних ограничителей частного начала (т. е. ценности общественного начала) в деятельности большинства членов общества. Русское крестьянство при всей своей «общинности» никогда не было действительным участником экономического и политического процесса в гражданском смысле. Его общественные функции осуществлялись не в ходе добровольной реализации его частного интереса, а извне по отношению к нему, внешним образом, в форме внеэкономического принуждения к работе «на общее благо». Поэтому крестьянский частный интерес не имел внутреннего ограничителя и в массе своей либо требовал внешнего полицейско-идеологического ограничения, либо порождал «бунт бессмысленный и беспощадный», т. е. вел к разрушению системы. Конечно, этим внутренним моральным ограничителем могла служить религия и вера. Но здесь нужно иметь виду, что и религия в том виде, который она приобрела, в силу сложившихся социо-культурных обстоятельств³ скорее выполняла функцию *внешнего* ограничителя. Эта социальная функция требовала от религии усиливать именно *деиндивидуализирующую составляющую* учения, делая упор на идее бренности земной жизни и частных интересов, подчеркивая значение потустороннего существования и жертвенного преодоления частного начала во имя всеобщего посмертного единения, вообще отрицая ценность индивидуального как отдельного. Индивидуализирующая же составляющая религии в этом случае сознательно приглушалась, вводилась в тень, а иногда просто открыто подавлялась.

Несмотря на несомненные достижения русской культуры XX в. в области защиты индивидуального начала как моральной ценности, большая часть общества оказалась вне глубокого влияния этой сферы в силу фактической отрезанности от культуры безграмотностью и общим уровнем социальной. Несформированность внутренних ограничителей частного интереса в соединении с холистскими тотальными ценностями, активно насаждаемыми самодержавной системой с помощью церкви, создала то уникаль-

ное сочетание нерасчленимости и неразличимости частного и общественного начал в сознании людей, которое на протяжении семидесяти лет обеспечивало легитимность тоталитарной системы в России. Одним казалось и кажется до сих пор, что этой системе не хватает ценности частного интереса. Другим, наоборот, казалось и продолжает казаться, что эта система разрушается именно от недостатка общественного интереса как ценности. И оба лагеря смутно сознают, что они и правы, и не правы одновременно. На самом деле этой системе не хватает именно *разделения* частного и общественного интереса, причем такого разделения, при котором и тот, и другой оставались бы реальными стимулами деятельности каждого конкретного человека. В данной исторической ситуации нам необходимо вернуть в повседневную жизнь и наше сознание ценность именно общественного интереса, поскольку мы слишком перегнули с частным и не оставили для себя никаких внутренних стимулов и механизмов к его добровольному самоограничению в целях гражданского согласия и поддержания устойчивости социальной системы. Но вернуть общественный интерес не в той тотальной идеологической форме, в которой он использовался для подавления всего человеческого и личного в человеке, не для вытеснения частного интереса как такового, а для его сохранения и разумного само- и взаимоограничения.

Как частная, так и общественная собственность для своего эффективного функционирования предполагают не только наличие в общественной культуре ценностей частного и общественного интереса, но и их четкое разделение и сознательное добровольное сочетание в качестве стимулов деятельности каждого отдельного человека, не говоря уже о легитимации этого принципа в общественном сознании.

Этот важный вывод дает нам основание по-новому взглянуть на проблему соотношения модернизации и национальной традиции.

Модернизация и национальная традиция

В последнее время все острее возникает вопрос: неужели мы должны отказаться от ценностей национальной культуры или даже от национальной культуры как таковой для обеспечения процессов

модернизации? Как правило, эти предложения аргументируются тезисом о том, что русская культура содержит много таких ценностей, которые мешают, отторгают основополагающие принципы социальных отношений, связанных с модернизацией, например, ценность индивидуализма. Поэтому необходимо-де расчистить духовное пространство России для принятия общественным сознанием ценностей тех культур, которые продемонстрировали свою «эффективность» в поддержке и обеспечении инновационных и модернизационных процессов. Но насколько подобная постановка вопроса о модернизации совместима с ценностями консолидации современного российского общества?

Модернизация предполагает прежде всего формирование социально, экономически и политически активного общества. Совместимо ли такого рода общество с отказом от национальной культуры?

Последняя составляет сердцевину, стержень, на котором основывается человеческое достоинство любого человека, потому что нет «людей вообще». Все они живут в окружении конкретных сегментов культуры, и формирование человека состоит в освоении и преобразении окружающего его культурного пространства. Оно растет и может достичь поистине глобального уровня, что и происходит с творчеством выдающихся представителей мировой культуры, которое становится важно и интересно всем, но даже в этом случае изначальный угол зрения, точка изначального роста всегда задается и определяется конкретной культурной средой. Без осознания ценности этой среды и человек, и общество утрачивают очень важную начальную точку индивидуального культурного роста, без которой невозможно сохранение себя, своей идентичности и, следовательно, осознание себя как свободного человека, а своих интересов как заслуживающих уважения и признания. Поэтому отказ от национальной культуры всегда ведет к деморализации общества, к чувству национальной неполноценности, которое в конечном итоге и делает общество неспособным к отстаиванию своих социальных, экономических и политических интересов перед кем бы то ни было. Поэтому отказ от *любой национальной культуры* есть отказ от шанса на модернизацию, т. е. на формирование активного гражданского общества, способного за себя постоять.

Но как быть с культурами, в которых, скажем, не выражен такой необходимый для демократической конституционной политики принцип, как разделение морали и политики, религии и политики, как это имеет место в исламе? Или, скажем, как быть с культурами, в которых индивидуальное-отдельное не рассматривается в человеке как ценность, а ценностью выступает как раз момент всеобщего-единого, как в православии? Или, например, насколько мы можем говорить о совместимости культур коренных народов Латинской Америки, для которых частная собственность на землю представляется неестественной, с демократическим обществом, опирающимся на принцип неотъемлемости частных прав, включая экономические? Насколько вообще может быть совместима модернизация и экономический рост с культурами, ориентированными на вземное воздаяние и принципы жертвенности и аскетизма? А кастовая система? Разве возможно в действительной мере совместить принцип либерального универсализма прав человека и человеческой природы с кастовым сегрегационным подходом?

Вопрос о соотношении национальных культурных ценностей и ценностей гражданской модернизации действительно непросто. Можно выделить три аспекта в постановке и попытках решения этой проблемы. Первый связан с именами Роллза⁴, Рэза⁵, Кимлика⁶, Тейлора⁷. Здесь эта проблема выступала преимущественно как проблема формирования новой гражданской идентичности в условиях иммигрантских государств (США, Канада, Австралия) и поиска механизмов подключения коренных народов к либеральному демократическому социуму при сохранении их культурной и социальной специфики.

Второй аспект связан с осмыслением процесса иммиграции в Европу, начавшейся после распада колониальных систем, но достигшей критических и социально-проблемных масштабов именно на исходе второго тысячелетия под влиянием глобализации. Здесь центральным моментом становится проблема интеграции представителей инокультурного, прежде всего исламского мира в исторически уже сложившиеся демократические системы европейского гражданского социума.

При всем многообразии предлагаемых ответов даже внутри самой либеральной традиции, мы можем выделить два противоположных друг другу варианта. *Первый – распространить принцип*

*равенства политических прав граждан на сферу культуры и тем самым признать все культуры в равной степени совместимыми с демократическим конституционным устройством современного общества*⁸. Назовем его условно «путем Тэйлора». И второй вариант решения проблемы – строго придерживаясь либерального принципа разделения культуры (морали, религии) и политики, рассматривать культурную идентичность как частное дело и не рассматривать равноценность культур как политический императив⁹. Назовем его условно «принципом Хабермаса». Оба решения имеют под собой основания и одновременно не могут быть признаны удовлетворительными и убедительными.

Политическая и правовая системы, действительно, вырастают на почве определенной культуры. И, следовательно, для того, чтобы законы работали, они должны быть *совместимы* с теми моральными нормами и ценностями, которые характерны для культуры людей, призванных жить по этим законам. Если же этого соответствия нет, то либо демократические законы останутся только на бумаге, а общество будет жить по совершенно иным принципам, либо законы постепенно будут изменены в соответствии с господствующими культурными нормами, традициями и ценностями. И, разумеется, нельзя быть уверенными, что в этом случае законы смогут сохранить свой демократический характер. *То есть возникает неразрешимое противоречие между либерально-демократическим принципом универсальности прав личности и опасностью распространения их на представителей тех культур и ценностей, которые подвергают сомнению саму ценность демократического устройства.* Попытка разрешения этого противоречия приводит к формированию второго подхода, который, к сожалению, в свою очередь чреват столь же неразрешимым противоречием.

Что касается второго подхода, то при всей своей внешней демократичности он является изначально дискриминационным. Принцип разделения культуры (религии, морали) и политики, который предлагается взять за основу согласования, но без предварительного согласования, *уже* представляет собой определенную культурную традицию, которая в качестве не подлежащего обсуждению исходного пункта изначально *навязывается* представителям других культурных традиций как условие. Но в этом случае дискуссии по

поводу всего остального просто утрачивают смысл. Неслучайно по мере развития сюжета у Хабермаса появляется все больше и больше ограничений на право участия в демократическом дискурсе, а все несогласные получают клеймо фундаменталистов. Нет никаких сомнений, что в число этих «фундаменталистов», несовместимых с западным типом конституционно-демократического устройства, при строгом последовательном рассмотрении попадут все представители незападных культур, несогласные идти на сделку с совестью для того, чтобы быть допущенными к «цивилизованному демократическому дискурсу» Хабермаса. Как только мы допускаем, что какая-то культура и какие-то народы имеют преимущественное право или даже призвание навязывать принципы и ценности этой культуры другим народам как единственно возможные основания прогресса и модернизации, на этом заканчивается всякий либерализм и всякая демократия. Заканчивается даже в том случае (и тем более в том случае), если право навязывать свою культуру осуществляется... во имя сохранения этих самых демократических принципов.

Как же разрешить это противоречие? Как соединить политический принцип конституционной демократии и ценности разнообразных культур, либеральный принцип универсальности прав человека и право на равное уважение к культурной идентичности представителя любой культуры?

Думается, что для разрешения этого противоречия надо прежде всего отказаться от идеи монологичности, одномерности культур. Именно этот принцип лежит в основе подхода Бхикху Парекха. Резюмируя свою критику предшествующих подходов, Парекх фиксирует три основных вывода, к которым он пришел в ходе своих сравнительных исследований. Во-первых, определение единой человеческой природы, на которой строятся либеральные политические концепции и базовые черты которой якобы уже известны и отражены в западной литературе, нуждается в существенном переосмыслении под углом зрения данных других культур. А это в свою очередь не может не отразиться и на переосмыслении принципов и форм демократии. Во-вторых, любая, даже самая примитивная культура не является внутренне одномерной и статичной (*is internally plural and fluid*). Все культуры, включая западные, содержат в себе разнонаправленные тенденции, и борьба этих тенденций определяет их развитие и способность взаимодействовать с други-

ми культурами. И, наконец, в-третьих, культуры нуждаются друг в друге, поскольку каждая из них развивает человеческую природу лишь в особой ей присущей манере, т. е. частично. Богатство культур и взаимодействие между ними есть условие их дальнейшего расцвета. Парекх даже говорит о том, что культуры взаимопроникают и подталкивают друг друга в своей эволюции. Взгляд на себя в определенном смысле есть отражение взгляда на другого, и наоборот. Поэтому, в отличие от своих оппонентов, он называет свой мультикультурализм не статичным, динамичным, интерактивным, не замыкающим культуры в гетто. Но при этом он отмечает, что не всякая встреча и взаимодействие культур могут быть развивающими и благотворными для них. Парекх прямо говорит, что культуры институционализируются во власть, они глубоко пронизывают собой системы власти и могут быть использованы как формы подавления иного социума. Поэтому он уделяет особое внимание такой трансформации демократии, которая была бы способна обеспечить наиболее благоприятные социальные и политические условия для плодотворного межкультурного взаимодействия¹⁰. Как бы ни была интересна концепция Парекха, не следует забывать о том, что, несмотря на присутствие в его работах постколониального дискурса, проблема соединения демократической организации и разнообразия национальных культур рассматривается им преимущественно под углом зрения возможностей и перспектив интеграции инокультурных иммигрантских сообществ в исторически уже сложившиеся демократические гражданские системы Запада.

Проблема же, стоящая перед нами, хотя и включает ряд общих моментов с предыдущими, но скорее относится к третьему аспекту дилеммы «демократия–национальная культура». Речь идет о демократической гражданской трансформации–модернизации целостных социальных систем, национальная культура которых длительное время формировалась на базе ценностей, обладающих высокой степенью аутентичности по отношению к ценностям западного модерна. Многие моменты, связанные с постановкой и решением этих проблем, исследовались в рамках концепций «множественной модернити» («Multiple Modernities»)¹¹.

Представляется важным, что решение проблемы формирования более гармоничного демократического глобального сообщества при всем уважении к разнообразию форм, естественности и

максимальной аутентичности их развития предполагает все-таки поиск алгоритма, позволяющего распознавать, открывать и развивать в разнообразных культурах именно те тенденции, которые обеспечивали бы их совместимость с демократическими принципами гражданского устройства. Любая культура имеет внутри себя как минимум два существенных социальных измерения, которые одновременно находятся в ситуации противостояния и взаимодополнения. Речь идет об индивидуализирующем и деиндивидуализирующем началах. Любая человеческая культура содержит в себе эти два начала с необходимостью, они имплицитны человеческой природе как таковой. Существенное качество человеческой природы – специфический тип соединения целостности-всеобщности и частности, конечного и бесконечного, временного и вечного. Ни в коем случае нельзя сказать, что человек есть существо, не имеющее границ, как неверно будет сказать, что человек имеет границы. Он именно и то, и другое *одновременно*, а это значит, что и то, и другое начало в нем присутствуют, борются и взаимодополняют друг друга. Следовательно, в любой человеческой культуре с необходимостью должны присутствовать оба эти вектора – вектор индивидуализирующий, акцентирующий принцип ценности индивидуального начала, и вектор объединяющий, акцентирующий принцип ценности всеобщего начала. И как бы внутренне они ни были неразрывно связаны, даже сплетены между собой, это все равно *два связанных, но разных вектора*. И если культура жива, то значит, они оба в ней присутствуют в той или иной форме. Более того, полное подавление и поглощение одним вектором другого с необходимостью приводит к разрушению и гибели культуры.

Конституционно-демократический принцип с необходимостью требует, чтобы в культуре определенным образом *соединились* индивидуальное и всеобщее начала как важные ценности. Но если обе они с необходимостью присутствуют в любой живой культуре, то почему же тогда одни культуры более гармонично сочетаются с этим принципом, поддерживают его своей системой ценностей, а другие противоречат ему и даже иногда отвергают его? Причина этого состоит в том, что в социальном плане культуры развиваются *неравномерно*. В социально-политическом плане этапы доминирования в культуре ценности всеобщего сменяются этапами доминирования в культуре ценности индивидуального, и

наоборот. При этом ценности всеобщего и ценности индивидуального сменяют друг друга в культурах не в виде повторения одних и тех же форм, а постоянно меняя формы своего проявления и механизмы связи. Так «всеобщее» эпохи до-модерна и всеобщее эпохи модерна – это разные виды всеобщего по отношению к разным видам индивидуального.

В до-модерне социальные функции всеобщего и частного (приватного) разделены не просто по существу, а по уровням сложившейся социальной иерархии. И это естественно, поскольку в период до-модерна разделение труда и взаимозависимость людей еще не достигли того уровня, когда *частная деятельность* практически *каждого человека* в той или иной мере приобретает жизненно важное значение для других, т. е. *общественное значение*. В этот период общественная составляющая человеческой деятельности в наибольшей мере выражена наверху социальной пирамиды, а осуществление общественных функций является по существу наследственным предназначением правящей феодальной элиты. Остальная же часть населения выполняет общественные функции лишь в дополнение к своей частной деятельности, направленной на поддержание личного существования. Естественно, подобное выполнение общественных функций не является в этой ситуации неизбежной стороной частной деятельности, а выступает как дополнительная, внешняя по отношению к ней принудительная деятельность. Это очень хорошо описал Хабермас в своей работе «Структурная трансформация публичной сферы»: наверху нет ничего частного, а внизу – ничего общественного. Поэтому в период до-Модерна универсальность человеческой природы выступает лишь в своем религиозном воплощении. Ведь в социальном плане, в непосредственной деятельности индивид еще действительно не достиг уровня универсальности, т. е. не соединил еще в своей деятельности общественное и частное. А до тех пор, пока личностное начало (соединение общественного и частного) не стало *в равной мере* атрибутом деятельности *каждого человека*, действительно, не было рациональных оснований утверждать, что личностная природа человека универсальна. Только Просвещение фиксирует этот рубеж в развитии цивилизации, фиксирует, но не осуществляет. Просвещение фиксирует и подытоживает то, что в реальности было осуществлено в ходе Возрождения и затем Ре-

формации. То есть в период до-Модерна частное и общественное начала тоже существовали как важные ценности, но они иначе соединялись в человеческой деятельности, и иначе сознавалось это соединение. Всеобщее и частное были не универсальными атрибутами деятельности всех членов общества, а выступали как разные общественные функции *разных людей*. В обществе до-Модерна общественная функция человека всегда сливалась с его лицом и была неотделима от него самого. Вот почему, когда мы сталкиваемся с ситуацией, при которой интересы государства подменяются интересами конкретного лица, а общество относится к этому как к должному, мы имеем дело с чертой неизжитого до-Модерна или с обществом, в котором процесс модернизации (перехода от до-модерна к модерну) еще незавершен.

Представим себе ситуацию, когда в силу определенных причин готовая идеология и политическая структура эпохи модерна накладывается на общество, не прошедшее подготовительные этапы трансформации ценностей и вступающее в эпоху модерна (политически и идеологически) с ценностями предмодерна. Казалось бы, какая разница – одни начинают с трансформации ценностей и заканчивают трансформацией экономической и политической структуры, а другие перенимают экономическую и политическую структуру, а уже потом «подтягивают» к ней ценности... Все теории, оправдывающие колониализм, исходили именно из такого принципа. Примерно из этого же по странному, но вполне понятному совпадению исходят и многие российские реформаторы-модернизаторы. Именно этот «ток» мыслей и рождает знаменитую псевдодилемму «национальная культура или модернизация».

Ошибочность этого течения мысли состоит в том, что формирование ценностей модерна, действительно, при благоприятных обстоятельствах рано или поздно ведет к формированию социальных и политических отношений модерна, *но не наоборот!* Почему? Потому что ценности модерна *особые* – это ценности индивидуализированного общества, т. е. главной ценностью модерна является индивидуальность, неповторимость, аутентичность и самостоятельность общественного и личного выбора. Общество модерна не просто состоит из личностей, оно ведет себя как личность в политике, экономике, культуре. А это значит, что ценности модерна невозможно перенять, как невозможно их на-

вязать извне, сверху, сбоку, принудительно. Нельзя насильно сделать человека личностью, потому что быть личностью означает прежде всего не допускать над собой насилия ни в культуре, ни в совести. Поэтому всякое принудительное «привитие» тех или иных даже очень полезных в другой культуре ценностей есть насилие над обществом, лишение его общественного достоинства, своего общественного личностного начала. Подобные действия независимо от того, чем бы они ни прикрывались и ни мотивировались, объективно ведут к деморализации общества и его политической и экономической десубъективации. А последнее не имеет ничего общего с ценностями модерна. Хотя впрочем, что именно понимать под модернизацией... Ведь колонизация – это тоже в некотором роде модернизация.

В самом деле, подобный демарш экономически вырвавшихся вперед культур по отношению к другим проявил себя как исключительно успешная тактика, направленная на деморализацию другого общества, замедление, а то и остановку в его внутренней трансформации в направлении модерна и подчинение его своим экономическим и политическим интересам. Не модернизируясь изнутри, не превращаясь в хозяина политических и экономических процессов в своей собственной стране, «замерев» на фазе ценностей предмодерна, такое общество становится легкой добычей обществ модернизированных. Не став субъектом в своем собственном государстве, такое общество становится объектом для осуществления целей других, более модернизированных обществ. Причем особенность современного глобального мира такова, что наличие или отсутствие формального суверенитета мало что меняет по существу. Отсюда и определенная исчерпанность традиционного антиколониального процесса. Поэтому борьба за национальный суверенитет сегодня все больше смещается в сферу отстаивания своего права на внутреннюю аутентичную модернизацию.

Вот тут-то и возникают проблемы. Что значит аутентичная модернизация? На самом деле это тавтология. Никакой аутентичной модернизации нет, потому что всякая модернизация аутентична по определению. Но не следует путать модернизацию с колонизацией. Если бы меня попросили кратко определить, в чем суть колонизации, я бы сказала, что это – вестернизация без модернизации. Колонизация всегда предполагает принудительное навязывание

вание одного типа культуры другому, всегда ведет к нарушению внутренней логики трансформации колонизируемого региона, к деморализации его социума и закреплению этого процесса социального порабощения в виде соответствующих политических и экономических институтов: от открытого рабства и крепостного права до более изощренных и современных «конституционально-демократических» форм. Неизменной остается лишь суть: эти формы должны быть такими, чтобы общество не имело возможности их реально использовать для осуществления своего суверенитета и защиты своих интересов. А для этого эти формы должны плохо соответствовать ценностям национальной культуры, т. е. быть *принесимыми извне*.

Модернизация для постколониального мира предполагает преодоление последствий колониализма. Они имеют четыре измерения, а не три, как принято считать, а именно: экономическое, политическое, социальное и культурное. В экономическом плане – преимущественно сырьевой тип развития, в социальном – высокий уровень социальной неравномерности, несовместимый с национальным единством (расколотый социум), в политическом – патерналистский тип политической структуры и отношений между властью и обществом, в области культуры – это незавершенность процесса индивидуализации моральных норм в социальнозначимом масштабе. Анализ стратегий и механизмов решения первых двух проблем выходит за рамки данной статьи. А вот четвертый и отчасти третий вопросы имеют прямое отношение к нашей теме. Впрочем, нельзя забывать, что все эти четыре проблемы настолько тесно переплетены, что никак не могут решаться в порядке очередности, а должны дополнять друг друга. Ведь по существу модернизация – это единый процесс.

Итак, в силу определенных причин Россия, хотя и в своеобразной форме (сохранив статус суверенного государства), не завершила процесс модернизации т. е. переход от общества домодерна к обществу модерна. Кое-что было сделано, но что-то еще предстоит сделать. Что же было сделано? Был осуществлен процесс секуляризации государства, заложены основы нового типа культуры, опирающегося на ценности рационализма и гуманизма. Эти два важнейших достижения относятся к XIX в. Однако ценой этих достижений стал глубочайший национальный рас-

кол страны, при котором большая часть ее населения оказалась в ситуации фактически колониального существования. Тем не менее благодаря этим двум достижениям и под их непосредственным влиянием и воздействием во второй половине XIX в. страна приступила к следующему этапу модернизации, направленному на преодоление тяжелейших последствий глубокого социального разрыва, препятствовавшего дальнейшему развитию системы. Речь идет об отмене крепостного права и реформах 60–70-х гг. XIX в. Несмотря на достаточно высокие темпы эволюции во второй половине XIX в., уже к началу XX в. становится все более очевидным, что Россия не успевает традиционным буржуазным способом выйти на тот уровень социального и культурного развития, который был необходим для нормального соперничества с другими державами. Поражение в Первой мировой войне обострило все вековые противоречия и подтолкнуло Россию к использованию нетрадиционных для Запада форм экономической и политической модернизации, опиравшихся не на рыночные, а на государственно-распределительные, плановые механизмы социальной интеграции, контроля и управления, получивших название социализма. Этот важный этап по существу постколониальной модернизации в России имел некоторое право на подобное наименование, поскольку, в отличие от капитализма, рассматривал экономику как средство для решения социальных проблем и прежде всего проблемы достижения социальной равномерности общества, обеспечившей экономический рывок и политический суверенитет страны в противостоянии с другими государствами. Победа в тяжелейшей Второй мировой войне и последующие достижения в сфере освоения космического пространства, в определенных областях науки и культуры в 60–70 гг. XX в. свидетельствовали о том, что со вторым этапом модернизации, состоявшим в выравнивании социального пространства и создании индустриальной экономики, Советскому Союзу справиться удалось. Однако у этих достижений тоже была своя немалая цена, которую рано или поздно пришлось заплатить.

Мобилизационный тип экономики предполагал очень жесткие централизованные механизмы контроля над обществом во всех сферах, включая формирование потребностей. Но самое главное – для легитимации власти этот тип общественных отношений ис-

пользовал и усиливал пережитки патерналистской политической культуры, унаследованной от предыдущего периода. Для своей эффективности тотально централизованный стиль управления узурпировал общественную инициативу, наложив запрет на любые формы социальной и культурной самодеятельности общества. Лишенные прав и механизмов для проявления растущих потребностей в сфере экономики, для выражения социальной инициативы и контроля в сфере политики, отрезанное от всех несанкционированных сверху форм внутренней и внешней коммуникации, общество оказалось не в состоянии не только защитить свои интересы, но и предотвратить распад государства, когда пробил час индустриальной эпохи.

Кризис социалистической системы свидетельствовал о том, что ресурсы экономической модернизации с опорой на патерналистскую систему ценностей в постиндустриальную эпоху себя исчерпали. Дальнейший успех модернизации будет зависеть от трансформации этой системы ценностей. Было ли это осознано? И да, и нет. Выход за пределы определенной системы ценностей есть сложнейшее испытание для общества и сложнейшая задача. Начало трансформации, первые попытки расшатывания традиционной патерналистской системы ценностей начались еще в 1960-е гг. в рамках так называемого движения «шестидесятников». Именно они вновь подняли тему индивидуальности как главной ценности, подавление которой всеобщим-тотальным несет с собой громадную опасность. В искусстве, в философии, в науке, в экономике, в политической теории эти люди бились над решением одной проблемы: как, сохранив ценность всеобщего, ограничить его, не дать задавить и разрушить ценность частного, индивидуального. Судьба этих людей и их трудов часто была трагической. Система в лице своих охранителей ожесточенно преследовала этих людей, не давая им возможности ни общаться с единомышленниками в мире, ни формировать научные школы и оставлять после себя учеников. Пожалуй, победа над «шестидесятниками» в плане максимального ограничения их социального влияния была последней и пирровой победой советской индустриальной системы перед своим распадом. Превращение ценностей из патерналистских в гражданские в рамках социализма не состоялась. Система распалась.

Новое общество – дальнейшие попытки преодоления патернализм

Парадоксально, но реформаторы, пришедшие на смену «шестидесятникам», оказались более удачливыми политически потому, что при всех своих шумных декларациях о радикальной трансформации всего и вся *не затронули именно эту самую патерналистскую систему ценностей*, которая стала важнейшим препятствием на пути дальнейшей модернизации и является им по сей день. Речь идет о переходе к новому типу соединения частного и общественного начала как основополагающих ценностей. Оба они присутствуют в русской культуре, как и в любой другой, но принцип их взаимодействия носит патерналистский характер. Частный интерес есть предмет исключительной заботы нижних социальных слоев, об общественном интересе призвана заботиться бюрократия. Та же самая патерналистская конфигурация господствовала и в период так наз. социализма. Разница лишь в том, что в «социалистические» времена в качестве господствующей ценности выступала ценность тотального, ничем не ограниченного альтруизма. Это создавало, с одной стороны, удачную основу для индустриальных модернизационных усилий, в свете которых сверхэксплуатация населения принимала черты добровольного трудового подвига (а иногда действительно им была!), с другой – обеспечивало легитимность действиям власти, направленным на безнаказанное вторжение во все сферы частной жизни граждан. В новых условиях патерналистское разделение функций в обществе сохраняется, но доминирующей идеологической ценностью становится уже ценность частного интереса, столь же тотальная и ничем не ограниченная, сколь тотальной прежде была ценность общественного интереса. Это, с одной стороны, вроде бы открывает кое-какие перспективы для защиты гражданских прав человека и суверенитета личности, но при этом тут же закрывает и перечеркивает эти возможности, т. к. тотальная и ничем внутренне не ограниченная ценность частного интереса не содержит в себе никаких механизмов его общезначимого применения и ограничения, кроме «права сильного». Последнее и есть главное право в обществе, где базовой ценностью становится еще патерналистский, не облагороженный гражданским принципом внутреннего самоограничения

частный интерес. «Право сильного» – это признак переходного состояния общества. Однако не следует забывать, что таковое есть своего рода право на беззаконие. Общество «права сильного» в такой же малой мере является обществом гражданским, как и общество тотального доминирования общественного интереса. Как же выбраться из этого противоречия, как завершить, осуществить этот незавершенный процесс ценностной трансформации? В западном обществе эту важную социальную функцию в свое время выполнила индивидуализация веры, начало которой было положено в ходе Реформации. Но это было другое время – XVI–XVII вв. А как быть нам сегодня, когда гражданская индивидуализация морали необходима, а та самая форма, которая исторически готовила и придавала массовую ценность этой индивидуализации, т. е. традиционно религиозная форма, уже невозможна?

Религия и модернизация

Думается, что времена религиозной Реформации прошли навсегда. Те заигрывания с религией и верой, которые имеют место у нас в России, есть не что иное, как последняя попытка остановить процесс гражданской трансформации и искусственно продлить век патерналистскому типу сознания. И дело не только в том, что у меня нет иллюзий относительно возможности трансформации официальной церкви как средневекового института. Дело в другом: времена веры в традиционном понимании этого слова для большинства людей нашей цивилизации, к сожалению, прошли. Возможно, какой-то иной тип общественной интеграции, опирающийся на доверие людей друг к другу, сменит наш кризисный рациональный тип социума. Но что это будет за форма взаимного доверия, на что она будет опираться, как она будет институционализирована – мы сейчас сказать не можем.

Гораздо большие надежды я возлагаю на современную культуру, которая в своих высоких образцах унаследовала очень важные завоевания и открытия предшествующего религиозного этапа. Если говорить о русской культуре, то где, как не в ней, фактически в современной форме было осмыслено значение с одной стороны, ценности и неповторимости каждой человеческой индивидуальности,

с другой – важность сознательного внутреннего самоограничения своего эгоизма, постоянной работы над собой в этом направлении. Не в этом ли «обуздании» своей «гордыни» с помощью сострадания, сопереживания, с помощью осознания своего глубинного единства с другими людьми и ответственности за судьбу целого и заключается тот самый принцип «выдавливания из себя по капле раба», о котором говорил Чехов? Забавно, часто это высказывание понимается в прямо противоположном смысле: выдавливание из себя раба как освобождение от совести, как раскрепощение своих самых низменных инстинктов, включая инстинкт насилия над слабым, т. е. всего того, что позволяет человеку вернуться в состояние животного. Впрочем, не будем обижать животных! Конечно, не только русская, вся культура есть достояние человечества, но русская культура для нас особенно важна, потому что она вырастает из наших бед, проблем, вопросов. Поэтому, думается, в школе надо преподавать не религию, а прежде всего литературу. Мировую и русскую. Причем преподавать всем, а не только в специальных лицах. К сожалению, достигнутый на предыдущем этапе *уровень социально-культурной равномерности, предполагающий максимально возможное равенство доступа к сферам образования, здравоохранения и культуры, сегодня находится под угрозой.* Это величайшее достижение всего нашего общества, оплаченное огромной ценой, надо сохранить и защитить. Только массовое, широкое приобщение к национальной и мировой культуре и литературе дает нам шанс трансформировать нашу политическую культуру в направлении культуры гражданской, а патерналистскую политическую систему – системы гражданской. Не следует забывать, что культура – это не цветок и не украшение, и тем более не продукт на продажу, хотя ее можно использовать и так. Культура – это воздух, которым дышит народ. Перекрой его, сделай его доступным единицам, «избранным», «элите», и народ перестанет существовать, а вместе с ним перестанет существовать и «элита», и культура. Что же касается возражений экономистов по поводу того, что мы не можем себе больше позволить поголовную грамотность и равное среднее образование по экономическим соображениям, то тут следует возразить: мы действительно не так богаты, чтобы экономить на равенстве возможностей доступа к культуре, образованию и здравоохранению.

Но это только один момент, одна сторона проблемы, есть и другая – взаимодействие с другими культурами. Как бы фрагментарно ни развивалась человеческая культура, она все равно в высших своих достижениях имеет всеобщее значение. Локальная, национальная культура, не имеющая всемирного отклика и всемирного звучания, в перспективе обречена, несмотря на все свое величие. Поэтому национальная культура не должна быть «островом», она не должна «сохраняться» в виде «культурного гетто», достояния только интеллектуалов. Культура – это не музейная ваза, с которой нужно просто время от времени смахивать пыль веков. Национальная культура – это живой организм, который оплодотворяется другими культурами и оплодотворяет их. Если мы хотим, чтобы наша культура звучала в мире, нам надо развивать свой язык и изучать другие языки. Английский должен перестать быть уделом избранных, как когда-то французский был уделом дворянства. Для того, чтобы развивать *свое*, мы должны иметь возможность приобщаться к высшим достижениям того, что создается в мировой культуре. Не в этом ли реальном *со-развитии* культур и таится разрешение спора Тэйлора и Хабермаса? Не в ходе ли этого со-развития реально будут выявляться и находить точки соприкосновения индивидуализирующие моменты разных культур, которые и составят в дальнейшем основу для более широких форм культурного взаимодействия, охватывающих представителей разных культур? Однако смена парадигмы «конфликта» цивилизаций и культур на парадигму их взаиморазвития потребует особой экономической и политической стратегии, как в глобальном, так и в национальных масштабах.

Примечания

- ¹ См.: Соловьев Э.Ю. Категорический императива нравственности и права. М., 2005.
- ² Habermas J. The structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, 2005. P. 5–14.
- ³ Глинчикова А.Г. Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008.
- ⁴ Rawls J. Theory of Justice. L., 1971; Rawls J. Political Liberalism. N.Y., 1993.
- ⁵ Raz J. The Morality of Freedom Oxford, 1986; Raz J. Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics. Oxford, 1994.

- ⁶ *Kymlicka W.* Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority rights. Oxford, 1995; *Kymlicka W.* Finding Our Way. Ontario, 1998.
- ⁷ *Taylor Ch.* Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and nationalism. Montreal: McGili-Queens University Press 1993.
- ⁸ *Taylor Ch.* The Politics of Recognition // Multiculturalism: examining the politics of recognition. Princeton, 1994. P. 25–75.
- ⁹ *Habermas J.* Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State // Multiculturalism: examining the politics of recognition. Princeton, 1994. P. 107–149.
- ¹⁰ *Parekh B.* Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory. N.Y., 2006.
- ¹¹ *Dirlick A.:* Global Modernity? Modernity in the Age of Global Capitalism // European Journal of Social Theory. 2003. 6 (3). P. 275–92; *Eisenstadt S.* (ed) Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.

Д.Э. Летняков

Полемика нестяжателей и иосифлян как предмет политологического исследования

Противостояние между двумя течениями внутри Русской православной церкви, нестяжателями и иосифлянами, – вопрос, вроде бы обстоятельно изученный в нашей науке, не представляющий особых загадок и проблем для исследователя. Известно, что эта полемика началась при Иване III, а окончательно завершилась во время правления Грозного; что иосифляне – сторонники и последователи Иосифа Волоцкого (1439/40–1515) – отстаивали идею богатой, могущественной церкви, владеющей имуществом и земельными угодьями («Церкви богатство – Божье богатство»), а их оппоненты во главе с Нилом Сорским (1433–1508) проповедовали «нестяжание», т. е. призывали церковь отказаться от земных богатств.

Между тем дискуссия по поводу того, позволительно ли церкви владеть имуществом, была лишь одной стороной этого спора – стороной наиболее известной, но не единственной и, наверное, даже не самой главной. Ведь учение нестяжателей (или «заволжских старцев») и иосифлян касалось не только вопроса о том, какой должна быть церковь – «богатой» или «бедной». Их концепции были гораздо шире и выходили далеко за рамки внутрицерковной проблематики, включая в себя также определенное видение православной веры, представление о положении церкви в государстве и обществе, о рамках взаимодействия духовной и светской власти, о природе царской власти, ее компетенции, пределах и обязанностях. Поэтому можно говорить о том, что полемика между нестяжателями и иосифлянами была в широком смысле столкновением двух мировоззрений, двух

общественно-политических идеалов и, в итоге, двух векторов развития страны. К сожалению, в таком контексте она рассматривается значительно реже.

Данная статья – попытка несколько переломить эту тенденцию и произвести анализ общественно-политических доктрин нестяжателей и иосифлян с точки зрения борьбы **двух альтернатив политического развития** формирующегося Российского государства. Такой анализ чрезвычайно важен нам для адекватного осмысления собственного прошлого. Политическая концепция иосифлян интересна прежде всего по той причине, что они фактически стояли у истоков русского самодержавия, дав моральное и идеологическое обоснование абсолютной царской власти; их идеями питался Иван Грозный, устанавливая в стране режим неограниченной личной власти и учреждая опричнину. С другой стороны, куда более «либеральная» доктрина «заволжских старцев», оставлявшая личности определенную степень внутренней свободы в государстве, противостоявшая идее огосударствления церкви, предполагавшая создание в стране сословно-представительных институтов (например, именно под влиянием нестяжателей в России был созван первый Земский собор), примечательна с той точки зрения, что это был совершенно другой путь, по которому могло пойти русское общество. Условно говоря, путь не авторитарно-деспотический, а «протогражданский», содержащий возможности для развития институтов общественного участия, ограничения царской власти и т. д. А если этот путь существовал, пусть в итоге Россия и пошла другой дорогой, если в течение нескольких десятилетий между двумя противоборствующими партиями шла острая идейная и политическая борьба, можно ли согласиться с расхожим представлением о политической отсталости, косности московского общества, которому монгольское нашествие якобы изначально задало азиатскую, деспотическую парадигму развития? Подобные вопросы и соображения и заставили нас обратиться к выбранной теме.

Итак, в чем же состояли общественно-политические концепции иосифлян и нестяжателей? Начнем с идеологии «заволжских старцев». Основатель этого течения Нил Сорский, будучи на Афоне, испытал серьезное влияние мистического православного учения – исихазма. Поскольку последний основывался на идее единения человека с Богом, возможности для людей непосредственно

созерцать Божественную сущность путем нравственного самосовершенствования, размышления и определенных медитативных практик, для Нила и его последователей религия была в первую очередь не фактом общественной жизни, а личным делом каждого. И мысль об этом, открывавшая возможность для непосредственного общения человека с Богом, была фундаментальной в мировоззрении «заволжских старцев»: главное в жизни совершается не во внешнем по отношению к нам мире, бренном и непостоянном, а внутри нас, в душе. Из этого вытекал, во-первых, известный призыв к церкви отказаться от земных богатств (та самая проповедь «нестяжания»), ибо для надлежащего устройства внутренней, духовной жизни от служителя церкви требуется достижение максимальной свободы от внешнего мира, от различных мирских благ. Сребролюбие же привязывает нас к земному, мешает очистить помыслы для духовного «делания», вот почему этот недуг, по выражению Нила, «злее всех» прочих. Так он пишет в своем «Уставе о скитской жизни»: «Не только же золота, серебра и имущества подобает нам избегать, но и всех вещей сверх жизненной потребности... Это нас к душевной чистоте направляет»¹. Более того, нестяжатели выступали также против богатого церковного убранства: «Нам сосуды золотые и серебряные, даже и священные не подобает иметь»².

Во-вторых, нестяжательское представление о православной вере как о глубоко личном акте внутреннего духовного «делания» и несколько отстраненное отношение к этому миру, как «лежащему во зле», имело большое значение для понимания социальных функций и задач духовной и светской власти: «заволжские старцы» были яркими противниками огосударствления церкви, им гораздо ближе была модель разделения сферы светской и церковной, свойственен призыв к большей религиозной свободе и мягкому отношению к еретикам. Нил Сорский считал, например, что еретиков не следует предавать смертной казни, в отношении них нужно действовать «словом» – дискутировать, убеждать, молиться за них; раскаявшихся еретиков следует снова принимать в лоно православной церкви.

Идеи определенной религиозной свободы и в известном смысле духовной автономии человеческой личности, которые проповедовали нестяжатели, естественным образом проецировались и на

собственно политическую сферу. Им была чужда этатистская доктрина иосифлян, о которой подробнее речь пойдет ниже, передававшая государству право управлять телами и душами подданных, ставившая власть государя выше каких бы то ни было общественных институтов. Политические воззрения «заволжских старцев» были намного мягче, они оставляли обществу и личности больше свободы и самостоятельности, им претил всесторонний диктат государства, их политический идеал – это справедливый правитель, управляющий в тесном взаимодействии и согласии со своими подданными. И не случайно именно в среде нестяжателей и близких к ним московских интеллектуалов XVI в. появляется идея некоего общеземского совещания, которое должно было привлечь к управлению государством представителей общества.

Об этом говорил Василию III Максим Грек, призывая великого князя выслушивать «всех, могущих советovati, что полезно обществу и времени предстоящее... *аще [хотя] и от худейшего будет речена* (здесь и далее в цитатах курсив мой – Д.Л.)»³, иными словами Максим Грек настаивал на том, что князю следует пользоваться советами не только своих приближенных, но и простых подданных. В «Истории о великом князе Московском» Андрей Курбский формулирует ту же самую мысль: «Царь должен искати добраго и полезнаго совета не токмо у советников, но и у всенародных человек»⁴.

Но наиболее ярко эта идея выражена в «Беседе преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев», анонимном политическом памфлете времен Ивана Грозного, где утверждается, что царю следует «безпрестанно всегда держати... при себе... вселенский совет... от всех градов своих и от уездов градов тех»⁵.

То, что «Валаамская беседа» вышла из среды нестяжателей, не вызывает сомнения: ее автор в ходе всего повествования настаивает на том, что «иноки» должны быть «отставлены» «от всего суетного и мирского», что они не должны иметь дел с крестьянами и «сокровища собирати всякия»: «А вотчин и волостей со христианы отнюдь иноком не подобает давати, то есть иноком душевредно»⁶. Роль монашества в государстве должна сводиться к тому, чтобы думать о спасении души, молиться за себя и других православных. Управление же всеми землями и подданными – задача царя, он не может передать часть своей земли и подвластных ему людей под юрисдикцию церкви, в противном случае он не имеет права имено-

ваться «самодержцем», ибо «держит» свое государство уже не сам, а вместе с церковниками. Такому царю лучше вообще лишиться власти, «степень и жезл и царский венец с себя отдати»⁷. Потому что «аще где в мире будет власть иноческая, а не царских воевод, тут милости Божия несть»⁸. Но при этом автор «Беседы» настаивает, что постоянное совещание правителя с советниками и выборными от общества не только не лишает его титула самодержца, но, более того, только так и можно правильно управлять государством, и только такое политическое устройство угодно Богу: «Не с иноки Господь повелел царем царство и грады и волости держати и власть имети, [а] с князи и з боляры и с прочими с миряны...»⁹.

Мысль о необходимости участия общества в решении государственных вопросов развивается в своеобразном приложении к «Беседе» – в т. н. «Ином сказании», где автор предлагает модель управления страной, при которой царь осуществляет власть совместно с двумя постоянно действующими совещательными органами. Первый – это уже упоминавшийся «вселенский совет», включающий в себя выборных от различных территорий. Его главная цель – доводить до царя общественное мнение по самым разным государственным вопросам. В «Беседе» указывается, что правителю следует каждый день расспрашивать выборных «про всякое дело мира сего»¹⁰. Второй орган – это совет из «разумных мужей, мудрых и надежных приближенных... воевод и воинов»¹¹. Он тоже должен неотступно находиться при государе – царю не следует «ни на един день» распускать его. Если под «вселенским советом» подразумевалось, по-видимому, нечто вроде Земского собора, то совет «разумных мужей» – аналог Боярской думы или скорее даже польско-литовского сейма, объединявшего представителей военного сословия. Задача этого «синклита» – соединить «царскую мудрость» и «валитов разум» воинов, иными словами, давать государю различные советы («ведомо да будет царю самому про все всегда самодержства его»¹²), а также следить, чтобы не было злоупотреблений со стороны приближенных к царю вельмож, «приказных людей» и прочих (бороться со «всякия неправды»).

Таким образом, аристократия, военное сословие, а также «демос» в лице выборных от городов и уездов – это та сила, на которую необходимо опираться государю при управлении страной. В этом состоит его истинная «царская мудрость».

Важно отметить, что в начале царствования Ивана IV эта нестяжательская идея «вселенского совета» получила свое практическое воплощение. Как известно, в первое десятилетие правления Грозного ключевыми фигурами в его правительстве, «Избранной раде», являлись люди, так или иначе связанные с лагерем нестяжателей или сочувствовавшие их взглядам, – Сильвестр, Алексей Адашев, Андрей Курбский. И в условиях острого социального кризиса конца 40-х гг. XVI в., вызванного существенным подрывом доверия к власти, когда по столице и другим русским городам прокатилась мощная волна народного недовольства, «Избранная рада» во главе с Адашевым приступает к серьезным государственным реформам, первой из которых стал созыв Земского собора в 1549 г. – «собора примирения».

На несомненную связь между появлением в России сословно-представительного органа и политической доктриной нестяжателей обращает внимание и В.О.Ключевский. Он указывает, что из анализа публицистики XVI в. «видно, как вопрос о земском представительстве занимал людей одинакового с Вассианом и Курбским образа мыслей, и становится понятно, как в правительстве царя Ивана могла возникнуть мысль о таком соборе»¹³. Упомянутый историк «Вассиан» – это Вассиан Патрикеев, видный нестяжатель, ученик Нила Сорского.

Кстати, «Избранная рада» провела и достаточно демократичную реформу местного самоуправления: если раньше уезды и города Московского государства управлялись с помощью царских наместников, то теперь населению было предоставлено право полностью взять местные дела в свои руки, сформировав выборные земские институты, которые должны были отправлять фискальные, судебные и полицейские функции. Это тоже довольно интересный штрих, иллюстрирующий ту «политическую философию», которую исповедовали сторонники нестяжателей в «Избранной раде».

Что касается политической идеологии иосифлян, то их концепция претерпела существенную эволюцию. Первый ее вариант был разработан на рубеже XV–XVI вв., когда они находились в оппозиции Ивану III. Оппозиционность Иосифа Волоцкого и его сподвижников была связана с тем, что, во-первых, в это время государь, опираясь на идеи Нила Сорского, вынашивал планы проведения секуляризации церковных земель (не случайно на церков-

ном соборе 1503 г. Иван III поручает Нилу произнести речь против монастырского землевладения); во-вторых, иосифляне были недовольны тем, что великий князь ничего не делал для искоренения «ереси жидовствующих» и даже приблизил к себе некоторых еретиков – дьяка Федора Курицына и протопопы Алексея.

В это время Иосиф Волоцкий в своем труде «Просветитель» отстаивал идею, что властитель выполняет божественное предназначение, оставаясь при этом простым человеком, допускающим, как и все люди на земле, ошибки, которые способны погубить не только его самого, но и весь народ. Иосиф учил, что царя надо почитать и слушаться, но так как цари властны только над телом, а не над душой людей, то им следует воздавать честь царскую, а не божественную, повиноваться им «телесно, а не душевно», в духе евангельской максимы «кесарю кесарево, а Божие Богу». Более того, надо слушаться и почитать лишь царя благочестивого, правдивого. Если же правитель, будучи поставлен Богом над людьми, сам находится во власти грехов и страстей, он «не Божий слуга, но диавол, и не царь, но мучитель»¹⁴, и ему можно не только не подчиняться, но и, более того, оказывать сопротивление, как это делали, например, первые христиане во времена Римской империи. Также Иосиф Волоцкий заявлял, что царь – не первое лицо в государстве, ибо над светской властью стоит власть духовная, и церкви нужно «поклоняться паче», чем правителю.

Таким образом, первоначально иосифляне заявляли о возможности обсуждать и критиковать личность и действия царя, ибо не всякая власть от Бога, но бывает и от дьявола, кроме того, они отстаивали приоритет «священства» над «царством».

Но позже, после церковного собора 1504 г., когда Иван III все-таки выступил на стороне иосифлянского духовенства, отказавшись от идеи секуляризации и санкционировав расправу над еретиками в духе «святейшей инквизиции», Иосиф не только смягчает свою позицию в отношении светской власти, но и переходит к прямо противоположным утверждениям.

Он вырабатывает теократическую доктрину освященной Богом абсолютной власти самодержца; окончательно эта концепция сложилась уже при преемнике Ивана III Василии Ивановиче. В последнем, шестнадцатом «Слове» своего «Просветителя», написанном уже в период союза с государем, Иосиф обращается к правите-

лям, говоря: «Бог посадил вас вместо Себя на престолах ваших»¹⁵. И дальше заключает: «...Царь естеством подобен всем людям, властью же подобен Богу Вышнему»¹⁶; т. е. в новой интерпретации Волоцкого божественное происхождение власти предполагает и ее божественные функции. Коль скоро в мире не существует ничего, что способно противиться власти всемогущего Бога, то и царская власть, подобная ей, абсолютна, не имеет ограничений и противовесов, она распространяется на все и вся в государстве, в том числе и на религиозную сферу. Поэтому именно государству следует передать такие функции, прежде находившиеся в ведении церкви, как заботу о спасении душ подданных, а также борьбу с еретиками.

Царь отвечает за своих подданных перед Богом, он обязан заботиться о них, защищать от всякого вреда, душевного и телесного. И потому главной задачей великокняжеской власти является охрана истинной веры, преследование еретиков, которые хуже, чем разбойники или убийцы, т. к. они развращают души людей (в отличие от нестяжателей иосифляне настаивали на том, что еретиков следует нещадно истреблять, по выражению новгородского архиепископа Геннадия, «жечи да вешати»). А если в деле соблюдения чистоты веры главенствующая роль принадлежит царю, а не церкви, это неизбежно ставит ее в подчиненное положение по отношению к государю. Поэтому, согласно новой логике Волоцкого, царь уже имеет высшую власть в вопросах церковного управления, именно ему Бог передал «и церковное, и монастырское, и всего православного христианства власть и попечение»¹⁷.

Получалось согласно такой этактистской концепции, что государство, во-первых, вторгалось в чисто духовную сферу (борьба с еретиками, ответственность за души подданных), а во-вторых, ставилось над церковью и обществом, получая ничем не ограниченные полномочия. К тому же уподобление власти царя божественной власти неминуемо должно было привести и привело к требованию единоличного правления – царь не нуждается в советниках, как Бог не требует ни у кого помощи, проводя свою волю и управляя миром.

Провозглашение власти царя богоподобной делало ее подлинно абсолютной, не имеющей пределов, священной для подданных, которые должны были лишь безусловно повиноваться воле монарха. Непослушание правителю – не только преступле-

ние, но еще и грех. Потому-то в одном из своих посланий Иосиф Волоцкий и призывает «работать» на царя как на «Господа», а не как на человека, а митрополит Даниил, ближайший соратник и последователь Волоцкого, провозглашает вслед за своим учителем, что властям нужно повиноваться «яко не властелем, но Божови». Разумеется, что правитель, обладающий такой властью, не может стоять по отношению к обществу в правовых отношениях, здесь не может быть и речи о взаимных обязанностях государя и народа, в рамках теократической теории такая мысль выглядит просто кощунственной.

Нестяжателям, напротив, идея об обязанностях власти перед народом кажется естественной. Скажем, князь Курбский в письме Грозному выделяет две основные функции царской власти – «справедливый суд и защита» подданных. Заботиться о народе призывает и «Валаамская беседа»: «Подобает и царем из миру с пощадою собирати всякие доходы и дела делати милосердно, а не гневно»¹⁸. Максим Грек говорит, что царю следует радеть о подвластных ему людях, т. к. от этого зависит процветание и крепость его державы, царь на земле должен быть справедлив, как справедлив Небесный Владыка. Правитель обязан защищать «правду» в государстве, которую Максим Грек понимает в первую очередь как следование справедливым законам: «Правда, сиречь [т. е.] прав суд»¹⁹. Любопытно, что Максим Грек ссылается как на образец на европейские государства, где хоть и господствует «латинская» ересь, тем не менее «правда» существует: «Аще и латина суть по ереси, но всяким правосудием и человеколюбием правят»²⁰.

При этом было бы неверно полагать, что нестяжатели опровергали тезис о богоустановленности власти. Для средневекового человека мысль, что правитель – помазанник Божий, была естественной. Мы знаем, что и на Западе теория общественного договора возникает лишь в XVII в. Но тут все дело в нюансах, в интерпретации тезиса о богоустановленности. Нестяжатели, признавая, что «нет власти не от Бога», не наделяли правителя божественными полномочиями. Ответственность царя перед Богом, считали они, не противоречит его ответственности перед людьми, а помазание от Всевышнего не уподобляет суверена самому Творцу. Например, в «Валаамской беседе» земные владыки критикуются порой довольно жестко: «Властители наши... неистовством не-

сытного сребролюбия разжигаемые, обидят, лихоимствуют, хитят имения и стяжания вдовиц и сирот, всякие вины замышляющие на неповинных...»²¹. То есть правители – это обычные грешные люди, которые «по простоте своей» часто совершают ошибки, поэтому царю и следует править не единолично, а «с советники совет совещевати о всяком деле»²².

Максим Грек к совету с подданными добавляет еще и необходимость церковного контроля за властью. В его толковании «священство» и «царство» суть два начала, которые действуют в государстве взаимосвязано, он называет это «богоизбранным супружеством». Предназначение светской власти – защита от внешних врагов и обеспечение мирной жизни подданных; миссия церкви – духовное просвещение и помощь в деле спасения души. Максим Грек почти дословно повторяет начальный вариант концепции Иосифа Волоцкого, заявляя, что царь должен обуздывать свои страсти и пороки, помня о христианских добродетелях, в противном случае он «мучитель», а не подлинный самодержец, и обязательно примет возмездие от Бога. И в этом смысле задача церкви состоит в том, чтобы направлять «царские скипетры на лучшее», не давать царю превратиться в «мучителя», не позволять отступить от божественных заповедей.

Таким образом, для нестяжателей подлинно христианский богоизбранный государь – это правитель, сознающий свою высокую ответственность перед Богом и людьми, человек, призванный следовать высокой моральной планке, которая задана его уникальным положением помазанника Божия. У иосифлян же цари не просто избраны и посажены на престол Богом, они сами стали почти богами. По верному замечанию М.А. Дьяконова, «это уже не теория божественного происхождения царской власти, а чистое обожествление личности царя»²³. Более того, в концепции иосифлян даже сама фигура царя и его изображения становятся предметом религиозного культа, совсем в духе какого-нибудь древнего языческого царебожия: например, инок Зиновий Отенский провозглашает, что «когда вносится в города царский образ, то не только простые земледельцы и ремесленники, но и воины, городские старейшины, честнейшие сановники, воеводы и синклиты, встречают его с великой честью и поклоняются царскому образу, как самому царю»²⁴.

В результате стараниями иосифлян складывается совершенно иное понимание самого титула «самодержец»: если раньше он обозначал правителя, обладающего независимой, суверенной властью (именно в этом смысле «писался» самодержцем Иван III после свержения монгольского ига), то теперь самодержавие стало пониматься прежде всего как самовластие, как власть сакральная, освященная самим Богом, даже равная Богу, а значит независимая от каких-либо социальных институтов, в том числе и от церкви. Поэтому и не удивительно, что новгородский архиепископ Феодосий, сторонник иосифлян, обращаясь с посланием к Ивану IV, подчеркивает, что делает это «яко ученик учителю, яко раб государю»²⁵.

И если мы вспомним историческую ситуацию, в которой происходила борьба между иосифлянами и нестяжателями (после свержения монгольского ига и складывания централизованного государства великокняжеская власть усилилась как никогда прежде, московские правители стали называться государями и царями «всёя Руси», завели пышный двор и т. д.), нам станет понятно, почему иосифлянская идеология стала таким соблазном для власти – соблазном, которому она не смогла сопротивляться, даже если ради этого и пришлось отказаться от притязаний на огромный земельный фонд церкви. Ибо, вооружившись доктриной царебожия, окружив себя священным ореолом и соответствующей мифологией, московские правители становились недостижимыми для любых форм общественного контроля, они получали реальную возможность стать подлинно абсолютными властителями.

Чтобы стало понятнее, о каких «формах общественного контроля» идет речь применительно к московскому самодержавию XV–XVI вв., приведем один пример: во время знаменитого стояния на реке Угре Иван III решил покинуть войско, передав командование сыну, и вернуться в столицу. Но этот шаг вызвал такое негодование московского посада, к которому присоединилось и духовенство во главе с ростовским епископом Вассианом, публично называвшим Ивана Васильевича «бегуном» и всячески упрекавшим его в малодушии, что великому князю пришлось жить какое-то время не в Кремле, а за городом, в Красном Селе: «Нача же вл[а]д[ы]ка Васиан зле гл[а]гола[т]и кн[я]зю великому, бегуном его называа... а гражане роптаху на великог[о] кн[я]зя. Тог[о] ради

кн[я]зь велики не обитав в граде на своем дворе, бояся граждан мысли злыа поимания, тог[о] ради обитовав в Красном селце»²⁶. Это был довольно своеобразный, неинституционализированный, неформальный тип контроля за властью, который оказался возможен в условиях незрелого, еще формирующегося государства, где большую роль играло «низовое общественное мнение» (по удачному выражению А.В.Каргашева) – тот самый московский посад, который “роптаху” на Ивана III, а также церковь, тогда еще достаточно независимая от светской власти, а потому часто выступавшая от имени общества и в его интересах. Эту особенность церкви как общественного, а не государственного института на Руси хорошо выразили авторы одной из монографий по политической истории России: «Одна из главных светских обязанностей митрополита заключалась в “печаловании” царю, указании власти на “неправедность” ее действий. Обычай, который в те времена был важнее писаного закона, запрещал князю не прислушиваться к митрополичьему “печалованию”, которое таким образом служило инструментом политической адвокатуры и обратной связи великого князя с его подданными»²⁷. После утверждения иосифлянкой теократической идеологии церковь, естественно, лишилась свойственной ей прежде религиозно-общественной функции. Ее заменила религиозно-этакетистская, т. е. из инструмента влияния общества на власть церковь постепенно стала средством влияния власти на общество. Это было отправной точкой на пути превращения церкви в часть государственного аппарата (окончательно этот процесс завершился после церковного раскола и петровских реформ).

Таким образом, союз между властью и иосифлянами стал взаимовыгодной сделкой: московские правители оставляли церкви ее привилегии, в первую очередь земельные владения, а церковь в обмен на это соглашалась подчиниться государству, признать, что «царство» выше «священства», и обосновать идеологически неограниченную власть русских самодержцев.

Кстати сказать, иосифляне имели самое непосредственное отношение и к разработке идеологемы «Москва – Третий Рим», сыгравшей большую роль в сакрализации верховной власти в России. Основная часть текстов, обосновывающих эту концепцию, вышла из иосифлянкой среды, как, например, знаменитые послания старца Филофея, который объявлял Василия III главой церкви и со-

ветовал ему активнее вмешиваться в ее дела. Новый религиозный статус Москвы как «Третьего Рима» делал ее центром всего христианского мира и провозглашал русского самодержца наследником Византии, единственным защитником православия на Земле и единственным подлинно христианским правителем. Следствием этого стал такой титул московских государей, утвердившийся в XVI в.: «Благородный, христолюбивый, вседержавный, превысочайший, всесветлейший, Богом избранный государь, самодержец вечных, истинный наставник христианской веры, браздодержатель святых Божьих церквей, престолов всех епископов...»²⁸.

Тем не менее нельзя сказать, что победа над нестяжателями далась иосифлянскому духовенству легко. Еще в течение нескольких десятилетий эти два направления упорно борются между собой, и периодически нестяжателям как будто удается взять реванш. Так, в начале правления Василия III нестяжатели снова в фаворе, великий князь приближает к себе Вассиана Патрикеева и Максима Грека, в 1511 г. митрополитом становится тесно связанный с «заволжскими старцами» Варлаам. Но с 1522 г., после того, как на митрополичью кафедру был поставлен ученик Иосифа Волоцкого Даниил, нестяжатели опять попадают в опалу. Ситуация в очередной раз кардинально меняется в первые годы царствования Грозного – во времена «Избранной рады», многие члены которой, как мы уже упоминали, относились к лагерю нестяжателей. Но вскоре Грозный, начав тяготиться ситуацией, при которой он, по его собственному выражению, «государь только на словах», пошел на разрыв с кругом Сильвестра и Адашева, предпочтя коллегиальному управлению «самодержавство», идеологической основой которого стала политическая доктрина иосифлян. Показательно, что первые расхождения с «Избранной радой» начинаются у Грозного после того, как царь посещает в мае 1553 г. Песношский монастырь и имеет долгую беседу с одним из виднейших иосифлян, племянником Иосифа Волоцкого, Вассианом Топорковым.

Вторая половина царствования Грозного, связанная с опричниной, стала временем окончательного торжества иосифлянской идеологии в политической и религиозной сферах.

Связь между опричниной и учением иосифлян представляется нам вполне конкретной и очевидной. Опричный террор был, разумеется, не только проявлением безумств и параноидальных склон-

ностей царя, но еще и попыткой практической реализации абсолютистских идей, на которых воспитывались русские самодержцы усилиями иосифлян с начала XVI в. Для того, чтобы в этом убедиться, достаточно изучить знаменитую переписку царя с беглым князем Андреем Курбским.

Как известно, переписка началась вследствие того, что Курбский, который командовал русскими войсками в Ливонии, опасаясь опалы после ряда военных неудач, оставил в 1564 г. армию и бежал в Польшу, где поступил на службу к польскому королю. Желая оправдаться, может быть, не столько перед царем, сколько перед современниками и потомками, Курбский пишет послание Грозному, обвиняя того в несправедливых гонениях и репрессиях. Царь отвечает на письмо, так завязывается переписка, которая включает в себя три письма Курбского и два – Ивана IV. Читая эти послания, можно видеть, что здесь полемизируют между собой не просто два человека, осыпаящие друг друга взаимными обвинениями, упреками, а иногда и оскорблениями, тут сталкиваются еще и два политических идеала – нестяжателей (Курбский) и иосифлян (Грозный).

Собственно, и сами оппоненты (по крайней мере Андрей Курбский безо всякого сомнения) идентифицируют себя в логике этого идеологического противостояния. Так, князь, противопоставляя два периода – «Избранной рады» и единоличного правления Грозного, естественно, идеализируя первый и упрекая царя за второй, прямо указывает, что столь гибельная для России перемена случилась именно под влиянием иосифлянских идеологов: «Что поистине достойно царского сана, а именно справедливый суд и защита, то уже давно исчезло по молитвам и советам Вассиана Топоркова, из среды лукавейших иосифлян...»²⁹. Курбский вообще очень тепло отзывался о нестяжателях и всегда исполнен желчи, когда речь заходит о «презрелых иосифлянах». Скажем, в написанной в 1573 г. «Истории о великом князе Московском» Курбский называет Вассиана Патрикеева «святым и добродетельным», сравнивает его с Иоанном Крестителем, добрых слов удостоивается и «философ Максим» (Максим Грек), учеником и последователем которого считал себя Курбский. Разрыв с нестяжателями Курбский находит едва ли не главной ошибкой отца Грозного Василия III.

Гармоничное политическое устройство Андрей Курбский видел в наличии при царе совещательных и представительных институтов. Князь утверждает, что царю следует править не единолично, но сообща с ближайшими советниками («избранными и достойными мужами»), а также призвав к себе «всенародных человек» (выборных от народа). Все это было близко политическому идеалу нестяжателей. Интересно, что в сочинениях Курбского есть несколько пассажей, в которых князь защищает ценность человеческой свободы, например, он упрекает Грозного в «люто-сти власти», с горечью указывает царю, что тот «затворил царство Русское, свободное естество человеческое, словно в адовой твердыне»³⁰. Самого Ивана Васильевича Курбский сравнивает с царем Иродом, который в христианской традиции стал синонимом тирании и жестокости.

В свою очередь послания Грозного проникнуты теократическими воззрениями в духе Иосифа Волоцкого. В письмах царя постоянно проскальзывает негодование против высшего совета, ограничивавшего царскую власть. В противоположность Курбскому Грозный последовательно отстаивает принцип единовластия: правителю нужно самому «держатъ свое царство в своих руках, а своим рабам не давать господствовать»³¹. Важнейшая идея обоих посланий Грозного, унаследованная им от иосифлян, состоит в том, что сопротивление воле царя равнозначно сопротивлению Богу, ибо царская власть установлена свыше. Он понимает свое правление как земное наместничество Бога, ибо подданные вручены ему самим Всевышним. На обвинение Курбского в гордыне Грозный пишет: «Станем рассуждать, кто из нас горд: я ли, требующий повиновения от рабов, данных мне от Бога, или вы, отвергающие мое владычество, установленное Богом?»³². Тот, кто повинуется царю, повинуется Богу, а сопротивляться власти правителя, причем какой бы он ни был, добрый или злой, – значит губить свою душу. По убеждению Грозного, это – «наихудший из грехов»³³, и царь не раз грозит Курбскому Страшным судом за измену государю и бегство в Литву.

Единственная связь царя со своими подданными состоит в том, что правитель является ответчиком перед Богом за грехи своего народа: «Верю, что мне, как рабу, предстоит суд не только за грехи свои, вольные и невольные, но и за грехи моих подданных,

совершенные из-за моей неосмотрительности»³⁴. Царь поставлен Богом на казнь злым, а добрым на милость: «Апостол сказал: “К одним будьте милостивы, отличая их, других же страхом спасайте, исторгая из огня”»³⁵, – имеется в виду, по-видимому, адский огонь. Наказывая злодеев, вразумляя их, царь спасает их от геенны огненной, тем самым Грозный берет на себя божественные функции, играя роль наместника Бога на земле.

Если квинтэссенцией западноевропейского абсолютизма стала фраза Людовика XIV: «Государство – это я», то его российский «собрат», вооружившись иосифлянской доктриной, пошел еще дальше и захотел воплотить в своем лице не только государство, но еще и церковь со Всевышним (в западноевропейской традиции король был носителем светской власти, непосредственным же наместником Бога на земле считался папа Римский).

Таким образом, в теории царской власти, которую формулирует Грозный в переписке с бывшим фаворитом, самодержавие есть власть священная, божественное происхождение которой служит прежде всего для обоснования ее полной независимости от общества, от церкви, от каких бы то ни было человеческих, социальных установлений. Показательно, что в одном из своих посланий королю Швеции Юхану III Грозный язвительно сравнивает шведское политическое устройство с тем, как управляет крестьянский «староста в волости», имея в виду, что король осуществляет власть не единолично, а вместе с советниками, духовенством и «всей Шведской землей». По мнению Грозного, «у великих государей таких обычаев не бывает»³⁶. Царь – это нечто большее, чем просто институт в государстве, это некое сакральное начало, выше которого только сам Господь.

Опираясь на такое понимание самодержавия, Грозный устанавливает в стране систему власти, основанную на терроре против аристократии, собственного народа (разгром Новгорода, Твери, Ивангорода, ряда других городов) и той части церкви, которая не могла принять эту антиобщественную политику (низложение митрополитов Афанасия, Германа и Филиппа, выступавших против опричнины; убийство митрополита Филиппа, игумена Печерского монастыря Корнилия и др.). В это же время учение нестяжателей было официально объявлено ересью.

Казалось, что цель Грозного достигнута: любой намек на оппозицию был вырван с корнем, власть царя стала по-настоящему беспредельной. «Все дрожало, все безмолвно повиновалось», – слова, сказанные когда-то Пушкиным в отношении Петра I, подходят здесь как нельзя кстати. Но цена установления такого самовластия оказалась просто чудовищной для государства: политика Ивана IV вызвала тяжелейший социально-экономический и политический кризис, известный как Смутное время. Смуту невозможно объяснить без царствования Грозного, события эти едва ли уместно интерпретировать лишь как кризис в самой русской элите (боярские интриги, прекращение династии Рюриковичей и т. д.). Как верно отметил Н.Н.Алексеев, только видя в Смуте глубокие социальные и политические корни, мы сможем понять, «почему сравнительно незначительные династические вопросы вдруг... начинают поднимать тысячи людей, вести их на смерть, сталкивать с другими тысячами и приводить общественную жизнь в состояние небывалого кризиса»³⁷. Непосредственное влияние Грозного на этот кризис, помимо беспрецедентного экономического разорения страны, состояло в том, что опричный террор нанес серьезный удар по традиционному восприятию самодержца в русском общественном сознании как защитника, гаранта мира и справедливости, что неминуемо вело к кризису легитимации власти. Не случайно англичанин Джером Горсей, находясь в тот момент в России и отмечая «всеобщую ненависть, подавленность, страх и недовольство во всем... государстве»³⁸, пророчески предсказал, что страна стоит на пороге гражданской войны. Для погружения страны в хаос достаточно было появления сколько-нибудь серьезного катализатора общественного недовольства. Им стали три подряд неурожайных года (1601–1603), после которых в Московском государстве началась, прямо по Гоббсу, «война всех против всех».

Пирровой оказалась и победа иосифлянского духовенства над своими оппонентами – очень скоро им пришлось испытать на себе унижения и репрессии со стороны своего царственного ученика. Как верно заметил Александр Янов, иосифляне «думали, что, возвеличивая царя до небес и соблазняя его самодержавной властью, смогут держать его в своих руках. Оказалось, что они выпустили на волю чудовище»³⁹. Во время опричнины Грозный, который почувствовал вкус неограниченной власти, не стеснясь, чинил

в отношении церкви настоящий произвол: заставил духовенство осудить и лишить сана митрополита Филиппа, одного из видных иосифлян (позже Филипп был задушен по приказу царя); царь разорил и ограбил множество богатых церквей и монастырей в новгородской и псковской земле во время своих карательных походов; отменил жалованные грамоты, освобождавшие монастыри от податей и повинностей, и вернул их лишь после уплаты огромных денег. Поистине, «кто сеет ветер, тот пожнет бурю».

Итак, важнейшей частью полемики нестяжателей и иосифлян была дискуссия вокруг социально-политической проблематики, включая споры по поводу правильного политического устройства, взаимоотношений власти и общества, светской и духовной власти и т. д. Иосифлянская политическая концепция (главные идеологи – Иосиф Волоцкий, Иван Грозный) основывалась на идее жестко централизованного государства, во главе которого стоит единоличный правитель, обладающий сакральной абсолютной властью. Эта власть в одинаковой степени распространяется на всех подданных вне зависимости от социального статуса, происхождения и т. д., а также на все сферы государства и общества, в том числе на духовную вплоть до того, что царь «огнем и мечом» должен бороться с религиозным инакомыслием среди своих подданных.

Главные отличия политической доктрины нестяжателей (Максим Грек, «Валаамская беседа», Андрей Курбский) состояли в том, что она не наделяла правителей богоподобной безграничной властью, не окружала личность царя сакральным ореолом, также ей был чужд этатистский пафос иосифлян – нестяжатели ориентировались не только на интересы государства, они легитимировали и интересы общества, размышляли не только об обязанностях подданных по отношению к государю, но и о долге правителя перед народом. Отвергая единоличную власть как принцип, нестяжатели настаивали, что царь должен управлять страной в опоре на подданных, в тесном взаимодействии с ними. Нестяжательская идеология предполагала также существование определенных институтов, независимых от власти, в первую очередь церкви.

В нашей историографии, особенно в советский период, нестяжателям часто вешали ярлыки «реакционеров», защитников «старобоярских порядков», которые якобы хотели вернуть страну в эпоху феодальной раздробленности, в то время как иосифляне

считались стороной «прогрессивной», ибо выступали за дальнейшую централизацию государства и сильную царскую власть, что было более созвучно духу времени: повсюду в Европе тогда шел переход от феодализма к абсолютным монархиям. Но истинность этого тезиса, на наш взгляд, весьма сомнительна. Идеал нестяжателей был проекцией в будущее, а не возвратом в прошлое.

Во-первых, Россия в лице нестяжателей почти одновременно с Европой фактически поставила вопрос о церковной Реформации – по сути «заволжские старцы» поднимали те же проблемы, что волновали западноевропейских протестантов. Это идеи «личной веры», секуляризации монастырских земель, ликвидации монашества (Вассиан Патрикеев), критика внешней, обрядовой стороны религии (Троицкий игумен Артемий и Феодосий Косой). Последний, например, призывал отказаться от поклонения иконам, от почитания мощей святых и даже от поклонения кресту; так же, как представители пуританской секты квакеров, Феодосий отрицал всякую власть («не подобает в христианстве властем бытию») и проповедовал равенство людей перед Богом.

Во-вторых, нестяжатели предложили модель развития русского государства, во многом альтернативную самовластию и авторитаризму. Ни в коем случае не хотелось бы делать из нестяжателей ярых «демократов» или называть их первыми представителями «либеральной интеллигенции» в России (по формулировке А.Л.Янова). Мы далеки от мысли, что, пойдя власть в той ситуации на союз с «заволжскими старцами», Россия XVI в. непременно стала бы страной гражданских свобод и добродетелей. Тем не менее очевидно, что политический идеал, который отстаивали нестяжатели, давал шанс на становление и развитие в стране сословно-представительных институтов, на постепенную эволюцию политического устройства в сторону ограничения власти, на появление каких-то протоконституционных проектов. И это был бы, конечно, шаг вперед, а не назад.

Фраза, что «история не терпит сослагательного наклонения» превратилась уже больше, чем в банальность. Она давно воспринимается как самоочевидная истина. И в этом смысле кажется несколько странной наша попытка рассуждать о том, что могло бы быть. Но нам представляется очень важным выявление таких «развилочек», альтернатив в русской истории, поскольку само суще-

ствование течения «заволжских старцев», попытки реализовать их идеи на практике, порой успешные, как в случае с Земским собором, – еще один аргумент в пользу того, что русская политическая традиция есть не только традиция холопства и авторитаризма, на самом деле она весьма разнородна. В ней был Грозный, Сталин, столетия деспотизма и прочее, но русская история знает и вечевые свободы домонгольской Руси, и замечательный гражданский подъем Смутного времени, символом которого стали Кузьма Минин с Дмитрием Пожарским, и много чего еще, что не вписывается в знаменитый миф о «тысячелетнем рабстве». И нестяжатели в этом славном ряду событий, идей и личностей, несомненно, занимают свое достойное место.

Примечания

- ¹ *Нил Сорский. Устав // Наставление о душе и страстях.* СПб., 2007. С. 74.
- ² *Нил Сорский. Предание о житии скитском // Наставление о душе и страстях.* СПб., 2007. С. 23.
- ³ Цит. по: *Кузьмин А.Г.* История России с древнейших времен до 1618 г.: В 2 кн. Кн. 2. М., 2003. С. 217.
- ⁴ *Курбский А.М.* История о великом князе Московском. Электронный ресурс: http://fershal.narod.ru/Memories/Texts/Kurbsky/Kurb_3.htm
- ⁵ Беседа преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев. СПб., 1889. С. 30.
- ⁶ Там же. С. 4.
- ⁷ Там же. С. 4.
- ⁸ Там же. С. 23.
- ⁹ Там же. С. 5.
- ¹⁰ Там же. С. 30.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Ключевский В.О.* Боярская Дума Древней Руси. М., 1994. С. 284.
- ¹⁴ *Дьяконов М.* Власть московских государей. СПб., 1889. С. 95.
- ¹⁵ *Преп. Иосиф Волоцкий.* Просветитель. М., 1993. С. 367.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Дьяконов М.* Власть московских государей. С. 102.
- ¹⁸ Беседа преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев. СПб., 1889. С. 21.
- ¹⁹ *Юдина М.И.* Учение о государстве и праве Максима Грека. СПб., 2006. С. 110.
- ²⁰ Там же. С. 111.
- ²¹ Беседа преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев. С. 26.

-
- 22 Беседа преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев. С. 10.
- 23 Дьяконов М. Власть московских государей. С 99.
- 24 Цит. по: Дьяконов. М. Власть московских государей. С. 112.
- 25 Кузьмин А.Г. История России с древнейших времен до 1618 г. С. 216.
- 26 Полное собрание русских летописей. М.: Рос. акад. наук. Ин-т рос. истории, Федер. арх. служба России. Рос. гос. арх. древ. актов. Летопис. группа, 2001. Т. 6. Вып. 2, стб. 307–308.
- 27 Карацуба И.В., Курукин И.В., Соколов Н.П. Выбирая свою историю. Развилки на пути России: от Рюриковичей до олигархов. М., 2006. С. 121.
- 28 Цит. по: Сергеевич В.И. Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1910. С. 160.
- 29 Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 177.
- 30 Там же. С. 172.
- 31 Там же. С. 125.
- 32 Там же. С. 149.
- 33 Там же. С. 124.
- 34 Там же. С. 149.
- 35 Там же. С. 128.
- 36 Второе послание шведскому королю Юхану III // *Иван IV Грозный*. Сочинения. СПб., 2009. С. 131.
- 37 Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 72.
- 38 Путешествия сэра Джерома Горсея. Электронный ресурс: <http://sundukis.narod.ru/source/gorsei>.
- 39 Янов А.Л. Россия: у истоков трагедии. 1462–1584. М., 2001. С. 153.

Об авторах

Автономова Наталия Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН

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

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

Джонстон Джерри – профессор правоведения, руководитель исследовательского центра по исцеляющему правосудию (Restorative Justice) школы правоведения при университете г. Халл-он-Кингстон (Великобритания)

Капустин Борис Гурьевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН

Кассирер Эрнст (1874–1945) – немецкий философ и культуролог, представитель Марбургской школы неокантианства

Летняков Денис Эдуардович – кандидат политических наук, и.о. научного сотрудника сектора истории политической философии ИФ РАН

Морина Татьяна Сергеевна – аспирант Института политологии Государственного Академического Университета Гуманитарных Наук (ГАУГН)

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

Содержание

ГОСУДАРСТВО И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

<i>Капустин Б.Г.</i> Гражданское общество и «политическое» гражданство	3
<i>Джонстон Дж.</i> Идея «исцеляющего» правосудия	28
<i>Самарская Е.А.</i> Идеократия как модель государственности у О.Конта	49

КАФЕДРА

<i>Баллаев А.Б.</i> Карл Маркс о «Философии права» Гегеля	70
<i>Морина Т.С.</i> Идеология исламизма как фактор политики современных мусульманских стран.....	94

«МИФЫ И ПРИЗРАКИ» ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Э. Кассирер</i> Технологии современных политических мифов (Из книги «Миф о государстве»).....	112
<i>Автономова Н.С.</i> К вопросу о призраках: Маркс, Деррида и другие	134

РОССИЯ: ПРОБЛЕМЫ НАСТОЯЩЕГО И ПРОШЛОГО

<i>Глинчикова А.Г.</i> Модернизация, традиция и эволюция частного интереса	155
<i>Летняков Д.Э.</i> Полемика нестяжателей и иосифлян как предмет политологического исследования	181
Об авторах.....	202

Научное издание

Политико-философский ежегодник Выпуск 4

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.05.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 10,76. Тираж 500 экз. Заказ № 018.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2010. – 255 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0174-7.**

Четвертый выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов развития гуманитарной экспертизы, а также проблемам биоэтики и виртуалистики. Особое внимание авторы уделяют проблемам соотношения рационального и иррационального в различных аспектах человеческой жизни: телесности, социуме, властных структурах, обучении, творчестве. Комплексный подход к изучению проблем человека находит свое воплощение в материалах, посвященных модификации человеческой природы.

2. **Вечное и преходящее в культурном наследии России [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М.: ИФРАН, 2010. – 151 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0181-5.**

Отношение к собственному наследию, в противоположность ложно понятому патриотизму, не может быть исключительно апологетическим и, как следствие, догматическим. Это отношение селективно, корректируется настоящим и потому критично по своему духу. Для того, чтобы ответить на вопрос об избирательном наследовании, необходимо, во-первых, проанализировать общий состав этого наследия, в том числе такие его пласты, как этнический и национальный, языческий, православный и светский, азиатский и европейский, крестьянский, дворянский и разночинный. Во-вторых, содержательно раскрыть, и если понадобится, реконструировать то, что сохраняет свое культурное значение и ждет своего востребования в современной России.

3. **Голобородько, Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] /Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 177 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9.**

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Батая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложениях помещены переводы ключевых для исследуемой полемики текстов: «*Cogito et histoire de la folie*» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «*Mon corps, ce papier, ce feu*» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые).

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.

4. **Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды истины в раз-

личных отраслях культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания. Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.

5. **Громов, М.Н. Образы философов в Древней Руси [Текст] / М.Н. Громов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 163–188. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0182-2.**

Книга написана на основе многолетних изысканий в области древнерусской философии и культуры с учетом достижений современной историко-философской науки и медиевистики. В ней анализируются полисемантические представления о философии и философах на основе памятников письменности XI–XVII веков. Прослеживается влияние кирилло-мефодиевской традиции и рассматривается образ Константина-Кирилла Философа как пример мыслителя, ставший эталонным для отечественной допетровской культуры. Последовательно излагаются жизнь и творческое наследие Илариона Киевского, Кирилла Туровского, митрополита Никифора, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича, протопопа Аввакума и других выдающихся представителей древнерусской мысли. Книга предназначена как для специалистов по отечественной философии и культуре, так и для широкого круга заинтересованных читателей.

6. **Ивин, А.А. Человеческие предпочтения [Текст] / А.А. Ивин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 122 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 120–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0163-1.**

В монографии рассматриваются предпочтения (сравнительные оценки), выражаемые обычно с помощью терминов «лучше», «хуже», «равноценно». Затрагиваются три темы: роль предпочтений в человеческой деятельности, логический анализ предпочтений и система предпочтений, предполагаемых научным методом. Строятся новые логические теории предпочтений, в частности, логики предпочтений, не являющихся транзитивными.

7. **История философии. № 15 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, О.В. Голова. – М. : ИФРАН, 2010. – 232 с.**

Тематика пятнадцатого номера журнала – западноевропейская философия. Читатель сможет ознакомиться с авторскими статьями, посвященными философии Эрнста Юнгера, Пауля Тиллиха и Кордемуа – одного из крупнейших представителей картезианства, практически неизвестного в России. Кордемуа, а также некоторым вопросам, широко обсуждаемым в философии сознания. В номере опубликованы новые переводы работ Боэция «О кафолической вере» и Бернарда Уильямса. Отдельный раздел посвящен материалам международной конференции «Современность Спинозы», большая часть которых представлена текстами выступлений французских участников форума.

8. **Келле, В.Ж. Интеллектуальное и духовное начала в культуре [Текст] / В.Ж. Келле; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 218 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0191-4.**

«Интеллектуальное и духовное начала в культуре» – последняя работа недавно ушедшего из жизни Владислава Жановича Келле, советского и русского философа, социолога и историка науки, чьи работы (многие из них – в соавторстве с М.Я.Ковальзоном) составили целую эпоху в отечественном общественном сознании.

Исследуя структурную неоднородность культуры, автор усматривает наличие интеллектуального и духовного начал в культуре западноевропейского типа. В книге описываются интеллектуальное начало (ветвь) культуры, основанное на субъект-объектном отношении, и духовное начало, воспроизводящее субъект-субъектные отношения в культуре принципиально и отличающееся от интеллектуально-объективных форм сознания. Знание и вера, истина и ценность рассматриваются как частные проявления этих начал. Часть материалов была опубликована ранее. В книгу они вошли в переработанном виде и в соответствии с ее общей логикой. В приложении представлены материалы, тематика которых примыкает к идеям книги и дает представление об исследовательском кругозоре В.Ж. Келле.

9. **Корзо, М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 155 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.**

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

10. **Кричевский, А.В. Абсолютный дух сквозь лики триединства. Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] / А.В. Кричевский; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 237 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0184-6.**

Книга представляет собой продолжение исследования, основные общеметафизические аспекты которого были проработаны в монографии автора «Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга» (М.: ИФ РАН, 2009). В предлагаемой теперь вниманию читателя новой индивидуальной монографии автор видит свою задачу в том, чтобы провести сравнение концепций Гегеля и позднего Шеллинга прежде всего по следующим основаниям: (1) соотношение диалектики понятия и метафизики свободы в контексте учения о триединстве абсолютного духа; (2) отношение к традиции немецкой философской мистики (продолжение темы, фактически уже начатой в разделе первой книги, посвященном анализу установки спекулятивного символизма); (3) место мира и человека в структуре абсолюта.

Для философов, теологов и всех тех, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и надконфессионального умозрительного богословия.

11. **Кристалёва, Л.Г.** **Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции) [Текст] / Л.Г. Кристалёва ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 123 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0169-3.**

Перед каждым человеком стоит парадоксальная задача – стать самим собой. Как человек движется навстречу к себе? Классические тексты, относящиеся к разным эпохам и культурам, дают схожий ответ – путем поступка.

Книга включает три исследования, ставшиеся результатом медленного чтения платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и романа «Братья Карамазовы» Ф.М.Достоевского. Тщательный анализ позволил по-новому понять события, запечатленные в этих текстах.

12. **Лисеев, И.К.** **Философия. Биология. Культура (работы разных лет) [Текст] / И.К. Лисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 316 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0189-1.**

В книгу вошли труды И.К.Лисеева по философскому осмыслению современных наук о жизни, написанные им на протяжении почти полувековой исследовательской деятельности в этом направлении.

В этих работах отражается эволюция взглядов ученого, расширение поля его творческих исканий. Представлен ход мыслей автора и его соавторов на протяжении довольно длительного и значимого периода выдвижения биологической проблематики на одно из первых мест в понимании функционирования современной науки и культуры.

Работа может быть интересна как для специалистов по философии биологии, так и для всех, интересующихся философскими проблемами современной науки.

13. **Лысенко, В.Г.** **Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) [Текст] / В.Г. Лысенко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 233 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 226–232. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0185-3.**

Книга состоит из исследовательской части и антологии текстов. В первой главе дается введение в проблематику изучения восприятия в индийской мысли. Главное внимание уделяется полемике буддийских и брахманистских философов по проблеме непосредственности-опосредованности восприятия. Вторая глава знакомит с этой проблемой через анализ учений конкретных школ (сарвастивады/вайбхашики, саутрантики, йогачары, вайшешики, ньяи и мимансы) и авторов (Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Ватсьяна, Вачаспати Мишра, Прашастапада, Шридхара и Кумарила Бхатта).

Антология, содержащая фрагменты из сочинений буддийских и брахманистских мыслителей, снабжена примечаниями, поясняющими отдельные термины и трудные места.