

Российская Академия Наук
Институт философии

**ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК
Выпуск 5**

Москва
2012

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 *И.А. Герасимова*
доктор филос. наук *Т.Г. Щедрина*

П 50

Политико-философский ежегодник. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2012. – 200 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0214-0.

Современная политическая теория представлена в выпуске следующими направлениями: этико-политической проблематикой, возрастающая важность которой напрямую связана, с одной стороны, с процессами глобализации и углубляющегося мирового экономического кризиса, а с другой – с переживаемой сегодняшним российским обществом «посткоммунистической» стадией развития. Анализ проблем политической этики дополнен исследованиями, цель которых – контекстуализировать отечественную духовно-политическую ситуацию, в частности, в сравнительном изучении путей становления общеевропейского и собственного российского Модерна. В заключительной части представляемый выпуск обращается к разработке гипотезы категориального родства политики и науки.

ISBN 978-5-9540-0214-0

© Коллектив авторов, 2012
© Институт философии РАН, 2012

I. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

И.К. Пантин

Социально-политический переворот 1991–1993 гг. и кризис нравственного сознания в российском обществе

Гармония между лицом и обществом не делается раз и навсегда: она становится каждым периодом, почти каждой страной и изменяется обстоятельствами, как все живое.

А.И.Герцен

Начнем *ab ovo*, сформулируем позицию, исходя из которой в статье будет анализироваться соотношение политики и морали, как оно сформировалось в российском обществе после событий 1991–1993 гг. и последовавших за этим изменений в общественных отношениях и отношениях собственности. Вслед за Б.Г.Капустинным мы исходим из того, что связь политики и морали «может быть рассмотрена только «снизу», а не «сверху», т. е. в виде проблемы моральной ориентации массовых действий людей в их общеполитическом определении граждан...»¹. Иными словами, успех политики «верхов», направленной на «общее благо», определяется в конечном счете практикой и морально-политическими установками, существующими в обществе и народе.

Непосредственно задача данной статьи заключается в том, чтобы разобраться, каким образом и почему социально-экономический сдвиг, происшедший в 90-е гг. прошлого века, повлек за собой радикальную ломку всех старых отношений, всего «старого мира», и как это отразилось на моральном самочувствии народных масс. Конечно, переворот 1991 г. означал начало буржуазной модернизации страны. Поскольку различные фазы цикла, прохо-

димого буржуазным обществом в процессе своего становления, выступили в России во вторичной и даже третичной форме, постольку победа политических сил, выступавших против коммунистического режима 19–21 августа 1991 г., гораздо быстрее, чем это было когда-то в странах Западной Европы, обнаружила свои внутренние пределы и лишилась освободительного импульса. Новая власть, возникшая *по воле* народа (по крайней мере, продвинутых его слоев) очень быстро обнаружила, что она, сохраняя демократический фасад, может функционировать *независимо от воли* народа, с опорой на буржуазно-криминальные круги. Колоссальный «выброс» криминала в общественную жизнь отнюдь не случаен: он – не только продукт радикальной ломки жизненных устоев народа, но и результат «первоначального накопления капитала» и тех варварских форм, в которых оно совершалось. Что касается демократического идеала, с требованием осуществления которого москвичи и ленинградцы выступили против заговорщиков из ГКЧП, то он шаг за шагом превратился в обычное идеологическое средство оправдания формировавшегося криминально-буржуазного строя. Традиционная мораль российского общества, куда входил и элемент социальной справедливости, была сломана, разрушена, а новая система ориентиров стала формироваться в условиях, крайне негативно влиявших на нравственность людей.

Большинство обществоведов отмечают, что российское общество переживает сегодня глубокий моральный кризис, более того, «моральную деградацию»². Проявления морального кризиса разнообразны. Здесь и разрушение традиционных для России представлений о справедливости, помощи слабому, и потеря того, что веками называлось в нашей стране духовностью, и разросшийся до невероятных размеров культ наживы и успеха, достигаемого любыми средствами, и криминализация общественной жизни и многое другое. В стране оказались подорванными основы общественной морали. На всех этажах государственного здания свирепствует коррупция, вымогательство, «откаты». Колоссальные денежные средства не вкладываются в отечественную экономику, а переводятся в офшоры, тратятся на бессмысленную роскошь, на «сладкую жизнь». Но, пожалуй, главное, что утеряло нынешнее общество в России, – это осознание моральных норм как *всеобщих* регуляторов человеческой деятельности. Потеря всеобщей

го характера морали свидетельствует о том, что наше общество вступило в опасную фазу своего существования, когда духовная связь разных слоев поставлена под вопрос, когда стремительно углубляется кризис доверия. «В таком обществе все руководствуются исключительно собственными эгоистическими интересами и способны остановиться только в одном случае – когда наталкиваются на стену чужой, еще более сильной воли»³. Как поступить в каждом данном случае, индивид решает сам в зависимости от обстоятельств и размеров выгоды, которую он рассчитывает получить. Интересы «общего блага» сегодня стоят на заднем плане и служат скорее прикрытием частных расчетов выгоды, чем ориентиром действия. Отсюда «война всех против всех» и господство личного произвола в отношениях между людьми, отсюда же и многократно возросшая агрессивность последних, и крайне низкая ценность человеческой жизни, проявляющаяся в большом количестве убийств и самоубийств.

Индивидуальная позиция, частный интерес не соотносятся больше с общественной пользой, а значит нравственность, коль скоро о ней вспоминают, вырождается в средство (одно из средств) достижения личного интереса, в «технику» успеха в делах. С другой стороны, «высокие цели» потеряли свое значение нравственных ориентиров и оказались выведенными за рамки реальных практических поступков. Наше общество все больше становится обществом **частных интересов и конъюнктуры**, где **«высокие моральные принципы»** уже не являются измерением поступков, поскольку они выпали из законов действительного движения общественного целого. Демонстрируемая иногда «высокая» нравственность сплошь и рядом превращается ритуал, в «политес», в своего рода спектакль, где актеры разыгрывают роли, скрывая собственное «я», свои действительные интересы и убеждения. С этой точки зрения мораль служения «общественному благу» становится в глазах людей просто странной, неуместной, своего рода «блажью».

Если попытаться в первом приближении определить суть морального кризиса современного российского общества, то мы бы сформулировали ее так: противоречие любой деятельности, руководствующейся какими-либо нормами нравственности, наличной действительности, обесмысливание всяких человеческих усилий и поступков, если они выходят за пределы эгоистических житей-

ски-практических надобностей. Коль скоро правы специалисты по этике, утверждающие, что мораль есть нечто отличное от стихии «естественных» влечений, не сводимое к технике достижения сугубо частных целей, то приходится констатировать: моральная, духовно-внутренняя детерминация поступков людей в нашем обществе поставлена сегодня как минимум под вопрос, а в некоторых группах населения вообще отсутствует, будучи замененной расчетом выгоды и соображениями полезности.

Кризис морали в ситуации глубокой перестройки поля смыслообразования несет в себе опасность разложения самой ткани общественной жизни. С констатации этого положения начинается трудная проблема, над которой бьются сегодня, с одной стороны, специалисты по морали, философы, педагоги, психологи, с другой – политические деятели, управленцы, юристы, идеологи разных политических направлений. При этом, если для первых речь идет о путях возрождения морали как области совершенно особых глубоко личных чувств, духовных запросов, «высших» побуждений, то для вторых мораль важна прежде всего как область общественно-групповых и личных «нравов», как способ примирить различные часто противоположные интересы, не дать им обрести разрушительное асоциальное содержание. Не отрицая правомерности названных подходов к изучению нравственного сознания, мы тем не менее при объяснении сложившегося положения намерены прибегнуть к политико-историческому исследованию проблемы.

Угрожающие явления, происшедшие в моральном сознании общества, по нашему убеждению, связаны с характером, способом политической и социальной трансформации, происшедшей в России на переломе XX–XXI вв. Сразу же оговоримся, мы не выводим кризис нравственного сознания непосредственно из формирования буржуазных отношений в нашем обществе, шире, из природы капитализма как такового. Известно, что мораль является сферой практически значимого и общественно детерминированного поведения людей. В этом отношении в буржуазном обществе каждый действует во имя себя, своих интересов, все другие для него – всего лишь средство. Идея целого, общественного интереса, как правило, не присутствует непосредственно в сознании буржуазного индивида. К исполнению законов и обязанностей общества он понуждается с помощью права, выражающего государственную

волю. Не следует, однако, забывать, что регулятивная функция морали во всяком обществе, в том числе и буржуазном, осуществляется весьма по-разному, в зависимости от условий жизни людей, прошлого морально-исторического опыта, традиций, сложившегося отношения индивидов к государству, к интересам развития социума и т. п. В этом смысле в обществе, называемом капиталистическим, в разных странах и регионах наблюдается громадный «разброс» моральных детерминант.

Как отмечалось выше, нравственные нормы в российском обществе утратили характер общезначимости, действительной, а не мнимой всеобщности. Мир российски-традиционного, российски-советского, где поступки людей по установившейся привычке, традиции так или иначе соотносились с общепринятыми образцами действия, ушел в прошлое, был разрушен вторжением во все сферы жизни рыночных отношений, соображениями выгоды, материального обогащения. Но в том то и состоит проблема российского общества, что старое, «налично-всеобщее» (Гегель), непосредственно очевидное уже не имеет силы для россиян, а новая идея морального «добра» как цели общества и индивида, новые представления о «назначении человека», о «должном», «справедливом» и т. п. еще не сформированы, а тем более не пустили корней в общественном сознании. Бесспорно, нынешний россиянин находится в более свободном и автономном отношении к общепринятым правилам общежития. Он психологически более свободен, более раскован, чем раньше, но эта свобода и автономия была достигнута в основном за счет примитивизации морального сознания, в котором нравственные законы, критерии добра сводятся к личным эгоистическим интересам. Большинство моральных постулатов прошлого лишились своего жизненно-практического значения. Старые представления о «высших целях» личности и общества распались, новые же моральные максимы предстоит еще сформировать. А пока мошенничество, воровство, коррупция, страсть к наживе, погоня за сиюминутным успехом разъедает российское общество сверху донизу.

Конечно, во все времена нужны прочные убеждения и сила характера, чтобы говорить и делать одно и то же. Но именно условия, существующие в современном российском обществе, менее всего способствуют выработке таких убеждений. Бедность боль-

шинства населения, усугубляемая сознанием несправедливости криминального богатства меньшинства, повсеместный произвол коррумпированной бюрократии, расхождение деклараций власти с реальными делами разрушают и без того хрупкое поле моральных смыслов, порождают недоверие к власти, общественную апатию и скепсис по отношению ко всему, что выходит за пределы личного мирка. Люди не знают ни того, что они хотят, ни того, чего они не хотят. В этой обстановке все имеющиеся идеологемы, включая пресловутую «национальную идею», превращаются, по крайней мере пока, в вымороченные умозрительные построения, лишённые нравственной силы и практического значения.

Нынешняя наша современность и особенно моральное состояние общества являются логическим результатом изменений, происшедших в 1990-х гг. Вопрос, разумеется, состоит не в том, чтобы задним числом подвергнуть моральному осуждению совершившийся тогда исторический переворот – нравственный суд над прошлым, равно как и юридический, ничего не дают для понимания хода свершившихся событий. Проблема в том, чтобы уяснить себе специфическую форму перехода к новому состоянию общества, от небуржуазных (получивших название «социалистических») отношений к рыночным, буржуазно-капиталистическим. Именно этот способ трансформации – слом старого в отсутствие сформировавшегося нового, традиционный для последних трех веков российской истории, предопределил, по нашему убеждению, тяжелый, затратный для большинства путь нашего общества к капитализму, ту умственную и нравственную смуту, которая вводит людей в заблуждение насчет себя самих и характера свершившегося переворота.

Как уже отмечалось, мы отрицаем точку зрения, кажущуюся кое-кому очевидной, которая напрямую связывает моральный кризис в нашем обществе с утверждением капитализма как такового. Несомненно, экономическая мотивация при капитализме способна подменить собой все прочие ее формы. Страсть к приобретательству трансформирует ценностный мир человека, он становится плоским, одномерным. Но проблема заключается в том, что капитализм в России все еще не сложился по-настоящему, он еще не соответствует «своему понятию», выражаясь гегелевским языком. Несоответствие буржуазной действительности (в нашем случае российского капитализма) «своему понятию» означает, что

один и тот же экономический базис в зависимости от исторических, естественно-географических и т. п. условий, от способа его происхождения, культурного уровня общества способен обретать существенно различные формы. Как всякое общее понятие, «капитализм» выражает, особенно применительно к нашей стране, всего лишь *ведущую тенденцию*, не вмещающую в себя весь общественный процесс. К тому же неравномерность общественного развития, несовпадение в формах и ритмах разных сфер становления буржуазной цивилизации в нашей стране оказалось гораздо большей, чем можно было предполагать. Ряд промежуточных стадий и фаз становления капитализма, для которых в истории стран Западной Европы и Северной Америки не было необходимых условий, в России проявляются с особой рельефностью, видоизменяя не только характер общественно-экономических отношений, но и сам механизм внутрiformационного развития.

Пока мы остаемся в пределах распространенного экономоцентрического рассмотрения общественной эволюции, включая трактовку изменений в моральных нормах сознания и поведения, до тех пор специфика российского варианта складывания буржуазно-социального целого остается для нас непонятной, как, впрочем, и динамика тех общественных процессов, в которых культура, идеология, моральный опыт народа играют решающую роль. Мы уже не говорим о воздействии на складывание нового духовного облика населения России таких факторов, как международные экономические, культурные и политические связи, влияние телевизора, интернета, кино, массовой культуры и т. п. Именно поэтому, по нашему мнению, не столько общая, суммарная характеристика противоречий капиталистического строя и его духовного мира, сколько выяснение исторической специфики складывания буржуазных отношений в России способно дать нам возможность проникнуть в суть морального кризиса, охватившего российское общество. Такая, например, особенность формирования российского капитализма, как неустранимость буржуазно-рыночных преобразований экономики, с одной стороны, и неспособность политических сил, взявших на себя реформирование, демократически, с учетом интересов большинства народа осуществить предпринятые реформы – с другой, может объяснить нам ситуацию 90-х гг. XX в. гораздо глубже, чем ссылки на противоречия капитализма как такового.

Как известно, коммунистический режим рухнул в августе 1991 г. Он не был свергнут в ходе массового демократического движения (оно в стране только-только зарождалось), а как бы «просел» под тяжестью собственных противоречий. Власть буквально упала к ногам либералов и националистов в союзных республиках. То, что в ряде европейских стран было итогом тяжелой и упорной борьбы и нередко сопровождалось революциями, в России было получено, вернее, казалось полученным в результате натиска на коммунистический ГКЧП, незаконно даже по советским меркам присвоивший себе власть. Ощущение первейшей ценности свободы на миг охватило широкие слои советского, тогда еще советского, народа. Миллионы людей, озабоченные лишь проблемами непосредственного выживания, на миг возвысились до понимания связи между изменением условий своей жизни и политической свободой, демократией⁴. Впервые за многие десятилетия, начиная с Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., идея освобождения сплотила сотни тысяч людей независимо от их положения, образования, частных интересов и превратила их в субъект политического действия, в *народ* в собственном смысле этого слова.

Ликование было повсеместным. Людям казалось, что они наконец-то получили желанную свободу, о которой раньше можно было говорить только дома, на кухнях, среди единомышленников. Никого не настораживало, что среди лидеров переворота, пришедших во власть, было очень мало демократов по убеждению, сформированному опытом жизни и изучением политической теории. Никому не казалась странной та легкость, с которой старый режим уступил свое место новому. Наконец, мало кто задавался вопросом, окажется ли Россия способной «европеизироваться», вводя «сверху» в свою жизнь европейские политические институты. Все эти вопросы встанут потом, когда пройдет упоение победой демократии. И тогда подтвердится та истина, что свобода *как освобождение* существенно отличается от свободы как совокупности общественных учреждений и экономических интересов.

Вплоть до октября 1993 г. все элементы, участвовавшие в политическом перевороте: либеральная интеллигенция, представители номенклатуры, перешедшие в лагерь демократов, некоторые, хотя и весьма узкие, слои рабочего класса – все эти элементы более

или менее лояльно уживались в рамках общей коалиции. О действительном характере переворота мало кто догадывался, его социальные и экономические результаты определятся позже.

Реальные контуры изменений начали выявляться в ходе гайдаровской «шоковой» приватизации – разграбления государственной собственности и естественных богатств России. Политически продвинутые слои населения начинают чувствовать, что реформы, предпринимаемые властью, – вовсе не преодоление недостатков и «перекосов» существовавшего «коммунистического» общественного строя демократическими методами, а начало радикальной буржуазно-криминальной ломки «сверху» старых социально-экономических отношений. Во главе буржуазных преобразований, называвшихся то либеральными, то демократическими, встали общественные группы, основной интерес которых заключался в разрушении государственной экономики и в присвоении государственной собственности и богатства недр России. Демократизация к середине 1990-х гг., таким образом, окончательно определила свой основной *буржуазный* и криминальный характер. Правда, в стране тогда практически не существовало ни экономических условий (развитой конкурентный рынок), ни культурно-психологических предпосылок (соответствующий тип личности) для буржуазно-капиталистического развития страны. Речь могла идти только о том, чтобы создать с помощью государства условия для их появления и развития. Но вопрос, *кто и как* будет их создавать, оставался до поры до времени открытым.

Реформаторам 1990-х гг. казалось, что ускоренное формирование рыночных отношений разрешит все основные проблемы экономического и общественного развития страны. Как это будет происходить – в тех чрезвычайных условиях представлялось несущественным. Отсюда «шоковая терапия», «обвальная приватизация» имущества, принадлежавшего государству, цель которых, кроме спасения страны от надвигавшегося краха, заключалась в том, чтобы разом и навсегда – все равно, как – убрать из экономики России государство или по крайней мере минимизировать его присутствие. То, что без поддержки государства современная экономика успешно развиваться не может, что в ней должны сочетаться и рыночные, и нерыночные методы регулирования, нисколько не смущало наших реформаторов: «Карфаген должен

быть разрушен!» – государственная собственность, основа ненавистной им командно-административной системы, должна быть замещена частной, корпоративной. В этих условиях заново и по-новому вставал вопрос о российской демократии. Если раньше, до переворота 1991 г., общество решало для себя вопрос: социализм («коммунизм») или демократия, то в 90-х гг. XX в. речь пошла о том, *кто* будет определять курс государства на буржуазную модернизацию в России. Чем станет демократия в России? Технологией осуществления через бюрократию интересов «новых русских» в государственной сфере независимо от интересов населения, от нравственных ценностей (таких, например, как социальная справедливость) или способом функционирования и развития всего общества как целого, методом ведения всех общественных дел?

Разумеется, в такой теоретически отчетливой форме вопрос о характере демократического устройства России тогда не ставился ни в литературе, ни в политике партий, ни тем более в народном сознании. Опасность скатывания страны к «коммунизму», иногда реальная, иногда выдуманная, довлела над сознанием активных социальных слоев, затрудняя понимание складывавшегося характера демократии в России. Однако разочарование в результатах демократизации было налицо – словечко «дерьмократия» появилось именно в начале 1990-х гг. Это разочарование политически выразилось в усилении после 1995 г. позиций КПРФ в Государственной думе, а затем в попытке устроить импичмент президенту. Поляризация общества, возрастающая из года в год, была чревата социальной конфронтацией и уж конечно не благоприятствовала продолжению ельцинского курса. Если в России веками существовал зазор между «демократическим» и «народным», то к концу 90-х гг. XX в. он стремительно стал расширяться, грозя превратиться в непреодолимую пропасть. Б.Н.Ельцину не удалось в силу ряда причин личного и политического характера овладеть сложившейся ситуацией. Только позже администрация в лице В.В.Путина начала осознавать, что без *социального* эквивалента *политической* модернизации стране грозит крах. Другое дело, что сумма внутренних и внешних обстоятельств определила политику его администрации как *авторитарную модернизацию* с социал-либеральной окраской. Но так или иначе необходимость «дополнения» демократических

реформ в самом ключевом для России пункте – социальном – была отныне признана и властью, и обществом. Эпоха «славных девяностых» закончилась.

Надо сказать, что существовавшая в политических кругах концепция демократического устройства общества, которая связывала демократию в России главным образом с преобразованием отношений в собственно государственно-властной сфере, имела с самого начала все козыри для успеха. И дело было отнюдь не только в идеологической гегемонии либералов после переворота 1991 г. – она быстро растаяла. Дело в другом. История России показала, что масса населения, одинаковая в бедности и бедствиях, живущая в разных условиях, этнически, конфессионально неоднородная и слабо стратифицированная, многообразная по укладу жизни и интересам, не в состоянии самостоятельно представлять себя, защищать свои интересы от собственного имени. Ее решающее политическое влияние на ход дел в стране и в государстве выражалось в поддержке «сильной», а еще лучше – «справедливой» власти, которая стоит *над* обществом и осуществляет попечительство по отношению к нему. «Сильное», патерналистски запрограммированное государство, как бы оно себя ни называло: царским самодержавием, диктатурой пролетариата, общенародным государством, демократией, составляло и составляет отчасти до сих пор политический фундамент господства государства и бесчисленной бюрократии над российским обществом. Надо ли после этого удивляться заблуждению широких масс, будто наличие представительных институтов власти и демократически избранного президента является достаточным условием обновления страны? Впрочем, участие рядовых граждан в решении общественных дел никогда не было ведущей ценностью в теоретических построениях российских демократов и либералов. Им казалось, что замена старой власти на новую, а тем более выборную, сама по себе, без привлечения в политическую жизнь массовых сил, без коренного расширения сферы сознательной общественной деятельности способна обеспечить прогрессивные преобразования в стране.

Что касается другого, собственно современного понимания демократии, то оно существовало в общественном мнении 1990-х гг. лишь в зародыше, скорее в качестве реакции на политику либералов и власти, чем как самостоятельное направление мысли.

Тем не менее его представители сначала робко, а затем все определеннее начинают осознавать, что принципы демократии не только не могут противоречить свободе, равенству и справедливости, но наоборот, «наполняются новым смыслом в той мере, в какой способствуют движению к социальной справедливости»⁵.

Надо сказать, что подобный взгляд на демократию был в 1990-х гг. скорее исключением, чем правилом. В либеральном общественном сознании (хотя и не в настроениях народа) господствовало мнение, что с коммунистическим прошлым и всеми его «реликтами», вроде социальной справедливости, надо кончать раз и навсегда. И все же ощущение ограниченности либерально-демократических реформ постепенно нарастало в российском обществе. Это прежде всего относится к людям, непосредственно участвовавшим в сопротивлении путчистам. После победы в августе 1991 г. и развала СССР они перестали быть нужными новой власти, их понимание демократии как равенства и социальной справедливости, их честность и приверженность демократическому идеалу нельзя было конвертировать ни в собственность, ни в государственную политику. И они ушли с политической сцены, так и не поняв, почему их надежды на лучшее не оправдались.

Первой, хотя и неадекватной формой открытого противодействия политическому и экономическому курсу новой власти стала борьба, связанная с противоборством между Президентом России и Верховным советом РСФСР. Если распад СССР в результате беловежского сговора не вызвал сколько-нибудь заметного отклика в российском обществе и народе – для большинства населения он явился продолжением борьбы против старого советского режима, то дезавуирование полномочий Верховного Совета, избранного на основе всеобщего, равного и тайного голосования, было расценено по-иному – как ликвидация представительного органа, способного, хотя бы в потенци, противостоять вакханалии «обвальнoй приватизации» и резкому ухудшению материального положения масс. Разгон Верховного Совета (калька с разгона большевиками Учредительного собрания в 1918 г.) означал, что прошло время, когда новая власть была вынуждена считаться с демократически-социальными настроениями в обществе. Вместе с расстрелом Белого дома оказалось подорванным не столько влияние коммунистов – оно как раз вскоре выросло –

сколько разношерстной демократии «первой волны», противившейся буржуазно-криминальному перерождению российского государства.

С октября 1993 г. начинается создание политических условий для формировавшегося в стране криминального буржуазного класса. Новая Конституция, спешно разработанная и утвержденная на выборах в декабре 1993 г., значительно урезала права Государственной думы по сравнению с прежним Верховным Советом и увеличила объем прерогатив Президента и находящейся под его контролем исполнительной власти. Этот радикальный сдвиг от парламентского режима к президентскому (скорее, суперпрезидентскому) становится поворотным пунктом в политическом развитии страны. Благодаря ему формировавшаяся буржуазия и криминал обретали мощный таран для разрушения старого порядка, а заодно и средство воздействия на более чем миллионную армию чиновников в центре и на местах. Последнее было очень важно для «новых русских», поскольку интерес криминального капитала теснейшим образом сплелся с сохранением обширной и широко разветвленной системы бюрократического господства.

Парадокс российского политического развития: буржуазно настроенные демократы и либеральная интеллигенция, выступавшие за «минимизацию государства», первыми безоговорочно поддержали меры, позволившие сделать бесконтрольной исполнительную власть. Страх перед повторением октябрьских событий 1993 г. пересилил политический интерес представляемой ими нарождавшейся буржуазии. «Порядок» восторжествовал, но не в той форме, как его представляли новые бизнесмены и либеральная интеллигенция. Новая Конституция давала президенту и правительственной бюрократии невиданные полномочия вмешиваться в политические и экономические процессы, происходящие в стране, в ущерб прерогативам таких демократически избранных органов, как Государственная Дума и Совет Федерации. Громадный бюрократический аппарат приобретал невиданную раньше самостоятельность.

Справедливости ради надо отметить, что эти политические пертурбации, затрагивавшие будущее страны и демократии в России, не вызвали сколько-нибудь значительного отклика в массе населения. С одной стороны, сыграла свою роль воспитанная веками

политическая апатия, обрекавшая массу народа на безразличие ко всем общим интересам, с другой – отчаянное материальное положение «простых» россиян. Вряд ли стоит здесь воспроизводить во всей полноте картину бедствий, постигших народ России в период либеральных реформ. Промышленное производство переживало стагнацию и разрушалось. Рабочие, инженеры и служащие массами увольнялись. Квалифицированные кадры сотен НИИ очутились на улице. Миллионы людей превратились в «челноков», привозя на продажу товары из Турции, Польши, Китая. Бывшие «теневики», кооператоры, подпольные миллионеры и вообще «ушлые люди» приватизировали за бесценок с помощью подкупленных чиновников «бесхозное» государственное имущество: заводы, фабрики, шахты, магазины и т. п. Жульническая ваучеризация (вклад государства в ограбление своих граждан), всевозможные финансовые пирамиды, подставные фирмы, куда переводились полученные «грязные» деньги, разрушение социальной инфраструктуры, созданной при советской власти, кровавые «разборки» новых собственников с конкурентами и т. п. и т. д. – вот что стояло у истоков современного российского капитализма. Еще хуже дело обстояло с судьбой простых граждан, очутившихся пасынками в родной стране. Десятки миллионов людей, насильственно вброшенных в рыночные отношения, без средств к существованию, без опыта хозяйствовать по-новому, без поддержки со стороны государства оказались на грани абсолютной нищеты и вынуждены были действовать на свой страх и риск. Сотни тысяч пошли в криминал, чтобы погибнуть в бесчисленных бандитских разборках и в столкновениях с милицией. Насилие выплеснулось на улицу, одни банды сводили счеты с другими. В стране полупатриархальной морали за три-четыре года сформировался огромный рынок проституции. Возникла могущественная наркомафия. Казино, ночные клубы, «массажные» салоны росли как грибы после дождя. Пьянство, и без того большое, приобрело громадные размеры. Среднерусская деревня почти полностью лишилась молодежи: она либо спивалась, либо уезжала «завоевывать» крупные города и столицу. Нравы горожан резко упали. То, что когда-то считалось недопустимым, выставлялось теперь на показ. Трудовая мораль исчезала на глазах. *Зарабатывать* деньги стало почти зазорным, их пристало только «*делать*». Политические интересы, которые еще недавно

создавали возможность коллективного действия, ушли из общественной жизни. Их место заняли ценности материального достатка и безопасно-приватного существования.

Конечно, положение дел в России с тех пор существенно изменилось. Многие из того, что выплеснулось в общественную жизнь в 90-х гг. XX в., сегодня ушло в прошлое. Высшая власть почувствовала опасность коррумпированности бюрократического аппарата и пытается – правда, без особых успехов – с ней бороться. Развивается экономика, резко упал уровень безработицы, регулярно выплачиваются пенсии и т. д. и т. п. Вырос авторитет страны на международной арене. Однако неслучайно утверждают: в развитии состоянии общественного организма всегда присутствуют черты его генезиса. Политический переворот 1991 г. положил начало трудному, противоречивому процессу формирования новых отношений. Решая старые общественные проблемы, демократизация вместе с тем добавила к традиционным бедствиям российского народа новые: колоссальный разрыв в доходах бедных и богатых, приватизацию государственных органов на местах, бесконтрольность коррумпированного чиновничества, зависимость суда и прокуратуры, рейдерский передел собственности и т. п. Но, пожалуй, главное, чего не смогла создать демократия в ее российском варианте и без чего она дальше развиваться не может, – это современное конституционное государство, где закон и право, однозначно толкуемые и равные для всех, определяют бы деятельность и отношения людей.

Всякий общественный интерес, который выражает себя на исторической арене, должен быть обоснован и оправдан в качестве истинного человеческого интереса. Это, по-видимому, одна из предпосылок нормального общественного прогресса. «В плоскости моральных представлений, – справедливо утверждал О.Г.Дробницкий, – дело выглядит таким образом, что здесь не просто один интерес и воля противопоставляются другому (как это происходит в политике), но один интерес рисуется как “подлинно человеческий”, “истинный”, “оправданный”, тогда как другой – в виде “извращенного” интереса, незаконных посягательств и привилегий, “несправедливых» притязаний” и т. п.»⁶ По-иному дело обстояло в России на переломе XX–XXI вв. Здесь разложение

старой общественной организации и дискредитация старых отношений далеко обогнали формирование новых способов жизнедеятельности, а тем более их моральное обоснование. Соответственно, утверждение нового, буржуазного по своему экономическому содержанию строя общественной жизни произошло *до и помимо* «оправдания» его массовым моральным сознанием и потребностями общества в целом. В образовавшийся «зазор» между старой моралью и новой реальностью, как в «черную дыру», втягивались и обретали противоположный знак представления людей о нравственной истине, о выборе правильной линии индивидуального поведения, о должном и запретном и т. п.

Потрясение, вызванное специфически российским способом внедрения капиталистических форм в общественную жизнь, оказалось гораздо более разрушительным, чем это можно было ожидать. Оно расшатало основные моральные «скрепы» социума, сложившиеся формы согласования и организации социальных действий. То, что к старому нет возврата, сегодня очевидно для подавляющего большинства населения России. Но какова должна быть новая формула взаимоотношений граждан? Практика показала, что выработать ее в нашей стране чрезвычайно трудно: противоположные интересы и культура социальных слоев, несовпадающий менталитет этносов, разнообразие традиций населения, не говоря уже о различиях в отношении к ошибке взглядов и ценностей, колоссально затрудняют формирование единой системы одобрений и осуждений, которые общество должно высказывать по отношению к действиям отдельных индивидов и групп. Во всяком случае, руководящие круги оказались не в состоянии сформулировать свое нравственное учение, которое они могли бы выставить на суд других слоев и социальных групп.

Странное время переживает российское общество. Из чувства самосохранения оно попирает все основания и принципы, на которых держалось старое общежитие. Но обличая нелепость старых моральных максим, проповедуя по существу буржуазные идеалы, большинство людей не могут обосновать и оправдать их в качестве истинно человеческих. В результате оно отрешает себя от культуры, исторической значимости и, если угодно, героики ушедшего в небытие мира и одновременно оказывается не в состоянии возвыситься до уяснения своего места и будущей роли своей страны в

истории человечества. В результате мы имеем мир, где, выражаясь словами А.И.Герцена, «все шатко, ничего не решено, не готово – и главное, что люди не готовы»⁷. Одни пребывают в негодующем бездействии, бесплодном ропоте, бранят новое, как старики, ожидая от власти всего – и добра, и зла. Другие живут исключительно чисто материальными, «буржуазными» интересами, накопление богатства и безбедное существование составляют главный смысл их жизни. Конечно, проповедь индивидуализма разбудила россиян от тяжелого духовного сна, в который погрузил их коммунистический режим, особенно во второй половине XX в. Но шаг за шагом они начали понимать, что признание свободы эгоистических индивидов, замкнувшихся в себе, в своем частном интересе, отнюдь не совпадает с объективными потребностями новой России, с требованиями исторического развития и уж никак не ставят громадную страну в центр современности. Разумеется, понять подлинный масштаб и характер преобразований, которые вначале оказываются выгодными только меньшинству, нелегко, тем более что общественный субъект, действительно способный преодолеть всеобщее бездеятельное недовольство, еще только складывается, он еще не готов критически осмыслить, а главное, преодолеть традиционно-русский способ решения современных проблем. Ему предстоит еще определить свои цели, понять, как они соотносятся с условиями современного существования социума, наконец, возродить духовную и политическую энергию общественных сил, заинтересованных в обновлении страны. Эту программу трудно осуществить, но только на ее основе, новой для России, может быть воссоздана современная связь личности и общества, индивида и государства. Продолжим, однако, основную нить рассуждения.

В ходе своей трудной, полной лишений и жертв истории россияне привыкли рассматривать материальную проблему как ключевую, определяющую, измерять все ценности, включая свободу и справедливость, утилитарными критериями. Неслучайно поэтому фундаментальные проблемы нравственной свободы, человеческого достоинства, освященные моралью нормы «должного поведения» долгое время практически не вставали перед «средним россиянином», растворяясь либо в традиции соборности существования, либо в понятиях «правда против силы». Это в частности объясняет, почему социализм в его грубой, примитивной форме достижения

материального достатка так легко завоевал симпатии трудящихся России, а экономически истолкованный марксизм – сознание значительной части интеллигенции. Новая российская власть сумела преодолеть – неважно каким путем – главное бедствие населения советского периода – хронический дефицит продовольствия и промышленных изделий. Полки магазинов оказались заваленными продовольствием и импортными товарами. В этом смысле новый политический режим оправдал ожидания большинства населения страны, особенно женской его половины, и обрел определенный исторический ресурс для маневра и развития. Во всяком случае, словечки «достать» (вместо «купить»), «блат», «дефицит» и т.п. исчезли из обыденного лексикона.

Однако новые экономические и социальные условия породили другие, не менее острые и животрепещущие проблемы. Раскол на бедных и богатых, разгул коррупции, атомизация общества, неуверенность в завтрашнем дне, невозможность найти управу на богатых, своеволие чиновников по-новому подняли проблемы социального равенства и социальной справедливости. Пресловутое деление на «правду как истину» и «правду как справедливость», которое красной линией проходит через всю русскую историю, сегодня обрело свою значимость и смысл в сознании определенных слоев населения. Но не будем обманываться, этот способ мышления отнюдь не является выражением наступающего нравственного подъема масс, он скорее соответствует мироощущению угнетенных социальных слоев, не способных еще претворить свое недовольство существующим положением в позитивную преобразовательную деятельность. Тем не менее он возрождается.

Если вновь вернуться к определению кризиса морального сознания, переживаемого сегодня российским обществом, то оно после сказанного пополнится еще одной чертой. Мы имеем в виду резкое ослабление – вплоть до потери – способности россиян переводить общественные веления, значимые для всех, в личностную форму долга, во внутренне-обязующий принцип своих поступков. Иными словами, переход требований общественной морали в личностно-субъектную ее форму, без чего невозможно нормальное функционирование социума, наталкивается на какие-то невидимые препятствия. Конечно, определенную роль здесь играет, как ни странно это покажется на первый взгляд, *новизна* нравствен-

ной задачи, поставленной перед индивидом изменившимися условиями: *самому* творить свое поведение в ответ обстоятельствам и *самому* отвечать за последствия своих поступков, что, как выяснилось, достигается практикой и требует времени. К сказанному нужно прибавить открывшееся с помощью электронных СМИ громадное разнообразие моделей поведения. В этих условиях простое следование принятому, общим правилам уже больше не годится, в новой обстановке нужен личный нравственный выбор и личная нравственная самооценка своей деятельности.

И все-таки не только и не столько новизна требований к человеку лежит в основе сегодняшнего морального кризиса. Источник его коренится глубже. Он восходит прежде всего к способу причастности «простого человека», массы граждан к общественной жизни. Конечно, «простой человек» получил право раз в пять лет голосовать на выборах за партию, которой он симпатизирует, чьи идеи ему близки и понятны. Но в остальное время, в повседневной жизни он остался столь же бесправным перед чиновником, работодателем, обманувшей его фирмой, как и раньше, в годы советской власти. Ему, члену гражданского общества, предлагают контролировать действия местной власти, правда, без права менять чиновников или отзываться депутатов (если речь идет о выборном органе). Его учат по телевидению, как распознавать фальсифицированные продукты питания, поддельный коньяк, вина. Просвещающие при этом почему-то уверены, что предотвращать фальсификацию это дело не власти, а отдельных граждан, тех, кого они просвещают.

Надо, наконец, признать, что радикальные преобразования 1990-х гг. исходили *не от массы населения* – последнее не имело возможности ни воздействовать на ход вещей, ни тем более определять социально-экономические результаты реформ. Но политическая воля пусть даже передовых слоев общества не обретает нравственного смысла, если она выступает как внешнее принуждение для основной массы населения. А именно так навязывали в 1990-х гг. новые отношения людям. Однако в морали – такова ее специфическая природа – общественное, объективно обязывающее веление должно совпадать с субъективным признанием скрытой в нем истины, внутренний выбор – с одной, единой для всех «правдой». Или несколько иначе: во внешней реальности человек надеется обнаружить тот же самый смысл, которым он руководствуется в сво-

ем собственном моральном поведении. Противоречие же социальной действительности сложившемуся нравственному сознанию, общественного веления – личной моральной максиме неизбежно оборачивается падением общего духовного уровня людей, понижением моральных требований, которые человек предъявляет к себе. А поскольку вменяемое индивиду веление поступать согласно нормам морали, идее «добра», должного оказались в России в разительном несоответствии с наличной социальной действительностью, постольку «свобода воли» индивида – необходимое условие морали – привела к не к господству закона, а к личному произволу, росту преступности, к асоциальному поведению. Немногие в этих условиях оказались способными строить свое поведение наперекор фактам, противопоставить свою волю и убеждения стихии внешних обстоятельств – внешнее экономическое и социально-психическое давление заставляло и заставляет до сих пор слишком многих идти по накатанным путям обмана, лицемерия, двоемыслия, приспособления к существующему. Разумеется, когда-то уверенность людей в «недействительности» мира (несоответствии его морально «доброму») станет началом становления активно-преобразовательного отношения к нему. Когда-то, но, к сожалению, не сейчас...

Думается, еще один источник морального кризиса, который переживает сегодня российское общество, коренится не только в неприятии народными массами вопиющего социального неравенства (хотя, конечно, и в этом), но и в невозможности (= трудности) для российского нравственного сознания принять принцип частной собственности в качестве опорной ценности общественной морали. Частная собственность, которая в истории Западной Европы выступила своего рода синтетической категорией, вобравшей в себя и общественное благо, и личную свободу, в России оказалась морально дискредитированной сначала условиями жизни крестьянства, его общинным сознанием, а затем, после большевистского переворота, «втеснением» в общественное сознание ценностей государственной собственности. В результате, несмотря на проходящую приватизацию, эта категория до сих пор носит в России по преимуществу экономический характер, не дотягивая до статуса категории нравственного сознания. С частной собственностью, особенно средней и крупной, народное сознание

до сих пор связывает мошенничество, сугубо личный интерес, корыстную выгоду, т. е. то, что не имеет ничего общего с общественным интересом, общественным благом. Во всяком случае логика долженствования и логика поведения, связанного с частной собственностью, пока еще кардинально расходятся в сознании большинства населения. Это неприятие имеет, к сожалению, под собой практическое, жизненное основание: возросшая роль частнособственнических стимулов оказалась в России сплошь и рядом в непримиримом противоречии не только с традиционной моралью, но и с функциями социального контроля и институциональными требованиями демократического общества. Криминально-буржуазное «освобождение» экономики от контроля государства и общества привело к разрушению основных констант и кодов морального сознания населения.

Смена исторического вектора развития России в конце XX – начале XXI вв., таким образом, поставила перед обществом проблему, разрешение которой выходит за рамки собственно моральных предписаний и оценок, – скорейшего преодоления законов, логики и ценностей «первоначального накопления капитала». Нельзя, например, воспитать в людях хотя бы признание правомерности частной собственности как условия стабильности и развития общества, если действительно, а не на словах не бороться с коррупцией, охватившей широкие слои нашего населения. Характерно, что Россия присоединилась к конвенции ООН в борьбе с коррупцией, но только сегодня речь зашла о том, чтобы полностью соблюдать все пункты конвенции, включая обязанность чиновников декларировать не только свои доходы, но и свои *расходы*. Точно так же нельзя добиться социального равенства или хотя бы понятного для людей и оправданного в их глазах неравенства в обществе, где отсутствует прогрессивная шкала налогообложения и все стремятся скрыть свои доходы. Народ никогда не поверит в справедливость нового общества, пока управленческий аппарат, включая правоохранительные органы, выведен – несмотря на все уверения власти в обратном – за рамки ответственности перед гражданами. Наконец, власти и обществу давно пора покончить с избирательным правосудием, когда применение закона зависит от «целесообразности», а ее в свою очередь определяют богатые и влиятельные люди и т. д. и т. п.

Как уже отмечалось, в нашей стране распад политических ценностей и символов коммунистического режима совершился в силу ряда причин раньше, чем общественное сознание выработало новую идеологию и новую систему освоения населением ценностей. Иными словами, политическому и общественному перевороту, совершившемуся в 1990-х гг., не предшествовала революция в умах, как, скажем, во Франции в XVIII в. или в России в конце XIX – начале XX вв.. **Демократический идеал отвечал культурному кругозору и потребностям достаточно узкого слоя научно-технической и гуманитарной интеллигенции и части партийно-государственной номенклатуры, включенных благодаря полученному образованию и положению в систему более широких отношений.** В результате демократическая идея вошла в сознание общества не в виде конструктивной историко-политической программы, соответствующей реалиям огромной страны и возможной нравственной эволюции народа, а в виде абстрактной европоцентрической идеологии, являвшейся своего рода теоретическим сколком с политического опыта и противоречий Запада.

Наши «отцы-основатели» демократии, а вслед за ними и нынешняя власть так и не поняли, что не существует некоей раз и навсегда данной модели политического устройства, которая применима ко всем странам, на какой бы ступени развития они ни находились, как не существует одинакового во всех случаях соотношения демократических свобод. Конкретная «национальная» форма демократии и, соответственно, соотношения свобод должна быть выработана, нащупана, если угодно, изобретена эмпирически, опытным путем, а не насаждаться «сверху», административными средствами. Как справедливо подчеркивает американский политолог Й.Шапиро, «...вызов нашим творческим способностям в том и состоит, что мы должны *найти* (выделено мной. – И.П.) способы демократизации различных видов социальной практики, всякий раз наполняя демократический идеал конкретным, отличным от него самого самостоятельным смыслом»⁸.

Особое значение эта особенность (закон?) демократизации приобретает для России, где традиционно слаба «низовая» политическая активность населения. Здесь способность власти *сочетать* самодеятельность продвинутых слоев общества с конкретными политико-административными мерами на местах и в центре пре-

вращается в проблему проблем, от которой зависит успех и демократизации, и морального выздоровления общества. Надо, наконец, покончить с положением, когда это сочетание означает на деле безнадежную и небезопасную для тех, кому «больше всех надо», борьбу с местной администрацией. Конечно, контроль гражданского общества за действиями власти имеет большое значение. Но не следует упускать из виду, провозглашая необходимость такого контроля, что в России бюрократический аппарат упорно и – главное – с успехом сопротивляется любому вмешательству «извне», со стороны граждан, в свою деятельность. Он насквозь коррумпирован, веками приучен к монополии на власть, к бесконтрольности, безответственности и своих позиций без борьбы не сдаст. К тому же не будем забывать, что, кроме поддержки «влиятельных людей» из высшего эшелона власти, сегодня за его спиной стоит мощь криминального капитала, заинтересованного, вопреки декларациям, в сохранении status quo.

Можно ли в этих условиях говорить о преодолении морального кризиса в обществе? Думается, все-таки можно, даже учитывая, что нравственное развитие – процесс по природе своей объективный, исторический, требующий определенных общественных условий и длительного времени. Прежде всего отметим: в современной России, как никогда раньше, моральная и юридическая практика оказались завязанными в один узел. Вопрос о праве, восстановлении правового порядка превращается сегодня в главный вопрос дальнейшего развития российского общества. Дело не только в том, что право является условием социальной стабильности. Восстановление доверия к праву предполагает не только устранение избирательного правосудия, но и признание прямого действия закона в противовес разного рода подзаконным актам, инструкциям, разъясняющим письмам, сводящим на нет содержание принятых законов. Но именно этому всеми способами сопротивляется бюрократия, так как именно *толкование* закона составляет главное условие и предпосылку ее могущества. Мораль в России, как это ни странно, оказывается в заложниках у правоприменительной практики. Когда коммерческий или иной успех достигается неправовыми методами, когда часть населения оказывается фактически бесправной перед наглостью и безнаказанностью корпораций (как это, например, происходит с обману-

тыми дольщиками по всей стране, кроме, пожалуй, Москвы), тогда в сознании людей слабеет значимость такой моральной нормы, как справедливость, а подобающее человеку нравственный самоконтроль превращаются в фикцию, от которой надо радикально избавляться. Но все-таки главная опасность заключается даже не в этом. Главное – это *внутренняя готовность* сотен тысяч людей (если не миллионов) к противоправному поступку, особенно если он к тому же щедро оплачивается. Эта готовность означает не только моральную неустойчивость. Она свидетельствует, что «средний человек» в России перестает быть существом общественным не только в сфере внешних социально-экономических зависимостей, но и в области внутренних нравственных своих определений. Его поведение и акты воли детерминируются главным образом извне, ситуацией, а не изнутри, нравственностью. Человек разрешает себе все, что ему выгодно, как бы эта выгода ни соотносилась с нормами морали, с общественными интересами. Вообще говоря, так действует природное существо, но не человек как общественный субъект.

Далее. Когда-то В.И. Ленин считал, доказывая вслед за Марксом и Энгельсом необходимость отмирания государства, что толпа людей сама без вмешательства специальных государственных органов способна «разобраться» с хулиганами и дебоширами. В современной России это кажется бредом социального фантаста. Сегодня в Москве на глазах у семидесяти пассажиров вагона метро пятеро подонков, выкрикивая националистические лозунги, зверски избивают студента, посмевшего заступиться за девушку, и ни один из семидесяти не пытается их даже остановить, а не то чтобы дать им жесткий отпор. Люди просто отвернулись, чтобы не видеть безобразия. Студент в итоге с «травмами средней тяжести» попал в больницу. Милиция задержала троих из пяти подонков и, выяснив их личность, – они оказались гражданами соседнего государства – тут же освободила.

В отсутствие сформированных и закрепленных практикой регулятивов морального поведения, а отчасти и элементарного нравственного воспитания люди в России оказались в трудном положении. С одной стороны, «истинно нравственная позиция», как будто бы диктуется всей культурой и историей страны, потребностями модернизации государства и общества, наконец.

С другой – вменяемое человеку веление поступать нравственно находится в вопиющем противоречии с существующими отношениями, правовой практикой, с характером поведения «успешных» людей из его окружения, а иногда, как мы видим, и с правилами, по которым действует полиция. В этих условиях нравственному выбору, который означает личную ответственность за свои действия, человек предпочитает, во всяком случае пока, поступать согласно самой легкой, «конформной» линии поведения, не «вмешиваться», вести себя «как все». Трудно прорвать этот заколдованный круг зависимостей. Для этого нужно нечто большее, чем исполнение велений закона и решимость бороться со злом, – прежде всего нравственная, общественная, а затем и политическая инициатива отдельных общественных групп, которая смогла бы прорвать эту цепь зависимостей. Именно тогда наберет силу гражданское поведение, возникнет необходимость в действиях, выпадающих из внешней обусловленности и прорывающих круговую цепь причин и следствий. У людей тогда впервые появится способность детерминировать свои поступки, свою деятельность не только извне, логикой обстоятельств, но целенаправленно, изнутри, или идеально. Первой ласточкой пробуждения гражданского и одновременно морального самосознания стали протесты против фальсификации выборов в Государственную думу. Собственно говоря, власть и раньше занималась подтасовкой результатов выборов, которая называлась использованием «административного ресурса», и люди мирились с этим. Но в декабре 2011 г. Они вдруг вышли на митинги с требованием честных выборов. Если иметь в виду нравственность, то эти митинги свидетельствуют, несмотря на попытки некоторых политических сил использовать возникшее движение в своих интересах, о *начале* нравственного пробуждения нашего общества. Другое дело, что не всякое начало в России приводит к благоприятному завершению: корысть ищет напарника в честном возмущении, пена и грязь скрывают основной поток, старые мифы наскоро подновляются лицемерами, рвущимися в лидеры. И тем не менее первый шаг к нравственному выздоровлению общества все-таки сделан, моральная ответственность перестает быть чистой риторикой, и люди – к сожалению, их пока не так много – хотят считать себя лично причастными к происходящему с ними.

Разумеется, мораль как житейское наставление, как практическая мудрость прагматически ориентированных индивидов еще долго будет оставаться господствующей формой мотивации действий людей. Это, так сказать, необходимый элемент общественной морали. Однако, к счастью, природу нравственности нельзя целиком свести к общественно-групповым детерминантам, к общепринятым и общепризнанным нормам. Специфический характер нравственности как раз и заключается в том, что она имеет свойство обнаруживать, порой неожиданно, иную перспективу, иное протяжение бытия и истории, вступать в противоречие с установившейся массовой практикой поведения. Нравственная личность (личности) во имя справедливости, долга, совести способна вступать в конфликт с утилитарной моралью экономических или политических групп, предвосхищая грядущие моральные или общественные перемены. В этом смысле будущее российского общества, хотелось бы надеяться, станет характеризоваться возникновением новых духовно-практических движений и норм морального поведения. Правда, для этого «человека» в России придется «открывать» заново, так как в существующей форме культуры новому типу личности, к сожалению, места нет.

Таким образом, данный стихийный естественноисторической процесс развития морали в нашем обществе, конечно, нельзя отменить, но его можно изменить, если попытаться воздействовать на него не извне, а изнутри. Идеологически исходным для курса нынешнего руководства страны является убеждение в том, что повышение материального благосостояния «простых людей» станет основой разрешения большинства проблем современного российского общества. В свете этой по существу экономоцентрической точки зрения предполагается, что экономический рост способен изменить в направлении «очеловечения» всю совокупность общественных отношений (институтов, законов, норм функционирования), в которых воплощена жизнь россиян. В определенном отношении это так. Без преодоления бедности основной массы населения, без достижения людьми определенного уровня материального благосостояния ни о каком «очеловечении» отношений между ними говорить не приходится. Более того, только модернизация экономики может стать сегодня основой всестороннего культурного развития народа. Однако если посмотреть на развитие российского общества шире, включить

в его понимание точку зрения морали, то очень быстро выяснится, что речь должна идти о чем-то большем, чем материальное благосостояние масс, – об универсальном проекте изменения отношений между людьми, где в качестве долга предписывается борьба со всеми видами превращения «другого» в средство. В самой практике общественной жизни России уже появилась настоятельная потребность в многосторонней, глубинной ориентации действий людей, прорывающей цепь «органических» потребностей прошлого опыта, в способности воплотить в своих действиях веления нравственности. Сегодня эта способность в большинстве случаев является бесполезной, в худшем – грозит осложнениями для отдельного лица. Люди не верят в торжество справедливости. Но одна из задач общества и власти как раз и заключается в том, чтобы поддерживать все проявления внутренней нравственной свободы, создавать условия для ее возникновения во всех сферах общественной практики. Ведь в большинстве случаев она является специфическим выражением конкретно-исторических потребностей новой жизни.

Так сформированная программа общественного прогресса требует выработки нового представления о развитии общества и человеческой личности. Мы, россияне, привыкли к тому, что освобождение от рабства, угнетения, зависимости и т. д. может быть только материальным. Для нас отсутствие жизненных благ или их недостаточность является главной проблемой освобождения личности, по отношению к которой подавление нравственной воли или потребность в самовыражении выступает чем-то второстепенным. Большинству россиян кажется, что зависимость, отношения угнетения – это главным образом социально-экономическая категория, а не политическая и тем более не моральная. Поэтому уничтожить их, как кажется большинству, можно только с помощью экономического освобождения. На деле превращение вчерашнего «раба», «данника», верноподданного своих «господ», кем бы они ни являлись, в свободного человека, в *гражданина* является проблемой, особенно в наше время, не столько экономической, сколько морально-политической – проблемой формирования нравственной «свободы воли» человека.

Пока человек действует только в логике общепринятого «безопасно-приватного» существования, он, собственно говоря, находится вне отношений морали, даже если внутренне, духовно он

свободен от того, что ему приходится делать. Свободным он может ощутить себя только в общественном действии. Но именно условия для инициативы, свободного почину не хватает в современном российском, да и не только в российском обществе. В результате люди с сильным характером, с обостренным чувством справедливости идут на столкновение с наличной социальной действительностью, с законом и невольно совершают противоправные поступки. Особенно остро это противоречие ощущается в среде молодежи. В отсутствие культурно-духовного воспитания (в российской школе в отличие, скажем, от японской больше не *воспитывают*, в ней только *преподают*) неприятие молодыми людьми обиденной жизни, «бытовухи», как они выражаются, молодежный критицизм и максимализм оборачиваются нравственным радикализмом, противопоставлением себя существующим отношениям, что используется сплошь и рядом либо криминалом, либо определенными политическими силами. Недовольство окружающим, стремление к абсолютной справедливости побуждает молодежь искать *свою*, далеко не всегда согласную с общественным велением формулу действия и нередко вступать в противоречие с законом.

Когда-то в разгар борьбы с коммунизмом в нашей стране радикальные интеллигенты объявили войну «идеологии». К ней была отнесена и такая ценность, как социальная справедливость, которую объявили своего рода коммунистическим пережитком. В обществе свободы и рыночных отношений, утверждали эти сторонники свободы и «демократы», справедливость теряет всякий смысл. Мы даем вам «удочку», а научиться ловить «рыбку» каждый должен сам. Но очень скоро выяснилось, что дело обстоит по-другому: ни один аспект человеческого бытия, включая пресловутую ловлю рыбы удочкой, не существует независимо от политики и идеологии: ведь берега реки или озера, как выяснилось, можно приватизировать, закрыв тем самым доступ рыбаков к воде. Подтверждением этому стала идеологическая борьба уже *на почве* общества рыночной экономики.

Отрицая идеологию как таковую, мы тем самым подрываем основную посылку нравственного сознания – осмысленного права человека поступать по логике возникающих перед ним требований, не плыть по течению, и быть лично ответственным, сознательным, самостоятельным в своих решениях и поступках. Эти

требования особенно актуальны для современного российского общества: практическая, волевая и духовная задача, которую предстоит ему выполнить, предполагает радикальное преодоление его наличной природы, сложившихся традиций, привычек, способов действия и даже строя мышления, т. е. «прорыв», моральный и политический, цепи зависимостей, определяющих фактически сложившуюся конституцию его характера.

Приходится, однако, признать: если в общественной жизни уже наметилась (к сожалению, не больше) потребность личности в радикальном, глубинном переопределении своей природы, то в морально-политическом сознании российских элит и российского общества эта потребность по-настоящему еще не воспринимается. Иначе как можно расценить тот факт, что наша средняя школа фактически самоустранилась от задачи нравственного воспитания детей – не дай бог, обвинят в пропаганде вредной идеологии! Но без нравственного «переворужения» средней школы компьютерное перевооружение ее не даст ожидаемых результатов. К слову сказать, вчерашние школьники вспоминают прежде всего тех учителей, которые не скрывали своих нравственных принципов – моральный авторитет дорогого стоит. В условиях сокращения курсов литературы и отечественной истории, перестройки преподавания применительно к ЕГЭ отсутствие воспитательного момента привело и приводит к поразительной моральной инфантильности школьников.

Равным образом нынешнее наше телевидение проповедует за немногим исключением то, что раньше, в советские времена, безоговорочно осуждалось, – культ жестокости, силы, прославление секса, «красивой жизни» во всех ее проявлениях. Недаром американские кинобоевики и подвиги американских коммандос получили постоянную прописку на нашем телевидении. У американцев, разумеется, есть превосходные кинокартины, пропагандирующие образцы морального поведения, но они почему-то не демонстрируются на телевидении. Впрочем, продюсерам ТВ бессмысленно напоминать о задачах морального воспитания людей. Мы уже не говорим об интернете, где без всяких ограничений пропагандируются все мыслимые и немыслимые пороки современной жизни. Но свобода человека, как бы ее ни трактовали, не может быть свободой от норм морали.

Заканчивая статью, хотелось бы сказать: битва за новую Россию еще не выиграна. Конечно, страна настолько изменилась, что возврат к старому коммунистическому режиму уже невозможен. В этом заключается, по-видимому, историческое значение двух последних десятилетий развития. Однако приходится признать, что *духовное* самоопределение нового российского общества еще не состоялось. Мировоззренческая и нравственная революция по образцу «цивилизованного Запада», на что надеялись либеральные вестернизаторы, не прошла в России. Как не раз оказывалось в истории, развитие народов – не только каким оно *было*, но и *каким ему быть* – это мир своеобразия, специфики, различия, в том числе и морального, не нивелируемых опытом других народов, даже передовых. Ответ на вопрос, какими людям быть, у каждого народа может быть только своим собственным. Экономическая модернизация не может долго развиваться в отрыве от политической и моральной. И чем дольше это не будет признаваться, тем выше окажется цена за опоздание. Необходимость духовного, нравственного обновления, сообразного истории и представлениям народа о справедливости, – отнюдь не следствие якобы особого положения России или своего рода национального чванства. Нет, она вытекает из глубоких предпосылок, заложенных в развитии современной цивилизации.

Примечания

- ¹ Капустин Б.Г. К критике политической философии. Избранные эссе. М., 2010. С. 349.
- ² См.: Юревич А.В. Нравственное состояние современного российского общества // Социс. 2009. № 10.
- ³ Пастухов В.В. Темный век. Посткоммунизм как «черная дыра» русской истории // Полис. Полит. исслед. 2007. № 3. С. 27.
- ⁴ См.: Пантин И.К. Российский выбор: сделан, отсрочен, отменен? // Политико-философский ежегодник. Вып. 3. М., 2010. С. 125.
- ⁵ Капустин Б.Г. Демократия и справедливость. Размышления об опыте моральной политической философии // Полис. Полит. исслед. 1992. № 1–2. С. 89.
- ⁶ Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974. С. 344.
- ⁷ Герцен А.И. Избр. филос. произведения. Т. 2. М., С. 109.
- ⁸ Шапиро Й. Три способа быть демократом // Полис. Полит. исслед. 1992. № 1–2. С. 82.

Р.Г. Апресян

О ценностной составляющей легитимности власти

Основные темы, которые затрагиваются в теоретических обсуждениях легитимности власти, – согласие народа с существующей властью, критерии и средства достижения легитимности – можно по-разному интерпретировать. С одной стороны, это фокусы проблематизации легитимности власти; с другой – аспекты самого данного феномена; с третьей – исследовательские подходы к изучению легитимности, более того, различные концепции легитимности. Впрочем, рассматривая эти положения как аспекты легитимности, мы не можем не видеть, что они однозначно коррелируют с известными теориями легитимности. Представление о согласии народа на существующее правление – с теорией легитимности Дж. Локка, а также с некоторыми моментами в теории М.Вебера; представление о критериях, в соответствии с которыми это согласие выражается, – с теориями, предложенными Д.Битэмом и П.Стилманом; представление о средствах легитимации – с теорией М.Вебера. И эти персонально определенные концептуализации должны учитываться, в каком бы плане феномен легитимности ни рассматривался.

Классики социальной мысли Джон Локк и Макс Вебер по праву считаются основоположниками проблематики легитимности и легитимации власти. Концепции этих мыслителей различны. Но отнюдь не тем, что концепция Локка неявная, поскольку идея легитимности не имеет в ней соответствующего терминологического выражения¹, а Вебер предложил само понятие «легитимность» для характеристики политической власти и общественного порядка. Локк и Вебер задали разные проекции рассмотрения этого фено-

мена. Для Локка легитимность – это характеристика правления в глазах общества, для Вебера – это характеристика самого правления, способа его осуществления, один из аспектов позиционирования властью себя обществу.

Два положения Локка заслуживают внимания: а) полномочия правителя (Локк говорил о короле Вильгельме) подтверждаются «согласием народа», которое «одно есть основа всякого законного правления»²; б) действия политической власти оправдываются их направленностью к общественному благу³. Очевидно, для Локка неактуально разделение легальности и легитимности; в первом тезисе он говорит об основе именно легальности власти. Он еще не задумывается о возможности утверждения общественного блага на основе незаконной власти, т. е. о возможной легитимности при нелегальности. Но выделенные им критерии – согласие народа⁴ и общественное благо – исключительно важны, в особенности для этического рассмотрения легитимности⁵.

Указания на различие легитимности и легальности давно стало общим местом в специальной литературе. Хотя это различие можно считать очевидным, его повторяющаяся акцентация не лишена смысла, поскольку в частных и ситуационных исследованиях нередко можно встретить неявное смешение легальности и легитимности. Вместе с тем в литературе, в особенности юридической направленности, легитимность трактуется как социально-психологическая характеристика. Стало быть, согласие или несогласие народа трактуется как то или иное, более или менее ситуативное выражение мнения народа. Ценностные и принципиальные основания народного мнения отступают при таком взгляде на задний план. Между тем слова Локка о том, что согласие народа есть единственная основа всякого законного правления, наводят на мысль, что речь должна идти не просто об общественном мнении, говоря современными словами, но о некотором образом обосновываемом и объективируемом, если не сказать институционализируемом общественном мнении.

Вебер, в отличие от Локка, говорит о «вере в легитимность [господства]»⁶. Некоторые комментаторы полагают, что у Вебера легитимность есть характеристика не столько социальной системы, сколько именно отношения граждан к ней, причем такое, которое выражается в вере⁷. Это наблюдение заслуживает внима-

ния. Но все же трудно не увидеть, даже при том, что у Вебера нет четкого определения легитимности, что он рассматривает веру главным образом как объект воздействия со стороны господства [Herrschaft]: «Каждое господство старается возбудить веру в свою “легитимность”»⁸, – и в понимании легитимности делает акцент в конечном счете на повиновении и различии его типов в соответствии с тактиками легитимации, осуществляемыми господством с целью достижения повиновения граждан. Это не значит, что Вебер недооценивает согласия или признания власти гражданами. Разъясняя разновидности легитимности – рациональную, традиционную и харизматическую⁹ – посредством описания различных типов господства, Вебер по сути указывает на разнообразие возможных «поводов» для согласия и, стало быть, послушания, задаваемых существующим социальным порядком и принятыми способами правления. Факторы утверждения легитимности власти, будь то власть, основанная на законодательстве и рациональном порядке, святости традиции или вере в личность правителя, содержательно различны, но сила и устойчивость легитимности того или иного конкретного общества от этих факторов не зависит.

Теоретическое богатство веберовской концепции легитимности особенно раскрывается при внимании к различиям между легитимностью и легитимацией. Казалось бы, это отличие очевидно: легитимность, как было сказано, это характеристика власти и властных институтов с точки зрения соответствия результатов их активности ожиданиям и ценностным установкам общества. Легитимация – это деятельность по обеспечению легитимности, осуществляемая самой властью. Поскольку последняя заинтересована в достижении и повышении легитимности самой по себе, постольку она может стремиться к обеспечению легитимности наиболее эффективными методами. При разных типах правления власть проводит разные стратегии легитимации. При деспотическом – признание легитимности ожидается со стороны довольно узкого круга лиц и групп – со стороны других правителей, которых деспотический правитель признает в качестве значимых, со стороны элит своей страны, если они еще существуют, и других стран, если это необходимо, и даже со стороны народа, при довольно абстрактной репрезентации последнего. Бюрократические режимы нуждаются в легитимности со стороны не только элит, но и

бюрократии. Популистская власть ищет легитимности со стороны народа в лице различных его групп¹⁰. Легитимность как цель деятельности по легитимации представляется правителями именно в форме лояльности элит, групп интересов или граждан, их одобрения правителей и проводимого ими курса, публично демонстрируемой поддержки и любви, а также в форме признания и расположения со стороны руководителей других стран. Соответственно, средствами легитимации оказываются техники PR, пропаганды и манипуляции общественным мнением, из чего можно сделать вывод, что легитимация как таковая – это предмет заботы политиков; как ценностный феномен она тривиальна и не представляет интереса для аксиологического анализа.

Согласно Веберу, господство и подчинение могут обеспечиваться не только посредством легитимации, но также и силой обычая, и материальной заинтересованностью, и эмоциональной приверженностью, и идеальными мотивами. Вебер в связи с этим не говорит о насильственном принуждении граждан к повиновению. Но легитимность как раз указывает на добровольность. Легитимность – это именно моральная характеристика правления, и в этом своем качестве она напрямую перекликается с «согласием народа» Локка. Добровольность повиновения или «согласие народа» – существенный критерий, так как предостерегает от предположений, согласно которым легитимность власти может основываться, наряду с убеждением, и на насилии¹¹. При таком предположении, скорее всего, смешивается легитимность и господство. Добровольное согласие является одним из способов не легитимации, а осуществления власти; другим способом является принуждение, при котором согласия не требуется. Политическая власть действительно может рассчитывать на солидарность народа, а может игнорировать неготовность народа сотрудничать, продолжая действовать вопреки его несогласию. Понятие легитимности и необходимо для идентификации различных политических порядков и способов правления. Поэтому нравственно неоправданными следует считать те из них, которые не встречают согласия народа.

Принято считать, что Локк говорит о стандартах легитимности, а Вебер – о ее социально-политических условиях и средствах обретения. Исходя из этого, можно считать, что локковский подход – нормативный, в то время как веберовский – эмпириче-

ский. Это так и не так. Достаточно посмотреть на некоторые главы «Второго Трактата о правлении», чтобы увидеть, что Локк не только строит общую политическую теорию, но и говорит на уровне политического опыта своего времени именно об условиях и средствах обретения легитимности (рассматривая к тому же и свое произведение как вклад в дело легитимации власти короля Вильгельма). И Вебер представляет легитимное господство в виде «чистых типов». Это своего рода идеальные представления; они не задают нормативный стандарт, но, несомненно, представляют определенные ценностные модели.

Такое понимание Локка и Вебера делает возможным и оправданным рассмотрение их представлений о легитимности как взаимно дополнительных. Это позволяет отнести к легитимности как предмету конкурентных отношений между государством и обществом. Конкурентность свойственна и отношениям внутри каждой из этих сторон – как обществу, так и государству: обществу в той мере, в какой оно состоит из достаточно широкого разнообразия групп интересов и пристрастий; государству в той мере, в какой власть, если она не абсолютна и не сводима к единой вертикали, выступает не только в виде различных агентств и служб, но и порой в лице различных персон. Однако как конкуренция складывается из противоборства и соглашений, так и легитимность оказывается результирующей противостояний и согласий между государством и обществом.

Из теории Вебера можно сделать вывод, что легитимность – это не только ценностная, но и функциональная характеристика, а нередко и ситуационная. В качестве примера можно привести опыт стран Балтии, в которых после обретения – с распадом СССР – независимости и в процессе формирования на протяжении 1990-х гг. национальных демократий исполнительная власть отличалась неустойчивостью. Эти годы были отмечены в Латвии, Литве и Эстонии многократной сменой правительств¹². Происходили они по разным причинам – экономическим, политическим, идеологическим. Но всегда мотивом вотума недоверия (выражавшегося парламентом или президентом) была утрата правительством легитимности. При этом делегитимация кабинетов министров никогда не означала делегитимации существующей системы правления и не ставила под вопрос легитимность наличного политического режи-

ма. Режим демократичен, если у граждан и их представителей есть возможность при необходимости выразить свое недоверие правительству или другому институту власти или власти в целом, продемонстрировав таким образом свое мнение об их нелегитимности.

Впрочем, политический опыт показывает, что важным является и способ реализации этой возможности, как и то, в какой форме это недоверие (или, наоборот, доверие) выражается. Любопытно с этой точки зрения, например, данные российских социологических опросов, касающиеся различных аспектов политических, общественных и индивидуальных проблем. Понятно, что данные социологических опросов показывают состояние, условно говоря, политического бессознательного. Какие «показатели» доверия и недоверия обнаружат граждане в реальных политических акциях, сказать почти невозможно. Как свидетельствует опыт, лучше всего развит инструментарий мониторинга потребительских предпочтений, и он оказывается уместным, когда политические ожидания и предпочтения функционируют по типу потребительских, т. е. в периоды политической стабильности, причем глубоко эшелонированной. Однако они не эффективны для диагностирования тенденций в оппозиционных и протестных настроениях. Так, насколько можно судить, ничего не известно о замерах общественного мнения в арабских странах в ноябре–декабре 2010 г. или даже в первой половине января 2011 г., которые подсказывали бы возможность народных восстаний, начавшихся в Йемене, Египте, Бахрейне, Сирии, Ливии уже во второй половине января и в феврале, так скороотечно изменивших существовавшие десятилетиями в этих странах политические ландшафты. Можно сказать, что это были авторитарные государства со слабыми демократическими институтами, а то и фактическим отсутствием таковых (как в Ливии и Сирии), с ограниченной или отсутствующей свободой слова и с подавлением возможности для граждан выражать свое мнение. Но возьмем Францию, трижды за последнее десятилетие потрясаемую молодежными волнениями, причем не только социально-этническими, но и студенческими. Какие опросы общественного мнения предупреждали о возможных выступлениях и настроениях, подталкивающих к ним? Так что опросы общественного мнения, обнаруживая определенные индексы доверия и недоверия, могут указать на тенденции в общественном развитии. Но они не являются полити-

ческим фактом. Хотя политическое значение этих индексов минимально, если не ничтожно, они тем не менее могут способствовать пониманию некоторых проявлений легитимности власти в их соотнесенности с политическим и социальным опытом людей.

Так, в России на протяжении первых трех месяцев 2011 г. наблюдалось ощутимая отрицательная динамика в индексах доверия к первым лицам государства¹³, ведущим представителям и институтам власти¹⁴. Общая картина дополнялась прогрессивной динамикой протестных настроений¹⁵. По всем приведенным вопросам количество соответствующих негативных ответов росло соразмерно снижению числа позитивных. Как отмечали многие обозреватели и аналитики, снижение этих индексов можно рассматривать как отклик на неблагоприятные тенденции в экономике и в частности в потребительском секторе, явно наблюдавшиеся в предшествующие месяцы¹⁶. При этом на протяжении всего 2010 г. индекс доверия к первым лицам и институтам власти сохранялся стабильно высоким, в том числе в августе-сентябре, когда социологические опросы могли уже зафиксировать снижение общественных настроений в результате длительной аномальной жары, во многих местах усугубленной изнурительным смогом, распространявшимся от горящих лесов.

Пожары уничтожили огромные массивы леса, стерли с лица земли десятки поселков, оставив без крова тысячи людей. Продолжительный смог вкупе с жарой унесли многие жизни, а затем на протяжении осени и зимы напоминали о себе обострением хронических заболеваний, затяжными простудными заболеваниями и безвременными смертями еще большего числа людей. Понятно, что правительство не несет ответственности за экстремальные погодные явления. Но масштаб пожаров мог быть гораздо ниже, а борьба с ними гораздо эффективнее, если бы за три года до того решением Президента не был изменен Лесной кодекс России таким образом, что с ликвидацией устаревшей системы лесного хозяйства, а вместе с ней и лесничеств не была сведена на нет существовавшая система лесной пожарной безопасности. Наверняка она была неэффективна и высокочатратна. Но будучи уничтоженной, она фактически ничем не была заменена, что и стало одной из предпосылок случившейся экологической и гуманитарной катастрофы. Ее политический фактор активно обсуждался в Интернете

и печатных СМИ; внимательные зрители могли сделать вывод о политической составляющей навалившейся беды и из новостных передач телевидения. И тем не менее это никак не сказалось на уровне одобрения/неодобрения российскими гражданами ни высших и региональных руководителей, ни властных институтов.

На протяжении второй половины 2010 г. случались и другие драматические события, получившие широкий общественный резонанс, но, судя по рейтингам одобрения/неодобрения, общественное мнение не посчитало их критическими для своего отношения к власти.

При том, что россияне избирательно позитивны в отношении первых лиц государства, они, как показывают другие индексы общественного мнения, в целом негативно оценивают положение дел в стране¹⁷. Это может быть обусловлено принципами пропагандистской политики на федеральных каналах телевидения. С одной стороны, телезрителей постоянно снабжают негативной информацией по всему спектру новостного ряда, с другой – в этом спектре есть исключение, и оно касается информации о первых лицах и ведущих представителях правящей группы. Однако можно предположить и другое: данные, подобные вышеприведенным, представляют собой рейтинги доверия, исследования же электоральных рейтингов демонстрируют показатели, существенно ниже рейтингов доверия¹⁸. Что же считать подтверждением со стороны граждан легитимности власти – уровень одобрения/неодобрения правителей или готовности поддержать их на ближайших выборах?

Эти данные опросов общественного мнения наталкивают на ряд общих вопросов, касающихся смысла народного согласия. Что оно значит, т. е. в каких формах ожидается его выражение? Согласие с чем и на что ожидается у народа – с отдельными политиками, с правительством, с государственными институтами, с режимом как таковым? Отдельный вопрос касается того, кто вопрошает о согласии народа – правители, сторонние (заинтересованные или незаинтересованные) наблюдатели, исследователи? В какой мере люди как те, кто составляет народ, политически и жизненно опытные, чтобы, выражая свое согласие или отказывая в нем, адекватно понимать собственное благо как общее благо и ради этого блага повиноваться власти? Насколько их согласие *информированно*? Какая степень консолидированности народа

необходима, чтобы выражение несогласия можно было признать репрезентативным? Какие его формы оказываются наиболее убедительными, опять-таки, для правителей, для сторонних наблюдателей и исследователей?

Перед нами странная социальная картина. Люди достаточно высоко оценивают верховных лидеров, причем выше, чем свое положение, которое тоже в общем оценивается положительно¹⁹, и довольно низко – положение дел в большинстве сфер общественной жизни, которое, собственно говоря, должно восприниматься как результат деятельности высших руководителей и функционирование существующего режима в целом.

Некоррелятивность по схожим вопросам оценок личного, семейного положения, с одной стороны, и оценок положения в обществе может свидетельствовать о внутренней разорванности ценностного сознания россиян, об атомизированности массового индивидуального сознания и его социально-политической индифферентности. Относительно высокая оценка руководителей при относительно низкой оценке политик и институтов говорит о том, что, с одной стороны, люди не желают видеть связи между должностью политика и проводимыми при его правлении политиками; а с другой – для людей сама по себе верховная должность оказывается основанием достоинства того, кто ее занимает. И это может быть признаком авторитарности сознания россиян.

Локка можно понять и так, что люди выражают свое согласие, соотносясь со своим представлением об общем благе. Однако его слова о том, что согласие народа есть единственная основа всякого законного правления, предполагают, что нам следует говорить не просто о народном мнении, но и определенным образом обоснованном и различным образом аргументированном народном мнении. Более того, нам следует пересмотреть наши представления о «народе» и «согласии», чтобы допустить неоднородность в том, что закрепляется идеей «народ», даже когда мы говорим о «простом народе», и внутреннюю дифференцированность «согласия», когда речь идет о «согласии народа».

Очевидно, что разные социальные группы по-разному воспринимают власть в ее различных проявлениях. Власть со своей стороны в разных социально-политических условиях проявляет разную степень чувствительности по отношению к мнению народа. В лю-

бом обществе существуют группы, особенно остро чувствующие несогласие с властью и готовые при возможности активно выразить его. И власть проводит дифференцированную политику легитимации, не одинаково ценя расположение к ней различных социальных групп. Легитимность не предполагает единодушия, хотя и не исключает его в какие-то периоды времени (вряд ли длительные) даже в демократическом обществе. Мера минимальной степени консолидации народа в вопросе об общественном благе при выражении отношения к власти, очевидно, может варьироваться в зависимости от типа общества и конкретных условий в нем. Так что «согласие народа» и «общественное благо» – концепты, вполне приемлемые в качестве общих этических принципов легитимности. Однако они нуждаются в конкретизации и формализации.

В современном дискурсе легитимности речь по умолчанию идет, как правило, о демократическом правлении и о легитимности рационально-легального типа. Между тем Вебер подчеркивал, что предложенные им типы являются «чистыми» и в этом смысле абстрактными. В реальной же политической практике сплошь и рядом происходят смешения и «разбавления» типов легитимности. В послевеберовской политической науке наряду с многочисленными опытами эмпирической проверки веберовской типологии легитимности, а во многом благодаря им предложенная Вебером схема стала подвергаться трансформации. По мнению М.Догана, политическое развитие мира после Второй мировой войны скорее свидетельствует о том, что веберовская схема не всегда находит эмпирическое подтверждение. На этом основании он делает вывод о том, что она фактически устарела²⁰. Главным аргументом против веберовской типологии легитимности для Догана является то, что она не учитывает внутренней глубокой связи между легитимностью и демократией. Это утверждается на основе предположения, что именно демократические и мягко авторитарные страны являются легитимными. В этих странах действует некая «легально-рационально-бюрократическая» легитимность в соответствующих национальных особенных воплощениях. Традиционную же или харизматическую легитимность более нельзя нигде встретить. В странах, где господствуют жесткоавторитарные и тоталитарные режимы, особенно в тех из них, которые находятся на низкой стадии экономического развития, вопрос о легитимности вообще не стоит: о ней, по мнению

Догана, не задумываются ни правители, ни граждане, которые угнетены тяжелым экономическим положением, а также нередко политическими репрессиями и не задумываются о легитимности. Доган очень точно замечает, что «нельзя утверждать, что режим является легитимным только потому, что он открыто не оспаривается»²¹. Но соответственно должно быть справедливо и обратное: нельзя признать некий режим нелегитимным, если он не оспаривается, и нельзя признать режим внелегитимным, если граждане страны, где он действует, не задумываются о легитимности. Здесь можно применить принцип незаинтересованного или идеального наблюдателя, с позиций которого некий режим может быть признан легитимным или нелегитимным независимо от того, что думают о нем граждане страны. Однако для этого необходима операционализация понятия легитимности и выявление некоторых объективных ее показателей, работающих независимо от того, каково отношение к ним граждан страны, в какой мере они осознают свое гражданство и готовы ответственно его осуществлять.

Традиционное обсуждение легитимности, референтное главным образом Локку и Веберу, могло бы быть обогащено идеями, предложенными в последние десятилетия, в частности, упоминавшимся уже П.Стилманом и Д.Битэмом. Так, Стилман показывает возможные теоретические предпосылки операционализации понятия легитимности. Он переосмыслил легитимность как характеристику правления, в которой результаты его деятельности совмещаются с ценностной моделью общества²². Последняя включает в себя иерархизированный и специфицированный набор ключевых ценностей. Стилман, воспользовавшись схемой так называемых «ценностей Лассуэлла»²³, указывает на власть, уважение, честность, привязанность, благополучие, благосостояние, умения, образованность и т. д. Конфигурация ценностной модели может варьироваться, но она должна быть достаточно стабильной, во всяком случае, в своей центральной части, иначе ее нельзя будет использовать в качестве критерия оценки результатов правления²⁴. Под этим Стилман подразумевает не только принятые государством законы, но и всякие действия правительства, которые имеют какое-либо значение для общества, например, объявление войны, подавление мятежей, указы и т. д. Легитимность, подчеркивает Стилман, определяется именно соответствием последствий предпринимаемых

правительством действий ценностной модели общества. Результаты правления должны быть совместимы не только с ценностной моделью общества в целом, но и с ценностными моделями других социальных систем, индивидов, а также других обществ. Последнее надо принимать во внимание в той мере, в какой они могут оказываться предметом воздействия (непрямого и ненамеренного) решений данного правительства²⁵. Преимущество своего подхода Стилман видит в том, что феномен легитимности освобождается таким образом от влияния субъективных факторов, типа убеждений и мнений людей или общественного мнения. Однако важно и указание Стилмана на то, что в той мере, в какой в обществе могут существовать различные ценностные модели, коррелятивные тем или другим социальным системам, и власть может представлять легитимной для одних групп и нелегитимной для других. Отсюда следует, что в случае отдельных направлений правительственной политики, имеющих непосредственный эффект для определенных социальных систем, легитимность политики должна оцениваться в соответствии с ценностными моделями этих социальных систем.

Применение набора ценностей Г.Лассуэлла предполагает учет конкретной конфигурации, которую они получают в том или другом социуме. Очевидно, что в разных обществах качественное наполнение и уровень критериев по этим ценностям будет различным. Так что легитимность – это характеристика, во многом контекстуализированная во времени, и при ее определении необходимо учитывать ретроспективные и перспективные векторы. Не исключено, если принять во внимание выявленное рассогласование общественных и личных предпочтений, что в российском обществе нет относительно целостной и тем более консолидирующей общество ценностной модели.

Со своей стороны Д.Битэм, не будучи удовлетворенным веберовской теорией легитимности как выражения убеждений людей и стремясь установить объективный критерий легитимности, независимый от общественного мнения, предлагает в качестве такого следующее. Власть можно считать легитимной, если она соответствует установленным нормам, если они могут быть обоснованы убеждениями, разделяемыми правителями и подданными/гражданами, и если очевидно наличие согласия подданных/граждан с существующим режимом правления. Так что, по Битэму, власть

и народ представляют собой взаимно ориентированных и сотрудничающих агентов. Содействуя общественной дисциплине и партнерству, легитимность способствует укреплению порядка и стабильности в обществе²⁶.

Было бы интересно построить опросники по изучению общественного мнения на подобной теоретической основе. Это могло бы стать условием получения более достоверных и специальных данных, касающихся легитимности. Однако дальнейшее исследование легитимности российской власти потребует прояснения, говоря в терминах Стилмана, ценностной модели, присущей современному российскому обществу. С учетом обнаруженного расхождения в общественных и личных предпочтениях оправданно было бы предположение, что в российском общественном мнении сегодня трудно обнаружить относительно общую и объединяющую ценностную модель.

Пониманию характера легитимности в современной России мог бы способствовать анализ Доганом мировых тенденций к единообразию в формах легитимации власти. Не вызывает сомнения, какой тип легитимности является в наше время доминирующим. Если говорить в терминах Догана, «легально-рационально-бюрократический». Однако нет никаких оснований отказываться от идеи типологического разнообразия феномена легитимности – ради более полного и внятного понимания различных политических процессов в разных странах мира. Например, современному российскому политическому ландшафту свойствен смешанный и в своей смешанности аморфный тип легитимности. В нем есть – в веберовской терминологии – элементы рациональной легитимности, но доминирует традиционный тип с флуктуирующей харизматической легитимностью.

В целом же следует отметить, что понятие легитимности не является инструментом ценностной институционализации российской власти. Ввиду симулятивности избирательного процесса, неоформленности и невыраженности общественного мнения, непрозрачности принимаемых на всех уровнях решений, закрытости власти от общества и в этом смысле недостаточной публичности публичной политики строгая квалификация легитимности российской власти пока неактуальна. И в общеполитическом дискурсе концепт «легитимность» не задействован. В нем не нуждается

ни новостная, ни репортажная, ни аналитическая журналистика. В нем не заинтересованы политтехнологи. И то, что этот концепт не был до сих пор операционализирован, также говорит о его «непристроенности»; видимо, политтехнологи используют какой-то другой лексикон для работы с этим феноменом.

Вместе с тем, судя по русскому дискурсивному пространству, этот термин используется, так сказать, интеллектуальными публицистами, пишущими на политические темы. Понятно, что используется довольно нестрого. Как термин из словаря политической науки, концепт легитимности нуждается в более тщательной разработке. Осмысление ценностных аспектов феномена легитимности, ценностный анализ ее механизмов будет способствовать обогащению политического и социально-этического дискурса и обеспечению общества важным инструментом для нормативного анализа власти и общественного контроля над ней.

Примечания

- ¹ В «Двух трактатах о правлении» Дж.Локк как будто лишь однажды употребляет термин «legitimation», а именно в § 123 первого Трактата, говоря о правах жены и наложницы на наследство (*Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. / Ред.: И.С.Нарский, А.Л.Субботин. Т. 3. М., 1988. С. 230.*)
- ² *Локк Дж. Два трактата о правлении // Указ. изд. С. 137.*
- ³ Дж.Локк говорит следующее: «...Политической властью я считаю право создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно все менее строгие меры наказания для регулирования и сохранения собственности, и применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападения извне – и все это только ради общественного блага» (Там же. С. 263). По-своему Локк развивает идею, высказанную еще английским юристом XV в. Джоном Фортескью (John Fortescue), утверждавшим, что законность королевской власти обеспечивается ее соответствием интересам подданных. Именно в таком виде эта идея была воспринята Дэвидом Юмом, считавшим, что «непосредственной санкцией правительства» является заинтересованность людей «в безопасности и защите» (*Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. I / Пер. с англ. С.И.Церетели и др.; вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., М., 1996. С. 589.*)
- ⁴ Полагаю, что встречающиеся в современной литературе показатели легитимности, такие как признание власти, признание ее авторитетной, правомерной и справедливой, избыточны. Идея согласия народа и означает признание им власти, ее авторитета и принимаемых ею мер как правомерных и справедливых.

- ⁵ По-видимому, целесообразно выделение различных типов легитимности по принципу критерия. Политико-правовая трактовка легитимности соотносит правление с конституцией и международными правовыми документами, проверяя его на соответствие принципу верховенства закона (Близкое понимание легитимности развивается в: *Завершинский К.Ф.* Легитимность: генезис, становление и развитие концепта // Полис. 2001. № 2. С. 130). Этическое понимание легитимности связывает ее с отношением народа к правлению и проводимым им политикам в плане его совместимости с разделяемым представлением об общественном и частном благе.
- ⁶ *Weber M.* Economy and Society / Ed. G.Roth; C.Wittich. Berkeley, 1978. P. 213.
- ⁷ *Wæraas, Arild,* On Weber: Legitimacy and Legitimation in the Public Relations // Public Relations and Social Theory: Key Figures and Concepts / Ed. Øyvind Ihlen, Betteke van Ruler, Magnus Fredriksson. N.Y., 2009. P. 308.
- ⁸ *Weber M.* Economy and Society. P. 213.
- ⁹ Ibid. P. 215–216.
- ¹⁰ О неоднородности «целевых групп» легитимации см.: *Barker R.* Legitimizing Identities: The Self-Presentations of Rulers and Subjects. Cambridge, 2001, P. 70–71.
- ¹¹ *Баранов Н.А.* Политические отношения и политический процесс в современной России. СПб., 2003. С. 52.
- ¹² *Скинперских А.В.* Легитимация и делегитимация постсоветских политических режимов: Монография. Елец, 2006. С. 15.
- ¹³ Мартовские рейтинги одобрения и доверия, 24.03.2011, Левада-центр, <http://www.levada.ru/press/2011032401.html>.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Уровень протестных настроений // Доминанты № 08, 24.02.2011, Фонд Общественное Мнение, <http://bd.fom.ru/pdf/d08yupn11.pdf>.
- ¹⁶ Состояние российской экономики // Доминанты № 10, 10.03.2011, Фонд Общественное Мнение, <http://bd.fom.ru/pdf/d10sre11.pdf>; Динамика цен // Доминанты № 13, 31.03.2011, Фонд Общественное Мнение, <http://bd.fom.ru/pdf/d13dc11.pdf>.
- ¹⁷ См. Всероссийский опрос ВЦИОМ, 05.06.2010, http://wciom.ru/zh/print_q.php?s_id=678&q_id=49030&date=05.06.2010; Отношение россиян к судебной системе: Первая волна всероссийского репрезентативного опроса населения: Отчет / Отв. исполнитель Л.Д.Гудков. М., 2010; *Синельников А.Б.* Влияние демографического статуса и семейного положения на общественное мнение о системе здравоохранения // Социальные аспекты здоровья населения (Электронный журнал), <http://vestnik.mednet.ru/content/view/256/27/>; Здравоохранение // Левада-центр, <http://www.levada.ru/community.html>; Оценка россиянами качества отечественного образования // Пресс-выпуск, 10.08.2010, Левада-центр, <http://www.levada.ru/press/2010083006.html>; Состояние армии: мониторинг // Пресс-выпуск ВЦИОМ № 1694, 21.02.2011, <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=111383>;
- ¹⁸ *Белановский С., Дмитриев М.* Политический кризис в России и возможные механизмы его развития. М., 2011. С. 9–10.
- ¹⁹ См. Россияне об удовлетворенности жизнью, 18.02.2011 // Левада-Центр, <http://www.levada.ru/press/2011021804.html>.

- ²⁰ *Доган М.* Легитимность режимов и кризис доверия // Социол. исслед. 1994, № 6. С. 148.
- ²¹ Там же. С. 149.
- ²² *Stillman P.* The Concept of Legitimacy // Polity. 1974. Vol. 7. № 1. P. 39.
- ²³ См. *Lasswell H., Kaplan A.* Power and Society. New Haven, 1950, в особенности гл. IV и V. Цит. по: *Stillman P.* Op. cit. P. 39.
- ²⁴ Стилмана можно так понять, что он обратился к ценностям Лассуэлла в качестве примера. Глядя на этот набор, легко увидеть, что он нуждается в обновляющем дополнении. На мой взгляд, в нем должны быть представлены политические, гражданские, экологические, международно-политические ценности.
- ²⁵ Интересен в связи с этим пример Михаила Горбачева, оценки которого как инициатора перестройки и нового мышления существенно различаются в мире и в России, что проявилось и в том, как в марте 2011 г. было отмечено его 80-летие в России (неформально, частной вечеринкой, пусть и не в узком кругу) и за рубежом (благотворительным концертом мирового уровня в Альберт-Холле в Лондоне). Результаты деятельности Горбачева для мира по всем параметрам совместимы с ожиданиями и ценностными установками элит и публики западных обществ. И наоборот, результаты его деятельности для СССР и в частности России воспринимаются как в основном негативные. В 2010 г., 25 лет спустя после начала политики перестройки, 41% опрошенных считали, что лучше бы она не начиналась, и 38% с ними не соглашались, при 20% затруднившихся ответить (в 2000 г. мнения распределились соответственно: 50 %, 40 %, 10 %; в 1996 – 52 %, 41 %, 7 %). См.: Россияне о Перестройке: негативные оценки теряют актуальность? // Пресс-выпуск ВЦИОМ № 1445, 09.03.2010, <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=13258>.
- ²⁶ См. *Beetham D.* The Legitimation of Power. Atlantic Highlands (NJ), 1991. P. 35.

А.В. Прокофьев

Риск и предосторожность в политической этике*

Нормативные критерии оценки общественно значимых решений

Мораль и политика находятся в очень сложных отношениях взаимного отталкивания и взаимного притяжения. Придавая основное значение запретам на применение силы и обмана, формируя у морального субъекта подозрительное отношение к направленному вовне оценочному суждению (суду), требуя от него сосредоточить усилия на своем собственном совершенствовании, мораль неизбежно противопоставляет себя политике, нацеленной на совершенствование институциональных форм совместного существования и немыслимой без суда, принуждения и стратегического сокрытия информации. Однако если учесть основную интенцию всех нравственных императивов (равно уважительное отношение к каждому человеку и вытекающее из него содействие его благу), то моральный субъект вынужден рассматривать политические средства достижения этой цели как важную альтернативу средствам сугубо приватным и как их неизбежное дополнение. Он нуждается в критериях, позволяющих определять большее или меньшее соответствие политических процессов, государственно-правовых институтов, отдельных общественно значимых решений идеалу морали. Это обстоятельство делает оправданным и даже неизбежным выделение ее особой подсистемы – морали публичной или общественной¹. На уровне теоретической рефлексии оно находит выражение в формировании специализированных этиче-

* Статья подготовлена в рамках проекта РНП 2.1.3/1809 «Политическая этика: нормативные основания и формы социальной регуляции», осуществляющегося в рамках аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы в 2009–2011 гг.»

ских дисциплин, среди которых центральной является политическая этика. Концептуальное оформление общественной морали осуществляется с помощью понятий «справедливость» и «общественное благо».

Каковы же предлагаемые общественной моралью и исследуемые политической этикой критерии принятия и ретроспективной оценки решений? Первая их группа носит утилитаристский характер. Среди них выделяется строго формализованная методика определения коллективных (общественных) выгод и затрат, активно используемая в современной законодательной и административной практике. Утилитаристский подход предполагает возможность суммирования благосостояния всех членов общества по отношению к ряду альтернативных решений с последующим сравнением получившихся суммарных значений. Наилучшим решением в этой перспективе будет то, приобретение от реализации которого будут в наибольшей степени превосходить потери. При этом потери одних групп и индивидов, принадлежащих к коллективному целому, могут компенсироваться приобретениями других. Масштаб потерь и приобретений часто выражается в денежном эквиваленте. Для определения конкретных показателей благосостояния используются разные способы, в том числе наблюдение за поведением людей и их прямое интервьюирование, касающееся готовности платить за определенные блага или получать компенсацию за их потерю. Моральная обоснованность решения, принимаемого на основе утилитаристских критериев, обеспечивается тем, что благосостояние одного человека имеет в ходе суммирования и подведения баланса такой же вес, как и благосостояние любого другого.

Существует значительное количество практических контекстов, в которых применение более или менее строгого и формализованного утилитаристского подхода вполне соответствует идеям общего блага и справедливости. Однако он не может претендовать на положение единственного критерия моральной оценки общественно значимых решений. Одним из самых существенных его недостатков является отсутствие чувствительности к невосполнимым потерям. Так как он исходит из существования единого эквивалента в сфере потерь и приобретений, то предполагает, что потеря какой-то одной составляющей благосостояния всегда мо-

жет быть компенсирована приобретениями в отношении другой. Например, потеря биологических видов, экосистем, уникальных художественных творений может быть скомпенсирована экономическими преимуществами. Еще одним недостатком данного критерия служит то, что сложение интересов разных людей всегда находится на грани неуважения к тем, кто в итоге несет потери ради большинства. Дж. Ролз провозгласил такое сложение, игнорирующее «различия между личностями», одним из проявлений отношения к другому человеку исключительно как к средству². Крайним выражением этой тенденции является установление в рамках анализа выгод и затрат денежной стоимости потерянной человеческой жизни, что самым радикальным образом расходится с моральным требованием уважения к ней. Таким образом, сохранение равного веса интересов и потребностей членов общества в рамках подведения баланса коллективных потерь и приобретений далеко не всегда является достаточным для того, чтобы реализовать на практике идею фундаментального равенства между людьми.

Очевидные недостатки расчета коллективных потерь и приобретений показывают, что он должен быть дополнен системой индивидуальных прав, выступающих в качестве жестких внешних ограничений как для стремления реализовать частные потребности и интересы, так и для стремления увеличить суммарное благосостояние общества. Если лицо X обладает правом на совершение действия Y (например, на публичное высказывание собственных убеждений или получение денег по векселю), то на других людей и общественные институты ложится обязанность не препятствовать или способствовать совершению этого действия. Тем самым определенный интерес лица X попадет под защиту, его удовлетворение оказывается внешним образом гарантированным. Несмотря на то, что этот интерес имеет эгоистический или просто партикулярный характер, то есть расходится с суммарным интересом общества, лицо X не должно чувствовать смущения и неудобства, настаивая на выполнении обязанностей, позволяющих его удовлетворить³. Хотя понятие права фиксирует строгие и определенные границы допустимого и недопустимого поведения, оно проявляет гораздо большую гибкость в области морального санкционирования принуждения (применения силы), чем понятие морального запрета. Это связано с тем, что в перспективе этики прав в качестве первич-

ной нравственной цели выступает итоговое положение определенного человека, защита его интереса, а не качество действий, которые этому интересу угрожают. Например, для этики прав первична возможность продолжения жизни потенциальным объектом покушения, а не воздержание от убийства потенциальным злодеем. Разрешение проблем, связанных с конфликтом прав покушающегося и жертвы покушения, обеспечивается тем, что человек, нарушивший право другого, рассматривается как лицо, потерявшее какие-то из собственных прав. Оправданное с точки зрения морали принуждение имеет вид, если воспользоваться удачной формулировкой И.Канта, «препятствия препятствию для свободы»⁴. При этом следует иметь в виду, что потеря прав нарушителем чужого права всегда является частичной. Некоторые действия в его отношении заведомо находятся за пределами правомерного препятствия препятствиям свободы, например, внесудебное наказание или пытки.

Итак, в качестве основных нормативных ориентиров общественной морали определились следующие: а) увеличение суммированного интереса членов общества в пределах ограничений, налагаемых совокупностью индивидуальных прав, б) эффективность принуждения, обеспечивающего защиту индивидуального права от действий нарушителей. Однако существуют случаи, в которых применение этой целостной системы целей и ограничений теряет свою моральную оправданность. Таковы ситуации, в которых нарушение прав является единственным способом для предотвращения катастрофического для общества сценария. Необходимость спасти большое количество человеческих жизней выступает в качестве основы для вынужденного пренебрежения правами тех людей, которые не покушались на право другого, или для вынужденного нарушения тех прав, которые вне катастрофической перспективы сохраняются даже за самым злостным и опасным нарушителем. Иными словами, за определенным порогом потенциального вреда некоторые права, их называют также «деонтологическими ограничениями», перестают связывать те центры принятия решений, которые ответственны за общественную безопасность. Последние получают возможность действовать в соответствии с видоизмененной для условий катастрофической ситуации логикой коллективных потерь и приобретений. В современной нормативной этике такая позиция называется «пороговой деонтологией»,

используется также обозначение «концепция меньшего зла»⁵. Под углом зрения «пороговой деонтологии» обсуждаются такие проблемы, как сопутствующие потери гражданских лиц в ходе ведения военных действий, ограничение гражданских прав и свобод в чрезвычайных ситуациях, применение дознавателями физических мер давления в отношении лиц, подозреваемых в террористической деятельности и т. д. Необходимость приостановки некоторых прав в ситуациях, чреватых опасностью катастрофического ущерба, отчасти признана в международных документах, фиксирующих права человека. К примеру, в Европейской конвенции по защите прав и основных свобод человека (1950) содержится статья о допустимости отступления от нормативного содержания конвенции «во время войны или иного чрезвычайного положения, угрожающего жизни нации», хотя эта оговорка и не распространяется на такие действия, как применение пыток или лишение человека жизни вне правомерных военных действий и без вынесения смертного приговора судом⁶.

Проблема риска

Решения, принимаемые в соответствии с логикой выгод и затрат, как и те, что соответствуют принципу меньшего зла, требуют оценивать не только масштаб коллективных потерь и приобретений от альтернативных действий, но и степень вероятности наступления тех или иных событий. В первом случае имеется в виду вероятность получения выгоды при тех или иных затратах, во втором – вероятность развития катастрофических сценариев, их успешного предотвращения с помощью избранных мер и, наконец, негативных последствий самих мер по предотвращению угрозы. Для прояснения морального статуса этой проблемы оказываются актуальными известное рассуждение Л.Н.Толстого о том, что в случае силовой приостановки агрессии с фатальным для агрессора исходом обороняющийся наверняка причиняет смерть человеку, который еще не причинил и, может быть, не причинит смерть своей жертве, и параллельное ему рассуждение И.Канта о том, что в случае лжи во спасение мы не можем ручаться, что наша ложь спасет, а не убьет объект нашей заботы и попечения⁷. Аргумента-

ция Л.Н.Толстого возвращает нас на уровень а- и антиполитичной морали абсолютных запретов, аргументация И.Канта – к сведению многообразия нормативных критериев общественной морали к соблюдению индивидуальных прав. Однако оба рассуждения актуальны лишь в плане своего заведомо преувеличенного характера, то есть в плане своей софистичности. Они призывают в процессе принятия морально значимых решений рассматривать мир как абсолютно непредсказуемый, вопреки тому, чему нас учит практика взаимодействия с ним. Практика же учит нас, что события имеют разную степень вероятности. И, значит, эта степень должна тщательно учитываться, наряду с другими факторами, определяющими моральную оправданность решения.

Однако включение фактора вероятности в этическое рассуждение – совсем непростая задача. Во-первых, возникает необходимость найти способы, позволяющие приписывать различным результатам наших действий определенные индексы вероятности. В этих целях мы можем опираться исключительно на анализ частоты тех или иных событий в предыдущем опыте или задействовать всю полноту наших знаний и даже обыденных представлений о процессах, создающих угрозу. В последнем случае нам придется установить какое-то начальное распределение вероятности между альтернативными исходами, обобщая имеющиеся в нашем распоряжении данные об оценке этой вероятности экспертами и представителями широкой публики, а затем постоянно корректировать получившееся распределение на основе новой информации, полученной из наблюдений или экспериментов⁸. Однако ни один из этих подходов к приписыванию индексов вероятности будущим событиям не является безупречным. Первый страдает от хронического недостатка необходимых данных и времени для анализа. Кроме того, вероятность, выявляемая на его основе, относится к большим группам объектов или процессов, а не к входящим в них конкретным единицам. Второй подход предполагает слишком большие возможности для воздействия субъективных факторов на итоговые выводы, что грозит принятием решений, которые не будут оптимальными в нравственном отношении.

Во-вторых, требуется преодолеть трудности уже не эпистемологического, а психологического и социокультурного порядка. Некоторые из них касаются самой по себе оценки вероятности

событий. Например, последствия действия всегда представляются более вероятными, чем последствия бездействия⁹. Угрозы, не воплощавшиеся ранее в действительности и обладающие малой вероятностью, рассматриваются как вовсе не вероятные¹⁰. А если одна из таких угроз по каким-то причинам все же начинает вызывать у человека «ощущение небезопасности», то вступает в действие так называемый эффект «пренебрежения различиями в вероятности». Он состоит в том, что единственным критерием оценки значимости такой угрозы оказывается тяжесть ее потенциальных последствий. Нечувствительность к возможности катастрофы легко сменяется неограниченным алармизмом¹¹. Такие установки требуют постоянной коррекции общераспространенных суждений в направлении большей рациональности. Ее могли бы обеспечивать эксперты-ученые, профессионально занимающиеся исследованием различных источников опасности, но у экспертов существуют собственные устойчивые иррациональные установки, их выводы зависят от избранной ролевой позиции, не говоря уже о сознательной и бессознательной политической ангажированности. В целом можно сказать, что мнение экспертов оказывается построено на основе презумпции высокой степени контролируемости опасных процессов и притупления чувствительности к опасностям в связи с постоянным размышлением о них¹². Основным способом выхода из этого трудного положения принято считать взаимодействие профессиональной и гражданской экспертизы.

Другие трудности связаны уже не с установлением вероятности, а с соотношением величины потерь и вероятности их наступления. Какого рода пропорция между этими двумя величинами должна служить основой для принятия решений? Какие уменьшающие коэффициенты задает вероятность того или иного сценария по отношению к сопряженным с ним потерям? Какая степень риска должна рассматриваться принимающими решения лицами в качестве морально оправданного повода для применения тех или иных способов противодействия угрозе? Примечательно, что в этом отношении критиковать интуицию гораздо сложнее, чем в вопросах установления вероятности, поскольку оценка относительной тяжести случаев ущерба, имеющих разную степень вероятности, существенным образом зависит от семантического оформления разрешаемой проблемы.

Классический эксперимент А.Тверски и Д.Канемана показывает это чрезвычайно ярко. В нем испытуемым предлагается ситуация, в которой необходимо выбрать оптимальную программу противодействия эпидемии редкого инфекционного заболевания, занесенного из Азии. Первая программа ведет к гарантированному выживанию $1/3$ из 600 заразившихся пациентов. Вторая программа ведет к выздоровлению всех пациентов, но с вероятностью в $1/3$. А это значит, что в противном случае, имеющем соответственно вероятность $2/3$, гибнут все 600 заразившихся. При представлении этих программ в категориях спасенных жизней (соотносится число выживших) 78 % респондентов предпочитают не рисковать, при представлении тех же альтернатив в категориях потерянных жизней (соотносится число умерших) 78 % опрошиваемых выбирает рискованную стратегию¹³. Позднейшие исследования показали, что такая тенденция имеет место лишь при обсуждении потерь в больших группах (свыше 120 человек), но отсутствует при обсуждении тех же пропорций вероятности и ущерба в группах малых¹⁴.

Если различия между решениями по поводу малых и больших групп еще можно квалифицировать как простую психологическую aberrацию, требующую поправок со стороны экспертов, то различия, связанные с негативным и позитивным представлением проблем, так рассматриваться уже не могут. Выбор одного из способов представления проблемы не является фактически неправильным или нормативно неоправданным. А.Тверски и Д.Канеман уподобляют его выбору перспективы в случае зрительных иллюзий типа витгенштейновской головы «зайца-утки». Поэтому для подобных случаев необходима не рациональная коррекция интуитивных суждений, а установление во многом произвольных, конвенциональных пропорций ущерба и его вероятности. Возможно, что эту роль могут сыграть те пропорции, которые усредняют степень неприятия риска, проявляемую при негативном и позитивном описании ситуации.

Еще один вид трудностей связан с тем, что и оценка вероятности негативных сценариев, и выбор соотношения вероятности и величины потерь, которое оправдывает то или иное решение, существенно отличаются у людей, имеющих разные целостные мировоззрения (принадлежащих к разным «культурным типам»).

По мнению исследователей, эти мировоззрения формируют не только практическую реакцию на риск, но и сами способности к его восприятию. В рамках теоретического подхода, заложенного антропологом М.Дуглас и политическим философом А.Вильдавски в работе «Риск и культура»¹⁵, было выделено четыре таких мировоззрения и соответствующих им образа жизни: иерархическое, эгалитаристское, индивидуалистическое, солидаристское (коммунитаристское)¹⁶. Принадлежность к ним определяет высокую чувствительность людей к одним видам риска и минимальную к другим. Эмпирические исследования показывают, что ценностно-идеологические границы между культурными типами играют заметно большую роль в восприятии рисков, чем границы между гендерными, возрастными, этническими и религиозными группами. Так представители эгалитаристской и солидаристской (коммунитаристской) культур остро реагируют на экологические риски и готовы санкционировать и нести значительные потери для их уменьшения. В то же время иерархический и индивидуалистический культурные типы не видят в ухудшении условий окружающей среды серьезной опасности. То же положение сохраняется в отношении угрозы применения огнестрельного оружия, находящегося в распоряжении граждан. Однако единый фронт индивидуалистов и иерархистов раскалывается в отношении риска заражения СПИДом и негативных последствий употребления наркотических веществ: они тревожат только представителей иерархического типа. Ни один из этих способов восприятия риска нельзя рассматривать как простое проявление иррациональности. Странники культурного подхода подчеркивают, что, хотя разные «восприятия риска могут быть некорректными со страховой точки зрения, а основанные на них политические стратегии могут соответствовать или не соответствовать общественному интересу, соотносённому с какой-либо метрикой благосостояния... [каждое из них] воплощает согласованное видение наилучшего общества и добродетельной жизни»¹⁷. Данное положение дел требует уже не простого усреднения позиций, как в случае с семантическими трудностями, а создания условий для широкой политической коммуникации представителей разных культурных типов.

За пределами исчислимой вероятности: неопределенность и принцип предосторожности

Внедрение вероятностного фактора в систему моральных критериев принятия решений оказывается особенно сложным в силу того, что моральный субъект имеет дело не только с риском, то есть исчислимой вероятностью негативных последствий своего действия или бездействия, но и с неопределенностью. Последняя имеет место в тех случаях, когда ограниченному количеству известных исходов нельзя приписать какой-то индекс вероятности или этот индекс указывает на широкий промежуток значений, а также в тех случаях, когда количество возможных исходов, обсуждаемых в связи с определенной ситуацией, не может считаться исчерпывающим. В исследовательской литературе используется следующий наглядный пример, иллюстрирующий различия между риском и разными проявлениями неопределенности. Для человека, решившего сыграть в русскую рулетку, риск присутствует в том случае, когда он непосредственно перед началом игры зарядил один патрон в барабан револьвера. В этом случае игрок может точно сказать, что вероятность выжить равна $5/1$. Неопределенность начинается там, где он точно не помнит, сколько именно патронов зарядил в свой револьвер несколько дней назад: один или два. И, наконец, самое яркое выражение неопределенности присутствует там, где игрок пытается воспользоваться чужим револьвером, который может быть заряжен любым образом или не заряжен вовсе¹⁸. Можно усложнить ситуацию, представив, что окружающие люди, опираясь на разную информацию или на различные подходы к интерпретации одной и той же информации, высказывают игроку разные мнения о количестве патронов в барабане. Неопределенность парализует прямолинейные подсчеты выгод и затрат, однако не отменяет необходимости действовать в тех ситуациях, где угрозы остаются неопределенными.

В современной общественно-политической практике и политической этике существует значительный опыт формализации нормативных оснований принятия политических решений в этой сфере. Он относится в основном к регулированию воздействия научно-технической деятельности на окружающую среду и здоровье человека и связан с выдвиганием и практической конкретизацией

принципа предосторожности. Последний закреплен в ряде международных декларативных документов и соглашений по охране окружающей среды. Он предписывает обществу практическую реакцию на те угрозы, вероятность которых служит предметом дискуссий среди экспертов, то есть в отношении которых не сложился сколько-нибудь устойчивый исследовательский консенсус.

В Рио-де-Жанейрской декларации ООН (1992) принцип предосторожности представлен следующим образом: «В целях защиты окружающей среды государства в зависимости от своих возможностей широко применяют принцип принятия мер предосторожности. В тех случаях, когда существует угроза серьезного или необратимого ущерба, отсутствие полной научной уверенности не используется в качестве предлога или отсрочки принятия эффективных с точки зрения затрат мер по предупреждению ухудшения состояния окружающей среды»¹⁹. В другой известной формулировке, содержащейся в заявлении ученых и экологических активистов, участвовавших в Уингспредской конференции (1998), принцип получает иное оформление: «Когда определенная деятельность создает угрозы человеческому здоровью или окружающей среде, должны быть приняты меры предосторожности, даже если некоторые причинно-следственные связи не являются научно полностью установленными. В этом случае сторонник деятельности (а не общественность) должен нести бремя доказательства. Процесс применения принципа предосторожности должен быть открытым, информированным, демократическим и должен включать все затронутые стороны. Он должен также опираться на исследование полного ряда альтернатив, включая бездействие»²⁰.

В экологической политике и политике в сфере здравоохранения принцип предосторожности применяется в ситуациях, носящих разный по своей структуре характер. Во-первых, в отношении научно-технических новаций, которые могут нести значительную угрозу жизни и здоровью человека или целостности экосистем. В этом случае он носит консервативный характер, поскольку накладывает на инициаторов проекта бремя доказательства безопасности предложенной ими инициативы. Деятельность по предотвращению угрозы представляет собой исключительно запретительное регулирование. Образцом является реакция регулирующих инстанций на некоторые начинания генной инженерии

или проекты промышленного освоения территорий с особенно хрупкими экологическими системами. Во-вторых, в отношении уже реализованных проектов и длительно воспроизводящихся практик, отрицательный эффект которых имеет долгосрочный кумулятивный характер или может неожиданно проявиться в сочетании с другими, непредсказуемыми факторами. В этом случае принцип предосторожности имеет реформаторские или даже революционные импликации. Деятельность по предотвращению угрозы требует перестройки практик, осуществляющихся в обычном порядке, и, значит, влечет за собой не только упущенные выгоды, но и прямые потери: снижение доходов, уровня жизни и т. д. и т. п. Бремя доказательства безопасности проекта (практики) ложится на сторонников ведения дел «как обычно». Примерами являются борьба с глобальным изменением климата и движение за уменьшение количества или полный демонтаж атомных электростанций.

Чего же конкретно требует принцип предосторожности в вопросах оценки и учета вероятности? Прежде всего он заставляет нас концентрировать свое внимание на наиболее тяжелых для общества последствиях. Если в их отношении имеет место интервал вероятности, то в соответствии с ним необходимо принимать в качестве основы для выработки решений верхнюю планку такого интервала. В случае невозможности определить таковой следует устанавливать для худших вариантов высокие отправные значения вероятности. В случае неопределенного количества исходов – осуществлять поиск еще неизвестных негативных последствий, даже если это требует значительных дополнительных затрат. Принимая во внимание отсутствие безупречных способов определения вероятности будущих событий, принцип предосторожности требует также методического сомнения в ее оценках, предлагаемых экспертами. Там, где в законодательной и управленческой практике используется понятие «рационально приемлемого риска», принцип предосторожности выражается в радикальном уменьшении значений этого показателя. Данные требования касаются не только оценки масштаба и неизбежности угроз, но и выводов о причинно-следственных механизмах их формирования, которые в значительной мере определяют уровень сегодняшних затрат на предотвращение возможных будущих потерь.

Если соотнести принцип предосторожности с нормативными критериями общественной морали, обрисованными в первом разделе статьи, то можно сделать следующие выводы. Принцип предосторожности отличается от стандартного варианта анализа выгод и затрат. Исследователи часто противопоставляют два этих подхода к принятию решений или рассматривают первый как корректирующее дополнение второго. Однако вне перспективы катастрофических потерь для общества они оказываются в одной и той же классификационной нише, поскольку представляют собой расчет суммарного благосостояния в пределах внешних ограничений, формируемых системой прав. Если же принцип предосторожности применяется к угрозе катастрофических последствий и требует нарушения сложившейся системы прав, то он соответствует логике меньшего зла и выступает как ее модификация для условий большей или меньшей неопределенности в отношении причинно-следственных связей, ведущих к возникновению морально неприемлемого ущерба.

В современной политической практике присутствует тенденция к превращению принципа предосторожности в нормативное основание тех решений, которые не относятся к сфере экологической политики и политики в сфере охраны здоровья граждан. Особенно очевидно эта тенденция присутствовала в политической риторике и практике принятия решений президентской администрации Дж.Буша-младшего. Стремясь нейтрализовать угрозы, связанные с использованием современных военных технологий радикальными политическими силами, руководство США официально провозгласило концепцию «упреждающего реагирования». В «Стратегии национальной безопасности» 2002 г. были закреплены следующие положения: «Руководствуясь здравым смыслом и необходимостью самообороны, Америка будет принимать меры по устранению таких возникающих угроз еще до того, как они полностью оформятся... История сурово осудит тех, кто знал об этой надвигающейся угрозе, но ничего не сделал, чтобы ее предотвратить. С наступлением новой эпохи мир и безопасность могут быть обеспечены только активными действиями... Соединённые Штаты давно уже не исключают возможность принятия упреждающих мер для отражения достаточной угрозы нашей национальной безопасности. Чем серьезней угроза, тем больше опасность без-

действия – и тем больше оснований для принятия упреждающих мер для самозащиты, даже *если сохраняется неопределённость в отношении времени и места нападения противника*. Чтобы не допустить или предотвратить подобные враждебные действия наших противников, Соединённые Штаты будут, при необходимости, принимать упреждающие меры» (курсив мой. – А.П.)²¹.

Одной из версий концепции упреждающей самообороны являлась знаменитая «доктрина одного процента» вице-президента США Р.Чейни, заявившего в ноябре 2001 г.: «Если вероятность того, что пакистанские ученые помогают “Аль-Каиде” создавать или развивать ядерное оружие, составляет хотя бы один процент, то в том, что касается нашего практического отклика, мы должны относиться к этому так, как будто перед нами установленный факт... Я не говорю об анализе и поиске более веских доказательств... Это лишь о нашем практическом отклике»²². Как видим, в данном случае предполагается не только необходимость выбирать самые высокие индексы вероятности негативных сценариев из числа предложенных экспертами, но и установление предельно низкого порога вероятности, за которым вероятностный характер катастрофических угроз попросту не учитывается. Предложение Р.Чейни может быть охарактеризовано как чрезвычайно радикальное понижение приемлемого уровня риска в вопросах национальной безопасности.

В чем же состоят сходства концепции упреждающей самообороны и принципа предосторожности? Можно указать на следующий ряд объединяющих их обстоятельств. Сведения об угрозах, используемые для принятия решений о применении вооруженной силы, в соответствии с концепцией упреждающей самообороны могут быть неполными, фрагментарными, неопределенными. Потенциальный вред от реализации угроз, с которыми она призвана иметь дело, чрезвычайно велик и в определенном смысле необратим. Действия по предотвращению угроз или смягчению их последствий дорогостоящи и требуют вынужденного нарушения прав человека. Там, где имеются возможности переговоров с инициаторами угроз (как это было в случае с началом второй войны в Персидском заливе), используется презумпция их виновности. Бремя по доказательству отсутствия у них намерений и в особенности возможностей причинить катастрофический ущерб обороняющейся стороне перекладывается на их собственные плечи²³.

Для создателей концепции упреждающей самообороны была характерна уверенность в том, что рассуждение с позиций предосторожности подходит для противостояния международному терроризму, но не оправданно в отношении таких экологических проблем, как глобальное изменение климата, или таких вопросов здравоохранения, как воздействие на человеческий организм генномодифицированных продуктов. Однако данная позиция представляет собой лишь один вариант отклика на проблему принятия общественно значимых решений в условиях неопределенности. Фактически в данном дискуссионном поле может быть сформулировано еще три подхода. Во-первых, принцип предосторожности может получить статус универсального критерия принятия политических решений во всех контекстах, сопряженных с предотвращением катастроф. Во-вторых, он может сохранить свой сегодняшний статус – статус этического принципа экологической политики и политики в сфере охраны здоровья. Наконец, принцип предосторожности может быть признан негодным в любых практических контекстах.

Оставив в стороне мнение о принципиальной негодности самого принципа, требующее специального анализа, обратимся к двум другим²⁴. С моей точки зрения, существуют очень мощные аргументы, препятствующие полноценному применению принципа предосторожности к вопросам использования вооруженной (военной и полицейской) силы. Они же, как следствие, препятствуют его превращению в универсальный критерий принятия политических решений.

Во-первых, ответное или упреждающее применение вооруженной силы является чрезвычайно специфическим способом предотвращения угроз. Оно не просто может создавать новые, дополнительные угрозы или вести к значительным потерям, как это часто происходит при применении принципа предосторожности в сферах экологии и здравоохранения. Оно имеет существенный потенциал интенсификации исходной опасности. В случае с войной против террористических сетей это обстоятельство проявляется особенно ярко. Антитеррористические меры, выступающие в качестве вынужденного нарушения прав, такие как вторжение на территорию суверенных государств, сопровождающееся сопутствующими потерями, внесудебное задержание членов терро-

ристических организаций, зачистки жилых районов, разрушение домов террористов, физическое воздействие на носителей информации о планах террористических групп, дают в руки последних мощный козырь для вербовки новых сторонников и для сохранения верности старых. Каждый решительный шаг войны с террором не только ослабляет, но и усиливает противника, позволяя террористам с уверенностью утверждать, что им есть с кем бороться и что их борьба носит справедливый характер. Если исходить в этом случае из презумпции опасности, неизбежно возникает неконтролируемая спираль обострения конфликта.

Во-вторых, применение силы против агрессора представляет собой не просто практический отклик на перспективу значительных потерь для общества. Это ответ на определенные умышленные действия конкретных лиц и способ пресечения их злонамеренной деятельности. В таких случаях масштаб допустимого причинения ущерба определяется не только возможными потерями потенциальных жертв нападения, но и фактором виновности потенциального агрессора. Если взять в качестве примера ситуацию индивидуальной самообороны, то в ней данное обстоятельство отражается в том, что оправданность действий, причиняющих ущерб нападающему лицу, зависит от наличия или отсутствия непосредственной угрозы нападения. Не исключено, что в случаях, когда существует возможность предотвратить опасность для жизни значительного количества людей, критерий непосредственности угрозы может и должен ослабляться. Однако презумпция неизбежности максимальных потерь, заложенная в нормативной логике принципа предосторожности, представляет собой уже не ослабление, а фактическое устранение этого критерия.

В-третьих, в ходе применения военной и полицейской силы имеют место не просто значительные материальные потери, но и ущемляются наиболее существенные права человека, действие которых может быть приостановлено только в самых крайних случаях. Для сравнения: противостояние экологическим угрозам требует от государств значительных затрат, оно даже может потребовать пересмотра некоторых прав собственности, однако оно не чревато умышленным причинением смерти и увечья или ограничением гражданских свобод чрезвычайным режимом полицейского регулирования. В некоторых случаях у политики экологической

предосторожности также возникают непосредственные жертвы. Например, в случае запрета на производство или импорт генномодифицированных продуктов ими оказываются люди, гибнущие от недоедания, в тех регионах, где сельскохозяйственное производство подорвано природными бедствиями. Однако при этом необходимо иметь в виду, что вынужденное причинение смерти в чрезвычайных обстоятельствах требует гораздо более веских оснований, чем вынужденное неоказание помощи, влекущее за собой гибель людей. Это обстоятельство делает презумпцию опасности в вопросах экологии и охраны здоровья гораздо более оправданной, чем в вопросах применения силы.

В-четвертых, по отношению к применению силы в целях предотвращения военной угрозы едва ли возможно вести речь о научном прогнозировании и научных методах удостоверения причинно-следственных связей. В распоряжении центров принятия решений в этом случае находятся не результаты научных исследований, а разведывательная информация и военно-политическая аналитика. И хотя научная экспертиза также бывает ангажированной, военно-политическая аналитика является таковой изначально и неустранимо. Она очень сильно зависит от ожиданий и запросов руководства, она не включена в процесс соревновательного выдвижения гипотез и не является предметом обсуждения в широком и независимом научном сообществе. При сочетании с презумпцией опасности этот недостаток ведет к чрезвычайной легкости принятия решений о начале военных действий и к возникновению морально неприемлемого ущерба в огромных масштабах.

Наконец, принятие решений о применении военной силы, в особенности в упреждающем режиме и в режиме специальных операций, исключает или сводит к минимуму возможности широкой общественной дискуссии по конкретным решениям. Многие исследователи видят назначение принципа предосторожности именно в том, что он правильным образом ориентирует общественные дискуссии. Другие, менее скептически настроенные специалисты полагают, что общественная дискуссия и демократические процедуры существенным образом смягчают недостатки принципа. Но в любом случае принятие решений о применении военной силы является такой сферой, в которой налицо очевидный дефицит дискуссионности, и он связан не только с временными несовершен-

ствами существующей системы, но и с объективными особенностями устройства общества. Отсюда следует, что принцип предосторожности неизбежно будет приводить в ней к неоправданным в отношении последствий решениям.

Аргументы против переноса нормативной логики принципа предосторожности за пределы сферы экологии, охраны здоровья и контроля над развитием мирных технологий в сферу военной политики и полицейского контроля существенным образом пересекаются с аргументами против превентивных военных действий, выдвинутыми в теории справедливой войны. К примеру, М. Уолцер в работе «Справедливые и несправедливые войны» обсуждает следующие доводы в пользу заведомой и безусловной несправедливости вступления в войну для предотвращения будущих военных угроз. Во-первых, признание моральной допустимости превентивной войны ведет к увеличению общего количества войн, в особенности в условиях крайне подозрительного отношения государств друг к другу. Этот аргумент М. Уолцер воспринимает в качестве вспомогательного. Во-вторых, признание моральной допустимости превентивной войны способствует нормализации применения вооруженной силы в качестве средства достижения политических целей, его превращению в один из нейтральных в нравственном отношении способов управления политическими рисками. Непосредственно словами М. Уолцера – здесь имеет место «недооценка значимости перехода от дипломатии к применению силы». Именно этот аргумент он считает основным²⁵.

Некоторые современные теоретики показывают, что в глобальном мире, где в военных противостояниях участвуют не только государства, но и негосударственные акторы, имеющие широчайшие возможности нанесения катастрофического ущерба своим противникам-государствам, аргументация М. Уолцера превращается из обоснования категорического запрета в обоснование сильных, но всего лишь предположительных (*prima facie*) ограничений²⁶. Со сторонниками такой коррекции теории справедливой войны нельзя не согласиться. Противостояние с противником, располагающим оружием массового поражения, но не имеющим собственной территории или не исходящим из необходимости оберегать собственное население от значительных потерь, не может подчиняться тем же нормативным ограничениям, что и традиционная война государств. Однако

даже скорректированная теория справедливой войны включает одно важное условие, требующееся для нанесения морально оправданного превентивного удара, – высокую и объективно удостоверенную степень уверенности в будущих агрессивных действиях противоположной стороны, например в том, что «страны-изгои» обладают ядерными материалами и готовы их передать террористическим организациям²⁷. Именно это позволяет сторонникам коррекции настаивать на оправданности превентивных военных действий, несмотря на наличие аргументов, представленных М.Уолцером. Отсюда следует, что традиционное отрицание справедливости превентивной войны закрывает саму возможность для обсуждения переноса принципа предосторожности в область применения вооруженной силы, а вполне оправданные попытки ее ограниченной реабилитации запрещают такой перенос в результате уточнения условий справедливых военных действий предупредительного характера.

Примечания

- ¹ См. подробнее: *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под ред. Р.Г.Апресяна. М., 2009; *Public and Private Morality* / Ed. by S. Hampshire. Cambridge, 1978.
- ² *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 38.
- ³ В этой характеристике задействовано лишь одно из двух ведущих философских пониманий индивидуального права – теория интереса. За скобками осталась ее альтернатива – теория выбора.
- ⁴ *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 255.
- ⁵ Примеры обоснования этой нормативной логики: *Ignatieff M.* The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. Princeton, 2004; *Moore M.S.* Placing Blame: a General Theory of the Criminal Law. Oxford, 1997; *Nagel T.* Mortal Questions. N.Y., 1979. P. 53–74
- ⁶ Конвенция о защите прав человека и основных свобод (Рим, 4 ноября 1950 г.)// URL: <http://www.echr.ru/documents/doc/2440800/2440800-002.htm>.
- ⁷ *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 91 т. Т. 37. М., 1956. С. 206–207; *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 58–59.
- ⁸ В теории статистики эти способы определения вероятности принято называть «частотным» и «байесовским».
- ⁹ *Ignatieff M.* The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. P. 164.
- ¹⁰ *Posner R.A.* Catastrophe: Risk and Response. Oxford, 2004. P. 120–121.
- ¹¹ *Sunstein C.R.* Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle. N.Y., 2005. P. 68, 73–76.

- 12 См.: *Sjöberg L.* Risk Perception by the Public and by Experts: A Dilemma in Risk Management // *Human Ecology Review*. 1999. Vol. 6. № 2. P. 1–9.
- 13 *Tversky A., Kahneman D.* Rational Choice and the Framing of Decisions // *Tversky A.* Preference, Belief, and Similarity: Selected Writings. Cambridge, 2004. P. 601–602.
- 14 *Ванг Х.Т., Савина Е.А.* Выбор и принятие решения: риск и социальный контекст // *Психол. журн.* 2003. № 5. С. 23–30.
- 15 См.: *Douglas M., Wildavsky A.B.* Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers. Berkeley, 1982.
- 16 Общий обзор подхода см.: *Kahan D.M.* Cultural Cognition as a Conception of the Cultural Theory of Risk // *Handbook of Risk Theory* / Ed. by S.Roeser. N.Y., 2012 (Forthcoming).
- 17 *Kahan D.M., Slovic P., Braman D., Gastil J.* Fear and Democracy: A Cultural Evaluation of Sunstein on Risk // *Harvard Law Review*. 2006. Vol. 119. P. 1088.
- 18 *Allhoff F.* Risk, Precaution, and Emerging Technologies // *Studies in Ethics, Law, and Technology*. 2009. Vol. 3. № 2. P. 3–4.
- 19 Рио-де-Жанейрская декларация по окружающей среде и развитию (1992) // URL:<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N92/836/57/PDF/N9283657>.
- 20 Wingspread Statement on the Precautionary Principle (1998) // URL:<http://archive.greenpeace.org/toxics/reports/gopher-reports/precaut.txt>.
- 21 Стратегия национальной безопасности Соединенных Штатов Америки (17 сентября 2002 г.) // URL: <http://merln.ndu.edu/whitepapers/USNSS-Russian.pdf> (в переводе П.Копченкова).
- 22 *Suskind R.* The One Percent Doctrine: Deep Inside America's Pursuit of Its Enemies since 9/11. N.Y.: Simon and Schuster, 2006. P. 62.
- 23 Сходство концепции упреждающей обороны и принципа предосторожности уже становилось предметом этической рефлексии (см.: *Stern J., Weiner J.B.* Precaution Against Terrorism // *Journal of Risk Research*. 2006. Vol. 9. № 4. P. 393–447; *Sunstein C.R.* Worst-Case Scenarios. Cambridge, 2007. P. 35–37, 123, 136, 154).
- 24 Среди видных оппонентов принципа – американский философ права и руководитель Управления по делам информации и регулирования в администрации Б.Обамы К.Санштайн, утверждающий, что принцип имеет «парализующий характер»: он блокирует любые решения по устранению угроз. Данное обстоятельство, по его мнению, обычно затемнено избирательным отношением к разным типам риска, и это избирательное отношение связано исключительно с иррациональными установками обыденного (неэкспертного) сознания (*Sunstein C.R.* Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle. P. 13–63).
- 25 См.: *Walzer M.* Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations. N.Y., 1977. P. 77–80.
- 26 *Luban D.* Preventive War // *Philosophy and Public Affairs*. 2004. Vol. 32. № 3. P. 207–248; *Dipert R.R.* Preemptive War and the Epistemological Dimension of the Morality of War // *Journal of Military Ethics*. 2006. Vol. 5. № 1. P. 32–54.
- 27 *Luban D.* Preventive War. P. 232–233; *Dipert R.R.* Preemptive War and the Epistemological Dimension of the Morality of War. P. 46.

II. РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕЕВРОПЕЙСКОГО РАЗВИТИЯ

А.Г. Глинчикова

Диалектика религиозного и политического начал в становлении европейского Модерна

Роль религиозного и политического начал в становлении современных форм общественной консолидации

Когда мы определяем современную эпоху, мы выделяем в ней два слоя. Первый слой, отделяющий эпоху Модерна от Античности, от античной эпохи. Второй слой соответствует, если можно так сказать, «инкубационному периоду» созревания эпохи Модерна, он отделяет ее от собственно периода, когда сформировались политические, экономические, духовные институты; то есть, это то, что отделяет собственно Модерн от Средневековья.

Эпоха Модерна, поскольку она представляет собой определенное соединение политического и религиозного начал, характеризуется принципом универсальности, всеобщности человеческой природы. Этот принцип рождается вместе с христианством. Античность, при всем ее рационализме, в развитых формах не поднялась до принципа универсальности человеческой природы. Конечно, религиозный тип общности существовал и до христианства, но определяющий для Модерна принцип универсальности человеческой природы рождается именно в христианстве и отделяет Античность от эпохи Модерна.

Второй уровень, который отделяет уже собственно Модерн от пред-Модерна средневекового периода, связан с такими моментами, как рождение индивидуализированного типа личности, развитие индивидуализированного типа религиозности и морали, соответствующих новому типу личности, и собственно формирование современных гражданских секуляризированных институтов – политических, экономических и духовных. Эти три компонента вызывают уже в ходе преодоления пред-Модерна или «инкубационного периода» Модерна, начиная с XIV в., и занимают временной отрезок

от эпохи Возрождения до начала эпохи Французской революции. Хотелось бы особо остановиться на том, какова роль средневекового периода в формировании Модерна. Если мы рассматриваем последний как определенный синтез элементов религиозного и политического типа общности, то нужно иметь в виду, что Средневековье – это период освоения европейским варварским обществом пространства религиозной и политической культуры, унаследованной от Античности и раннего христианства эпохи патристики. Причем освоение, развитие и политическое воплощение результатов этого антично-христианского синтеза происходит – в соответствии с принципом универсальности человеческой природы – в общеевропейском и в идеале общечеловеческом масштабе. Процесс перехода от Средневековья к Новому времени представляет собой постепенное оформление нового политического типа общности в лоне религиозного типа; одновременно это процесс постепенного вытеснения последнего и перехода к более широким по сравнению с Античностью формам политической гражданской общественной консолидации. Речь идет о восстановлении рационализма и гражданского типа общественной консолидации в более широких масштабах с опорой на принцип универсализма, выработанный христианством.

Средневековое общество осваивает и заново открывает принцип рационализма и одновременно, по мере его развития, заново открывает для себя глубины, заложенные в христианстве. Однако со временем у европейского общества появляется иллюзия о возможности и даже необходимости «замены» и вытеснения религиозного начала развившимся рациональным началом. Особенной остроты и высоты этот момент достигает в период подъема классической немецкой философии.

В данном исследовании мы исходим из существования и взаимовлияния двух типов общности – политического и религиозного, диалектика которых лежит в основе современных гражданских форм общественной консолидации в Европе. Но европейская «ойкумена» не едина. Так, мы можем говорить о двух формах этого синтеза, с которых, собственно говоря, и начинается внутренне разделение, раздвоение будущего средневековой христианской Европы: это ветвь, уходящая своими корнями в римскую философию и римский антично-христианский синтез, связанная с именем Аврелия Августина, и ветвь, корни которой – в восточном антич-

но-христианском синтезе. Развитие этой ветви связано с именем Дионисия Ареопагита. Именно она оказала влияние на восточную ветвь европейского христианства, получившую название Православия. Однако не следует резко разделять два указанных направления. Речь идет скорее о разных степенях их влияния на Европу. Были периоды, когда Дионисий Ареопагит через Эриугену и мистиков XIV в. оказывал большое влияние и на западную религиозную мысль, а идеи Аврелия Августина влияли на восточную христианскую культуру.

В рамках этих двух направлений антично-христианского синтеза формируется два различных типа индивидуализации или, вернее, два различных представления об индивидуализации личности в рамках христианского мироощущения – то, что я назвала «восходящим» и «нисходящим» типами индивидуализации. Они связаны друг с другом, в чем-то очень похожи и одновременно противоположны друг другу. Нисходящая индивидуализация завершается постепенным возвращением к античному партикулярному индивидуализму на новой универсальной почве и способствует вытеснению религиозного начала, замене его рациональным началом. В этом своем варианте индивидуализация все больше начинает рассматриваться как нечто противоположное религиозному началу, как нечто, неразрывно связанное с рационализмом. В то время как индивидуализирующая сторона религиозности после нескольких всплесков угасает, уходит на периферию общественного сознания, индивидуализирующая сторона рационализма становится здесь базовым, определяющим элементом формирования политической культуры. Второе направление – восходящая индивидуализация как преимущественно религиозный тип. Здесь индивидуализация не противоречит развитию религиозного начала, не отождествляется с рационализмом, иногда даже противопоставляется ему. Этот религиозный тип индивидуализации ложится в основу восточного православного типа политической культуры. Так в силу определенных культурных, политических, социальных, геополитических моментов в основу политических процессов закладываются два разных типа индивидуализации. Хотя и в том, и в другом случае они не являются единственными – наряду с доминантным, всегда присутствует и противоположный тип, но как рецессивный, не как базовый для формирования политической системы и культуры.

Общая логика эволюции: от патерналистского к гражданскому типу общественной консолидации

Новая духовная клеточка Модерна – индивидуализированная личность – начинает влиять на политическую, экономическую системы, на материальную жизнь общества, постепенно разрушая ту патерналистскую политическую иерархическую систему, ту общественную ткань, которая сложилась на базе консолидации, институционализации религиозного типа общности. Индивидуализация личности и связанный с ней новый образ жизни разрушает патерналистскую теократическую систему, делая ее нелегитимной, неэффективной для обеспечения сосуществования людей, для защиты общества от войн, от самоистребления. Внутренний конфликт между новым типом личности и традиционными формами религиозности, морали и политики приводит к разрушению системы связей между людьми, причем, не только системы связей, а самих нравственных ценностей, лежащих в основе этих связей.

Вслед за индивидуализацией личности, которая развивается в XIV в. и впадает в кризис в XVI–XVII в., начинается эпоха войн, и затем рождается новый тип морали, религиозности, соответствующий новому типу личности, внутренней религиозности, внутренней морали – того, что я назвала индивидуализированным типом веры, индивидуализированным типом религиозности. И данное исследование как раз посвящено тому, как этот новый тип религиозности позволяет европейскому обществу консолидироваться и постепенно начать действовать, выступать не в качестве *объекта* политического, экономического, культурного процесса, как это было в период Средневековья, а именно в качестве *субъекта* этих процессов, т. е. консолидироваться самостоятельно изнутри и начать совместно преобразовывать и по-новому использовать политическую и экономическую системы. **Нам важно понять, как реально на практике осуществлялся переход от индивидуализированной религиозности и интеграции на основании индивидуализированного религиозного принципа к становлению собственно гражданских форм политической консолидации вплоть до возникновения гражданских политических институтов и систем.**

Следует начать с того, что переход от нового религиозного к новому гражданскому политическому типу общности осуществлялся в несколько этапов. Но для того чтобы увидеть этот переход, необходимо рассматривать Европу *как целое*, т. е. именно так, как она и выступает поначалу. Дело в том, что европейское общество при всей его политической и экономической раздробленности, «лоскутности», при том, что Хобсбаум называет «политическим плюрализмом» Европы¹, изначально обладало определенным единством, не только конфессиональным, но и культурным. Римская церковь выступала как очень важное передаточное звено культурной информации, идущей от Античности и от раннего христианства, которую она распространяла, поддерживала и стимулировала в тех новых варварских государствах, которые образовались на территории Европы. Это исключительное положение и исключительная миссия Римской католической церкви обусловили формирование интернациональной, единой общеевропейской интеллектуальной среды. Феномен единой общеевропейской интеллектуальной среды нашел свое выражение сначала в системе монастырей, потом – школ, университетов, которые реально представляли собой не столько институты, насаждаемые сверху, хотя, конечно, поддерживаемые и церковью, и королями, сколько некие живые интеллектуальные сообщества, многонациональные, многоэтнические; в них постоянно происходила циркуляция идей, циркуляция людей, их объединяли определенные признаваемые критерии качества образования. Так в условиях политического плюрализма формировалась единая интеллектуальная среда, обеспечивавшая связность, эстафету, передачу процессов, способствовавшая выживанию тех культурных, интеллектуальных тенденций, которые затем, попадая на иную, более благоприятную для их политической реализации почву, давали всходы в каком-то другом регионе Европы.

От Италии к Германии – от нового типа индивидуализации к Реформации

Идея индивидуализированной личности, зародившись в рамках итальянского Ренессанса, в самой Италии привела к кризису духовному и политическому, но не привела к формированию ново-

го типа религиозности и типа морали, который бы позволил обществу объединиться для преодоления этого кризиса. В силу целого ряда причин этот процесс оказался невозможен для Италии, но семена индивидуализации выросли на почве, более благоприятной с геополитической точки зрения. Это была Германия: зародившийся здесь новый тип религиозности начинает достаточно быстро распространяться по Европе, давая определенные отростки, плоды, и даже не всегда в чисто религиозной форме. В религиозном плане это, конечно, кальвинизм, пуританство, гугеноты во Франции. В иной форме ту же проблему преодоления кризиса гуманизма и индивидуализации морали решают Эразм Роттердамский в Голландии, Томас Мор в Англии. Все это были попытки разрешения противоречий между новым индивидуализированным типом личности и невозможностью для этой новой личности руководствоваться старым отчужденным, не индивидуализированным типом морали и религиозности.

От Германии к Англии.

От Реформации к новому типу политической консолидации

Рождение нового типа внутренней религиозности, казалось бы, должно было дать социальные и политические всходы в виде новых внутренних форм интеграции общества, его политической субъективизации. И новый индивидуализированный тип религиозности открывает эти возможности, но для их реализации уже в Германии оказываются недостаточны геополитические, экономические и ряд других условий. Это не позволяет новому типу религиозности в самой Германии реализоваться в новом политическом качестве общества. Это осуществляется в предварительной форме в Голландии, а затем в Англии. В Голландии новый тип социальной консолидации был замаскирован, поглощен процессом национально-освободительным. Национальное начало в определенном смысле затмило собой гражданскую сущность этой трансформации. Она даже осталась не до конца осознанной в Голландской революции. По-настоящему новый гражданский тип интеграции, который реально лег в основу трансформации политической си-

стемы, родился в ходе Английской революции, когда пуританская армия Кромвеля фактически осуществила на практике процесс изменения политической системы.

Английской революции удастся по-новому консолидировать политическую систему. И здесь есть один тонкий момент. Когда мы изучаем историю политических учений в традиционном ключе, не учитывая социально-религиозный фактор, нам кажется, что новые гражданские идеалы, гражданские принципы политического устройства, при которых общество рассматривается в качестве субъекта политического процесса, а государство – в качестве инструмента общества (а не наоборот, как это было в патерналистской системе), нам кажется, что эти идеи возникли непосредственно из самой революции, что они родились из воздуха и потом были угаданы и сформулированы Гоббсом, Локком... На самом деле это не совсем так. Идея нового общественного качества возникает еще до того, как общество начинает действовать по-новому. Без новой идеи, без нового представления о своем качестве новый тип общественного действия просто не мог бы родиться. Другое дело, что в ходе политического воплощения сама идея трансформируется, оттачивается, переформулируется, но изначально рождение идеи о том, что общество является не объектом, не собственностью политического лидера, а главным субъектом, а политический лидер является инструментом общества, исходит именно из религиозного принципа пуританских общин, из их нового понимания религиозности и нового понимания религиозного субъекта как собственно народной общины. Именно этот принцип предъясняется в 20-е гг. XVII в., еще до Гоббса и Локка, королю, и даже еще не Карлу, а Иакову I представителями пуританских общин на одном из ранних парламентов в 20-х гг.². Тогда король вырвал этот листок из требования, разорвал, не принял его, но принцип родился, потом постепенно оформляется в ходе политического действия и начинает приобретать собственно политическое выражение в концепциях Гоббса и Локка. Таким образом, прорыв от одного типа политической общности к другому осуществляется через этот религиозный этап, религиозный компонент.

От Англии к США. Институционализация гражданского принципа

Что происходит дальше? Хотя в ходе Английской революции и рождается новый тип политической активности и новый тип легитимации власти, он так и не закрепляется по-настоящему ни в институтах, ни в законе. Сословный тип общества так и не преодолевается до конца. Английское общество не осуществляет до конца переход от собственно религиозного универсального принципа к политическому. Причиной этому было то, что Английская революция произошла в условиях старой системы, в которой очень сильна была устоявшаяся политическая традиция, может быть чуть меньше, чем в других странах, но все-таки она еще очень сильна. У общества просто не хватило сил довести политическую трансформацию до конца, до стадии собственно институционализации. Английское общество было первым, оно было слишком «одиноким» в мире. Преодоление патерналистской традиции было начато им практически, но оно еще не было окончательно зафиксировано в новых институтах.

Продолжением гражданской трансформации, начатой Английской революцией, стала Американская революция. Именно в Америке, куда на чистое с политической точки зрения место переносится пуританами новый тип религиозности и социальной интеграции, новый открытый в Англии тип политической активности, впервые формируется конституция как гражданская основа легитимации власти, новый тип государственности, потому что ему не противостояло никакой альтернативы в виде традиции³. И «Декларация независимости» (1776), и «Билль о правах штата Вирджиния» (1776), рожденные на американской земле, потом фактически ложатся в основу «Декларации прав человека и гражданина» и задают совершенно новый тип действий в рамках Великой Французской революции⁴. В чем была ограниченность американского открытия, американской институционализации гражданского принципа? И почему мы можем говорить о том, что в политическом плане эпоха Модерна по-настоящему начинается именно с Французской революции? В случае с Америкой возникало ощущение, что гражданский республиканский принцип есть принцип маргинальный, что он возможен лишь в новых государствах, где нет

политических традиций, нет истории. Американская Конституция еще не выступила как новый тип политического, потому что она *не пришла на смену старому*, а скорее как вынужденный, какой-то оригинальный, необычный тип политического.

Франция. Гражданский тип национальной консолидации

Для того же, чтобы утвердить себя именно как *новый* тип политической консолидации, гражданский тип политического начала, поглощающий, низвергающий, заменяющий с необходимостью прежний, нужно было *противопоставить* *прежнему*. Именно это и произошло в ходе Французской революции. Но произошло это не сразу, а в несколько этапов. Этап 1789–1793 гг., затем наполеоновский период, когда в своеобразной форме – в форме сначала революционной, а потом и захватнической войны – подключаются, как бы втягиваются в новый политический процесс огромные массы людей. Затем наступает период революций 1830 г., 1848 г., затем 1860 и 1880-е гг., постепенно втягивающие все более широкие слои общества в процесс гражданской трансформации и консолидации. Не следует забывать, что во французском обществе был слишком велик традиционный слой – крестьянство, и потребовалось фактически 70 лет для того, чтобы постепенно включить общество в гражданский процесс, осуществить общественную эволюцию и сделать легитимным гражданский, республиканский тип власти. Это были этапы эволюции французского общества в ходе практической трансформации. Наконец этот процесс был осуществлен в ходе формирования секуляризированной, республиканской гражданской государственности.

Интересно, что в данном случае новый тип государственности для своего непосредственного возникновения уже не нуждался в такой степени в религиозном компоненте. Здесь уже не такую большую роль играет религиозное начало. Незавершенность религиозной трансформации препятствовала вовлечению французского общества в гражданский процесс. Именно это, а также «непройденность» данного этапа эволюции как раз и повлияло на преимущественно политический тип универсализма, который сформировался во Франции. Неслучайно именно принцип по-

литического равенства становится визитной карточкой Французской революции, французского политического Модерна. Именно политическое равенство стало той новой формой, которую обретает здесь принцип религиозного универсализма, коль скоро религиозность оказывается полностью вытеснена на периферию революционного процесса и мало совместима с новым типом государственности. Неслучайно и для Английской, и для Американской революции принципы экономического и политического равенства не играли такой большой роли, там могла сохраниться даже сословность (в случае Английской революции), потому что именно религиозный компонент обеспечивал там тот самый универсализм, который делал их политическую систему при всей сословности совместимой с демократическими гражданскими ценностями, с универсальной демократической моралью. Во Франции же для формирования новой системы очень важен был принцип именно политического равенства в силу традиционности религиозной основы французского общества.

Но, что происходит дальше, после того, как рождается этот новый тип универсализма и гражданских отношений? Во Франции гражданская трансформация и политическая субъективизация общества приводят к рождению новой общности – нации. Так возникает тема нации как нового актора, как нового уровня общественной консолидации и активности. Это не индивид, не община, не деревня, не город. Это новый политический субъект также и по масштабам. Он, с одной стороны, шире, чем те субъекты, которые существовали до него, выходит за пределы непосредственных форм общения, а с другой стороны, он не абсолютно универсален, т. е. имеет границы, и они связаны с целым рядом экономических, политических, социальных, культурных компонентов. Границы эти оформляются эмпирически. Феномен нации как нового социального и политического качества общества стал открытием Французской революции. Но это открытие Франции начинает оказывать очень серьезное влияние на те регионы, которые в силу определенных причин не осуществили еще этой важной гражданской трансформации. В частности, речь идет о Германии и о всех странах, которые расположены к востоку и югу от Франции.

Распространение Модерна на Восток. Особенности национальной консолидации в условиях ответной модернизации

Сейчас мы переходим к тому, что нового вносит распространение Модерна на восток и на юг от Франции. Здесь возникает очень важная тема: границ между «Востоком» и «Западом» в Европе. После Великой Французской революции происходит распространение Модерна в Европе, и он претерпевает очень существенную эволюцию. Следует отметить, что тема «Восток – Запад», столь важная для России, появляется уже при сопоставлении Англии и Франции в концепции Монтескье⁵, где он пытается объяснить, почему французский путь эволюции отличается от английского, почему Франция не может и не должна повторять Англию в своем развитии, а должна иметь свои особенности. Но все-таки для Французской революции тема «Восток–Запад» и тема разнообразия форм развития была не главной, поскольку в этот период еще не оформилось ни понятие «нация», ни собственно феномен нации как особый политический субъект. Однако, *после того*, как в ходе Французской революции нация оформляется как особый политический субъект, тема «Восток–Запад» и тема разнообразия путей консолидации общества выходит на первый план. Также именно с Французской революции религиозное начинает рассматриваться как противостоящее гражданскому. Аберрация, которая затем повлияла и на Россию, и на Германию, и на весь европейский восток, а именно, непонимание роли определенного типа религиозности и религиозной трансформации в процессе гражданской консолидации, возникла в связи с конкретными особенностями гражданской трансформации в рамках Французской революции. Именно и прежде всего под ее влиянием Россия начинает воспринимать гражданский принцип как принцип нерелигиозный и даже антирелигиозный⁶.

При переходе к Германии возникает вопрос: в чем была причина трансформации Модерна при его постепенном продвижении на Восток Европы? Вообще тема «Восток–Запад», тема многообразия форм модернизации, не есть тема чисто геополитическая. В России этот вопрос ставится именно в геополитическом ключе: особенность России-де заключается в том, что она находится меж-

ду Востоком и Западом, между двумя разными цивилизационными очагами. Это, конечно, так. Но нужно иметь в виду, что не это является главным и определяющим для понимания особенностей Модерна в России, особенностей модернизации и консолидации российского социума. На самом деле граница, проходящая между «Востоком» и «Западом», «Европой» и «не-Европой», *двигалась*, поскольку на самом деле это была граница не столько геополитическая, сколько *социально-эволюционная*. Это была граница между оформившимся и еще не оформившимся Модерном. И поскольку Модерн постепенно, поэтапно подключал к себе восточные европейские регионы, поэтому двигалась и эта граница между уже наступившим и еще не наступившим Модерном. Причем даже внутри стран, скажем, если взять такую как Франция, эта граница между наступившим и не наступившим Модерном долгое время сдвигалась в социальном плане внутри самой страны. Поскольку это не только политическая, но и социокультурная и социоэкономическая граница, то она постепенно включала в себя различные социальные слои, которые по мере их модернизации постепенно подключались и к новому типу политического действия, политического участия, в частности, огромные патерналистски настроенные крестьянские слои, долгое время служившие социальной базой для Реставрации. Именно они постепенно «перемальвались» Модерном и в ходе революционной практики, и революционных войн, по мере экономической трансформации. Чем больше были масштабы традиционных слоев, чем выше был их удельный вес в социальной структуре общества, чем дальше находился сам регион от центров экономического развития – экономического нерва Модерна, который проходил по трансатлантической линии, тем медленнее складывались предпосылки для эволюции, социальной, политической, экономической, духовной трансформации общества и тем менее *равномерный* характер носила последняя. Эта неравномерность при продвижении на Восток нарастала, потому-то именно там увеличивалась удаленность от экономических центров Модерна, масштабы традиционных социальных слоев – крестьянства – и их роль. При этом следует иметь в виду, что новые для Модерна, более восточные регионы по мере развития его в западных регионах тоже не стояли на месте. Они не могли трансформироваться так же, по той же схеме, что и западные, в силу отсутствия

объективных возможностей, но они должны были изменяться все равно, причем в ответ на трансформацию западных регионов. Иначе говоря, это была ответная модернизация восточных и южных земель в качестве реакции на опережающую модернизацию более западных регионов.

Каковы были особенности *ответной модернизации* в Европе? Сейчас мы будем говорить о том общем, что характерно было и для Германии, и для Австрии, и для других стран Восточной и Южной Европы, включая Россию, – т. е. для стран *ответной модернизации*. В чем заключался вызов и в чем особенности ответа на него? Вызов состоял в том, что благодаря гражданской трансформации, начавшейся и затем получившей динамичное развитие на Западе Европы, и сопутствовавшей ей промышленной, политической и культурной трансформации Запад, в частности Франция и Англия, начинает выигрывать в сферах военных и колониальных, т. е. представляющих потенциальную угрозу восточным регионам. Экономическая и политическая экспансия модернизированных государств оказывается гораздо более эффективной, чем тот ответ, который могут дать страны европейского Востока, отстающие в плане модернизации. И главным секретом эффективности этой экспансии является новый тип консолидации, при котором общество осознает себя и в той или иной степени реально является субъектом экономического, политического, военного процесса – гражданский тип консолидации, вовлеченности, который получил название нации. Этот национальный тип консолидации, связанный с Французской революцией, пока еще не этнический, а скорее связанный с новым гражданским качеством общества, новым типом легитимации власти и принадлежности людей к целому, демонстрирует свои преимущества перед теми традиционными патерналистскими, теократическими, полутеократически-абсолютистскими типами консолидации, которые предлагает раздробленное, недобровольное восточное сообщество. Таким образом, национальная консолидация выступает для общества Востока не столько как социально-политический и даже не столько как социально-экономический, сколько как геополитический вызов. Перед обществами, расположенными на восток от Франции, встает необходимость национальной консолидации, формирования определенного аналога новому типу общественного объединения,

который демонстрируют Франция и Англия. Но в этих обществах *еще* не созрели те внутренние гражданские тенденции, которые бы могли обеспечить гражданскую национальную консолидацию по французскому сценарию.

Германия. Культурно-этнический тип национальной консолидации

Наряду с этими общими для всех регионов с ответной модернизацией моментами, Германия имеет ряд особенностей, которые роднят ее с такими странами «второго эшелона модернизации», как Италия, Испания и ряд государств Восточной и Южной Европы. Германия долгое время не имела политического и даже экономического единства. Одни части ее были близки к Франции и больше были вовлечены в промышленный переворот по своей культурной связанности с французским обществом, другие части, наоборот, примыкали вплотную к восточно-европейскому типу, где доминирующими были тенденции вторичного закрепощения, в основном развивалось сельское хозяйство, существовала мощная политическая патерналистская традиция, и, наконец, была часть Германии, которая имела глубокие традиции религиозно-бюрократического характера – прусская система, возникшая из военно-религиозного ордена. Эти части имели нечто общее, преимущественно культурного характера – язык, этнические моменты, отличавшие германцев от других народов, тоже входивших в состав этих территорий. В этом регионе возникло не просто противоречие между необходимостью национальной консолидации и отсутствием социально-экономических и политических условий для формирования гражданского типа национальной консолидации, здесь не было достаточных условий для политического единства. Не было условий для равномерной консолидации на основе принципа гражданской универсальности и политического и социального равенства. Поэтому, несмотря на неоднократные попытки правителей этих регионов договориться между собой и создать единое государство для противостояния и Франции и Англии, они так и не смогли этого сделать. Модус развития ни одного из этих регионов не мог быть на добровольной основе положен в основу развития всего государства. Поэ-

тому долгое время они не могли найти основания для национальной политической консолидации. Французское основание политического равенства и универсальности гражданской человеческой природы им не подходило. В этих условиях национальная консолидация не могла быть никакой иной кроме культурно-социальной⁷. Именно с этим связано движение немецких романтиков – это поиск особого типа национального объединения в условиях разнообразия, неравномерности социально-экономического развития, политической раздробленности и при отсутствии достаточных предпосылок для гражданской консолидации. Нужно иметь в виду еще и то, что национальная консолидация немецкого общества проходила в условиях военной угрозы и постоянных попыток экономической экспансии. Поэтому необходимо было одновременно решить вопрос и об армии, и о промышленном перевороте, и об удовлетворении интересов восточных помещичьих слоев, которые были заинтересованы в максимально долгом сохранении крепостной эксплуатации, и вопрос о соответствии государственной системы политическому сознанию широких патриархальных крестьянских слоев. То есть это не могла быть ни монархия, потому что юго-западные области уже не готовы были принять такой традиционный тип власти, ни республика французского образца, поскольку север и восток были к этому еще не готовы. В результате возник новый тип национальной интеграции на основе культурно-этнического единства и особый тип государственности, воплотившийся в империи Бисмарка, который соединял в себе во многом механически, т. е. не распространяя один и тот же тип государственности на все регионы. Над всем превалировал бюрократический тип власти прусского образца и бюрократический тип армии, он обеспечивал необходимую военную политику, но внутри этот тип военно-бюрократического государства давал пространство для развития промышленных регионов юга, для сотрудничества с ними. В связи с этим были найдены даже своеобразные политические формы: для Пруссии этот тип власти воплощал король, для другой части Германии тот же король выступал в качестве премьер-министра. Это была такая своеобразная форма Модерна, которая не столько выравнивает и видоизменяет все общество, сколько создает определенный симбиоз более трансформированного и «продвинутого» в гражданском плане общества и общества с более традиционными механизмами формирования

политических институтов и армии. В этом своеобразном симбиозе тенденции Модерна используются традиционной политической структурой для продления своего господства в новых условиях и для своего социально-политического усиления. Это приводит к тому, что такая система по политической природе своей реакционна и нацелена на консервацию патерналистских тенденций, на приспособление новых тенденций к патерналистскому типу развития, т. е. определенные черты Модерна используются для сохранения и временного усиления традиционных негражданских институтов. Но, естественно, это не может быть чистая консервация, потому что происходит определенная эволюция. Так рождается немецкий вариант Модерна, при котором происходит соединение особого типа национальной консолидации – культурно-этнического – с традиционным типом общества, традиционного типа легитимации власти с незавершенным процессом гражданской эволюции, гражданской трансформации с обществом, подчиненным государству и не стремящимся, по большому счету, формировать механизмы контроля.

Хотя фашизм не является неизбежным следствием развития этого типа Модерна, совершенно очевидно, что своеобразное соединение социального патернализма и особого типа промышленного развития является благодатной почвой для формирования именно тоталитарного варианта Модерна. В этом смысле тоталитарный тип современного общества по существу является следствием незавершенного Модерна. И только в этом смысле мы можем говорить об общности разных форм тоталитаризма⁸. И в случае фашизма, и в случае так называемого социализма мы имеем дело с ответным типом модернизации в условиях незавершенности гражданской социальной трансформации. Речь идет о национальной, а не гражданской консолидации, осуществленной с опорой на какие-то иные принципы.

Россия: духовно-идеологический тип национальной консолидации

Все эти тенденции ответной восточноевропейской модернизации, которые были свойственны Германии, в принципе были характерны и для России, и поэтому не случайно та же самая проблема

«Восток–Запад», особого пути развития, культурного своеобразия, в том числе, кстати, и этнического фактора (славянство) – все эти проблемы наследует и Россия. Влияние германского романтизма и республиканизма, противостояния религиозного и рационалистического, просветительского начал проявилось в России в споре западников и славянофилов, который в этом смысле тоже не был чисто русским, уникальным явлением.

Хотелось бы остановиться на еще одном важном моменте. Поскольку Германия кладет в основу национальной консолидации культурный компонент, то здесь, конечно, снова появляется религиозное начало. Но духовная культура Германии находилась под очень большим влиянием, с одной стороны, Реформации, с другой стороны, рационализма и, наконец, нельзя забывать и о том, что Германия долгое время находилась в ареале общеевропейской католической культуры. Вот эти три компонента, связанные с причастностью к общеевропейской интеллектуальной среде, приводят к тому, что в Германии – в противоположность и в противостояние с французским рациональным политическим принципом консолидации – делается акцент на религиозное начало, причем не просто религиозное, но на соединение религиозного и рационального начал. Это соединение происходит не через конфликт, как это было во Франции, а через попытку их иерархизации, интерпретации, соподчинения и трансформации. В целом можно сказать, что речь здесь идет о дальнейшей рационализации религиозности с тем, чтобы найти место Богу в рационально интерпретированной системе. Здесь не просто противопоставляется Германия Франции, а возникает идея логики поступательного развития, перехода от одного духовного качества к другому. Разнообразие представляется здесь уже как продукт поступательного развития европейского целого, сосуществования его разных уровней и эволюционных форм. Попытка рационализации религиозного принципа – это Кант, попытка представить разнообразие социальных и духовных форм как результат поступательного развития чего-то единого – это Гегель. Но и в том, и в другом случае то, что отличает Германию от России и что объединяет ее с остальной Европой, – это прежде всего принадлежность Германии к общеевропейскому интеллектуальному и религиозному пространству. А для него незыблемыми принципа-

ми, постулатами являются принципы нисходящей индивидуализации, рационализма, структурности. И прежде всего речь идет об индивидуализации нерелигиозной, структурной, античный компонент которой очень выражен, о политическом, структурном типе сообщества, уходящего своими корнями в Античность. Это характерно и для Гегеля, несмотря на то, что он старается преодолеть эту структурность с помощью диалектики, своей иерархизированной системности, иерархии развития форм. Второй момент, который характерен для Германии в отличие от России, состоит в том, что религиозный фактор не только не является определяющим для этого типа индивидуализации, но и не ложится в основу национальной консолидации. Все-таки при всех культурных компонентах национальной консолидации Германии религиозный фактор играет здесь очень подчиненную, второстепенную роль, а определяющую – языковой, этнический. Никакой особой религиозности Германии, которая отличала бы ее от Франции или Англии, не существовало. Поэтому христианское религиозное начало здесь не ложится в основу национальной консолидации. Зато имеет место возрождение языческого компонента, который становится базовым для культурного начала. А языческий тип культуры всегда эксклюзивен, не универсален, он всегда закрыт. Поэтому крен в направлении этнического типа консолидации в Германии – не случаен.

Итак, подведем итог вопросу о том, что было общего в ответной модернизации Германии и России. Это прежде всего необходимость национальной консолидации в условиях незавершенности гражданской трансформации, патриархальной социальной среды и под эгидой патерналистской политической системы. Это тоже модернизация, не механическое соединение Модерна и до-Модерна, но особая, сохраняющая традиционный тип легитимации власти и институты. Но, самое главное, речь идет о формировании нации в условиях препятствующих, не дающих возможности дальнейшей собственно гражданской эволюции и тем самым усугубляющих конфликт, а не разрешающих его. Эта модернизация с необходимостью внутренне конфликтна, и ее конфликтная составляющая не убывает, а нарастает по мере модернизации. Это модернизация, не ведущая к выравниванию национальной среды, а усугубляющая внутринациональный раскол.

Если же говорить о различиях российского и германского типа ответной модернизации, то последний опирался на базовые ценности западного типа духовности. Это нисходящий тип индивидуализации, уходящий корнями в эпоху Возрождения, демонстрирующий принадлежность к общеевропейской ветви христианства и развившегося на его почве рационализма. Все это породило нерелигиозный в своей основе тип национальной консолидации. В итоге германский патернализм в большей степени опирается на языческие, дохристианские компоненты, связанные с племенными, национальными, этническими традициями. Этот языческий компонент характеризуется принципом национальной исключительности – он не инклюзивен, как, скажем, христианский.

В России возникает своя особая форма патерналистской национальной консолидации. Это тоже соединение национального и патерналистского принципа, но здесь есть несколько существенных отличий от Германии геополитического, и исторического, и культурного плана. Именно они обусловили в России особый, отличающийся от германского и европейского в целом вариант патерналистского типа модернизации. Что же это за особенности, определившие российский вариант модернизации, вылившийся не в фашизм, а в так называемый социализм?

Здесь можно говорить о множестве компонентов, но из всего количества хотелось бы выделить как минимум два пласта. Первый связан с этапами «отпадения» России от общеевропейского тренда. Мы можем говорить об особенностях, во-первых, духовной составляющей России и, во-вторых, ее геополитического и социально-политического развития. Первый и второй моменты связаны между собой. Россия очень рано оформилась как единое политическое целое, причем по сравнению не только с Германией, но и с другими государствами Европы. Россия оформилась не только как политически единое, но и как национально-политическое единое целое гораздо раньше, чем даже такие страны, как Англия и Франция. Но этот процесс носил не гражданский, не этнический и даже не просто культурный характер. Это объединение произошло на очень раннем этапе развития, и базовым стал именно религиозный христианский тип консолидации, религиозный тип идентичности.

В данном случае речь идет о периоде XIV–XV вв. Этот ранний религиозный тип интеграции как основа национальной политической консолидации – особенность России.

Религиозный тип национальной консолидации обладает определенными преимуществами и одновременно определенными ограничениями. При этом важно отметить, что это был не просто религиозный, но *христианский* тип консолидации, т. е. он был не этнически эксклюзивен, а открыт. В этом смысле он был очень эффективен в условиях неразвитых рыночных отношений, многоэтничности и, кроме того, он был очень хорош для быстрых мобилизационных процессов именно своей неструктурностью. Отсюда вытекает вторая особенность трансформации России, ее консолидации, связанная со своеобразием духовной основы самой этой религиозности. В силу раскола церковей и того, что Россия принадлежала к угасшей к XV в. византийской ветви христианства, она надолго оказалась в ситуации конфликта с европейским трендом духовной культуры, включая как средневековые, так и рациональные ее формы. Россия оказывалась вне живого диалога с развивающейся европейской интеллектуальной средой. Это не значит, что российская культура не развивалась, у нее была своя логика эволюции, и то, что Россия своими корнями уходит в преимущественно греческую византийскую ветвь христианства, еще не отделяет ее от Европы в целом. Ведь на определенном этапе византийская неоплатоническая ветвь Христианства оказывала влияние на европейский процесс. Но она не стала базовой, определяющей для дальнейшей европейской эволюции, особенно эволюции в направлении Модерна. В частности, определяющим для Европы типом индивидуализации стал тот, который уходит корнями не в восточный, а в западный антично-христианский синтез (Аврелий Августин). Иными словами, нисходящий тип индивидуализации, который во многом воспроизвел структурный тип социума античного образца, не был базовым для России, но был таковым для Европы. Для России базовым в духовном плане стал именно восходящий религиозный тип индивидуализации, развившийся из восточного антично-христианского синтеза (Дионисий Ареопагит). Он хорошо гармонировал с религиозным типом национальной консолидации. Этой спецификой духовной базы российской идентичности определяются и особенности ее дальнейшей политической и со-

циальной эволюции и в том числе того, как Россия отвечала на вызовы национальной консолидации. Можно даже сказать, что перед Россией в эпоху Модерна стоял не столько вызов *национально-политического* объединения, как это имело место в Германии (неслучайно Россия продемонстрировала, что она достаточно консолидированное общество для того, чтобы ответить вызову, например, наполеоновских войн, в отличие от Германии), сколько другая проблема. Тот тип национальной консолидации, по которому пошла Россия, оказался плохо приспособлен к гражданским эволюции и трансформации. Появление новых экономических, политических и культурных возможностей, открывавшихся для элиты в условиях Модерна, а именно – возможностей поставки сырья в Европу из России в промышленных масштабах за счет вторичного закрепощения общества – стало серьезной угрозой для общества. Коль скоро это общество не смогло политически и социально субъективизироваться и сделать государство *своим инструментом*, оно обладало очень большими рисками срыва гражданской трансформации и развития модернизации по пути внутренней колонизации: вызов Модерна, вставший перед российским обществом, был прежде всего вызовом *гражданского* самоопределения и консолидации.

Надо сказать, что этот вызов общество попыталось принять и на достаточно раннем этапе путем попытки индивидуализации веры и индивидуализации морали по той же примерно социальной схеме, по которой это происходило в Европе. Речь идет о середине XVII в.⁹ И здесь нужно сопоставлять русское старообрядчество не с каким-то конкретным видом протестантизма, а со всеми формами индивидуализации веры, с индивидуализацией веры как таковой. Эта попытка в России не была успешной, она была сорвана по целому ряду причин, и в результате общество оказалось в ситуации неспособности отстоять свой суверенитет перед властью и не смогло изменить своего социально-экономического и социально-политического статуса, своего качества. Благодаря той политике, которая была осуществлена династией Романовых в ходе модернизации, в России сложилась особая двойственная, не вполне секуляризированная система внутренней колонизации. Для большей части общества, искусственно удерживаемого с помощью вторичного закрепощения

щения на стадии традиционности, базовым типом духовности так и остался религиозный, он же остался базовым типом интеграции, но очень сильно деградировал, не развился ни в каком направлении именно в силу культурной и экономической деградации большей части носителей этой религиозности. В результате такого раскола общества система все больше и больше погружалась в противоречие между официально объявленной национальной консолидацией на основе религиозного начала и реальной антинациональной по существу политикой очень узкого правящего слоя. Поэтому задача, которая стояла перед этим обществом, была связана не с национальной консолидацией по этническому основанию. Здесь прежде всего стоял вопрос о преодолении внутреннего колониализма и глубинного социального конфликта в целях обретения национального единства, с тем, чтобы вернуть обществу его субъектность. Объективно темой номер один здесь становится именно тема гражданской трансформации как основы национальной консолидации. И во многом коммунистическая идеология отвечала тем потребностям, которые стояли перед российским народом, перед российским социумом, потому что она была инклюзивна, имела религиозные коннотации, носила ярко выраженный социальный характер и была направлена на преодоление социального разрыва. Даже сама ее вызывающая не- и антирелигиозность была тоже объяснима, поскольку страна пережила очень серьезное разочарование в церкви как институте, который на протяжении длительного времени фактически санкционировал этот разрушающий систему, чреватый взрывом социальный раскол, связанный с вторичным закрепощением XVIII–XIX вв. И плюс, конечно, неструктурный, восходящий тип индивидуализации и огромные для того времени масштабы патерналистски ориентированного социума (крестьянства), плюс вызовы индустриализации – все это вместе как раз и породило особый тип модернизации – патерналистской с опорой на восходящий тип индивидуализации, на квазирелигиозный тип культуры, открытый, без этнической исключительности, имеющий социальную направленность, нацеленный на преодоление последствий социального раскола. Именно этот тип патерналистской модернизации и отлился в формы социализма и коммунизма в его советском варианте.

Примечания

- ¹ Хобсбаум Э. Нации и национализм. СПб., 1998. С. 32–33.
- ² В 1621 г. в период Парламента, созванного после семилетнего перерыва, пуритане начали выдвигать против абсолютизма королевской власти учение о народовластии, развившееся на примере их общинной церковной жизни. «Философское начало учения о гражданине» Гоббса появляется только в 1642 г., а «Левиафан» – в 1651. *Vinper P.Ю.* История нового времени. Киев, 1997. С. 150.
- ³ Токвиль обращает особое внимание на то, что гражданские институты в Америке обязаны своим происхождением религиозным взглядам пуритан – отцов-основателей, при этом он ссылается на «Pact of Puritans» 1620 года, принятый ими перед тем, как основать New Plymouth. Речь идет о Pact of Establishment, принятом «Пилигримами Мэйфлауэра» («Pilgrims of Mayflower») 1620.
- ⁴ *Dumont L.* Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago, 1968. P. 93.
- ⁵ *Монтескье Ш.* О духе законов // *Монтескье Ш.* Избр. произведения. М., 1955. С. 412.
- ⁶ *Нефедов С.А.* История России. Факторный анализ. Т. 2: От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 160–166.
- ⁷ *Herder I.* Another Philosophy of History. 1774. *Troeltsch E.* The social Teaching of the Christian Churches and Groups. 2 vols. N.Y., 1960. P. 97.
- ⁸ *Friedrich C.J., Curtise M., Barber B.R.* Totalitarianism in Perspective: Three Views. N.Y., 1969. P. 67–69; *Turner H.A.* Reappraisals of Fascism. N.Y., 1975; *Moore B.* Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the making of Modern World. N.Y., 1993.
- ⁹ *Глинчикова А.Г.* Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008. С. 99–298.

Д.Э. Летняков

Дворянство как участник революционного движения: российские особенности

Участие дворянского сословия в революции исторически характерно не только для России. Достаточно вспомнить, что именно союз буржуазии и «нового» дворянства (джентри) сформировал главную оппозиционную силу королевской власти во время Английской революции 1640–1649 гг., а одними из ключевых деятелей Великой Французской революции были граф Мирабо и маркиз Лафайет. Но российская ситуация, что отнюдь не редкость, имеет свои особенности. В данном случае их по меньшей мере две.

Во-первых, в России дворянство долгое время стояло в авангарде революционной борьбы (более того, до середины XIX в. русское освободительное движение почти сплошь дворянское, выходцев из других социальных групп там практически нет), в то время как в Европе классическая революция Нового времени всегда представляла собой совместную борьбу наиболее прогрессивной части дворянства и буржуазии, к которым присоединялись зачастую и социальные «низы». Во-вторых, только в России дворянство участвовало в революции с таким радикализмом и жертвенностью, которые выливались в готовность полностью порвать все связи со своим кругом, сформировали чисто русский феномен «хождения в народ», покаяния перед ним (тип «кающегося дворянина»), стремления любым способом искупить «грех отцов». Об этих особенностях мы и хотели бы поговорить в данной статье.

Русское дворянство – авангард революционного движения

Русскую революционную традицию принято начинать с А.Н.Радищева¹, который, будучи дворянином, написал первую революционную книгу в истории России – «Путешествие из Петербурга в Москву». В ней он высказался в пользу отмены крепостного права, свержения самодержавия и установления республики, воспел в оде «Вольность» Вильгельма Телля, Брута и Кромвеля как символы борьбы с тиранией. Последнему, например, прямо ставилось в заслугу то, что он «Карла на суде казнил»². Спустя некоторое время дворянство от слов переходит к делу – в 1816 г. в России возникает первая революционная организация, состоявшая из офицеров. Это был Союз спасения, в который вошли многие из будущих декабристов: Павел Пестель, Иван Якушкин, братья Муравьевы-Апостолы. К моменту восстания в 1825 г. декабристские общества будут включать в себя сотни участников, среди которых огромное количество представителей дворянской элиты, цвет русской аристократии – Голицыны, Трубецкие, Корфы, Фонвизины, Волконские и пр. В конце следующего, николаевского царствования дворянство в лице А.И.Герцена и Н.П.Огарева впервые начинает широкую пропаганду революционных идей в русском обществе, основав в Лондоне «Вольную русскую типографию».

Таким образом, как уже говорилось, начальный этап формирования революционной традиции в России стал исключительно дворянским, до эпохи Великих реформ мы практически не встречаем среди революционеров в России представителей других сословий. Можно отыскать, конечно, отдельные фигуры вроде происходившего из семьи священника Федора Кречетова, вольнодумца и просветителя екатерининской эпохи, или сына флотского врача В.Г.Белинского, одного из первых в когорте т. н. «революционных демократов». Но все это скорее редкие исключения.

И такая ситуация вполне объяснима: дело в том, что в русских реалиях конца XVIII – первой половины XIX вв. просто не было других социальных групп, которые могли бы взять на себя функцию борьбы с самодержавием и крепостничеством. Скажем, «третье сословие», являвшееся в Европе двигателем социальных изменений, не было таковым в России, поскольку в условиях отсутствия в стране свободного труда русские купцы и промышленники

оказались самым тесным образом связаны с крепостничеством: на их фабриках и заводах работали те же крепостные крестьяне. А потому отечественные протобуржуазные слои нуждались в сохранении и укреплении существующих социально-политических порядков и не рассматривали феодальную систему в качестве тормоза для экономического развития. При этом естественно, что в рамках подобной экономической модели в России был абсолютно не сформирован пролетариат (для сравнения – в Англии уже в 30-е гг. XIX в. промышленные рабочие были достаточно хорошо организованы, они объединялись в различные общества и ассоциации, боролись за расширение избирательных прав). Что касается крестьянства, то, замкнутое в своей общине, задавленное вековым гнетом, характеризующееся архаичным мировоззрением и т. н. «царистскими иллюзиями», оно также не могло еще стать субъектом политического процесса. Только дворянство как наиболее образованная и культурная часть общества имело возможность взять на себя роль передового отряда в борьбе с самодержавно-крепостническим строем.

Тем не менее само по себе отсутствие других субъектов революционной борьбы еще не является достаточной причиной для того, чтобы таковым стало дворянство. Все равно остается открытым вопрос: почему сословие, которое рассматривалось самодержавием в качестве своей главной опоры, которому короной было даровано монопольное право на занятие руководящих должностей в гражданском и военном управлении, сословие, в интересах которого правительство последовательно закрепощало крестьян, вдруг первым оказалось в оппозиции существующим порядкам? Хотя, конечно же, нужно оговориться, что эмансипаторские настроения разделяли далеко не все дворяне, с конца XVIII – начала XIX вв. русский нобилитет раскалывается, по сути, на два лагеря: дворян-крепостников, «консерваторов», стремившихся сохранить существующий статус-кво, зафиксировать свои корпоративные привилегии, и дворян-«эмансипаторов», которым были близки реформистские или революционные лозунги.

На наш взгляд, было несколько причин обозначенного выше раскола среди дворянства и появления у определенной его части оппозиционных настроений. На это серьезно повлияла, во-первых, культурная европеизация «благородного сословия», восприятие

наиболее образованными дворянами идей Просвещения. Это наглядно видно уже у А.Н.Радищева, который активно использует концепции естественного права и общественного договора для обоснования своих революционных взглядов. Так, Радищев заявляет, что если при рождении, «от чрева матери», все люди равны, то они должны быть равны и в ограничении свободы в государстве. Поэтому «порабощение есть преступление», нарушение общественного договора, и, следовательно, крепостные крестьяне имеют право на восстание³. Европейская цивилизация и политическая мысль и дальше будут важнейшими факторами вызревания революционных идей в России: из заграничного похода русской армии привезут свои «вольнлюбивые мечты» декабристы (один из них, М.Муравьев-Апостол, неслучайно называл себя и своих соратников «детьми 1812 года»), под влиянием европейских социалистических доктрин возникает в России сначала народничество, а затем русский марксизм.

Хотя нельзя не признать, что ситуация взаимодействия русско-го дворянства с Европой была довольно парадоксальной. С одной стороны, по мере знакомства с европейской действительностью и культурой образованные дворянские круги все меньше устраивали господствующие в России архаичные общественные, политические и экономические порядки. С другой стороны, именно эти порядки, в частности, возможность владеть крестьянами, позволяли дворянам быть «европейцами»: путешествовать за границей, учиться там, нанимать французов-гувернеров для своих детей, выписывать английские газеты и т. д. И это неизбежно делало значительную часть дворянской корпорации самыми верными сторонниками самодержавия, сословных привилегий и крепостничества, воспитывало тот самый тип «крепостника-вольтерьянца», о котором с иронией писал М.О.Гершензон в «Вехах».

Большую роль в появлении дворян-«эмансипаторов» сыграло доведение крепостного права до откровенно уродливых форм, вызывавших отторжение у той части помещичьей корпорации, которая сохранила понятие о человеческом достоинстве и элементарной порядочности. Вряд ли случайно, что русская революционная традиция зарождается в правление Екатерины II. Это было время, когда своего апогея достигают, с одной стороны, крепостничество (крестьяне лишаются практически всех личных и имущественных

прав, в т. ч. права жаловаться на своих помещиков – указ от 1767 г.), с другой – дворянские привилегии. В «золотой век» Екатерины «благородное» сословие получает освобождение от обязательной службы, от телесных наказаний, налогов и повинностей, ему даруется право на сословный суд и дворянское самоуправление, а также исключительное право владеть землей с крестьянами. Эта ситуация вопиющей несправедливости заставляет многих думающих людей в России повторять вслед за Ф.Кречетовым, что «раз дворянам сделали вольность, для чего же оную не распространить и на крестьян, ведь они тоже люди»⁴. Усилила соответствующие настроения Отечественная война 1812 г., которая привела к общему патриотическому подъему и заставила многих дворян взглянуть на крестьян не как на «живую собственность», а как на сограждан.

Также сюда можно добавить растущее техническое и экономическое отставание России от ведущих европейских держав, которое с начала XIX в. становилось все более очевидным в первую очередь все для того же дворянства, являвшегося самым передовым слоем русского общества.

Только в середине XIX в. революционное движение в России начинает существенно менять свой социальный облик, ибо в него активно вливается новый тип – разночинец. В это время заявляют о себе Н.Г.Чернышевский, Н.А.Добролюбов, С.Г.Нечаев и другие. Такое «разбавление» дворянского элемента в революции было вызвано тем, что после Великих реформ Александра II в России начинается эрозия жесткой сословной структуры. На стыке различных сословий возникает широкий круг людей, которые, с одной стороны, были достаточно образованны (зачастую они имели университетское образование), с другой – в силу своего невысокого происхождения занимали маргинальное положение в российском обществе, где социальные лифты по-прежнему работали еще очень слабо. Ужасающая бедность, почти полное отсутствие перспектив, невключенность в общественную и политическую жизнь, безусловно, питали радикальное мировоззрение нарождавшегося слоя разночинцев. Однако нужно еще раз оговориться, что дворянство и в пореформенный период продолжает играть в революции важнейшую роль, из этого сословия по-прежнему выходят крупнейшие теоретики и организаторы революционной борьбы. Достаточно назвать имена П.А.Кропоткина, Г.В.Плеханова и В.И.Ленина.

Так что разночинцы не вытесняют дворян в освободительном движении, а лишь соединяются с ними в своей яростной борьбе с общим врагом. Поэтому со второй половины XIX в. главную силу, которая противостоит русскому самодержавию, все чаще называют словом «интеллигенция», подразумевая под ним всю образованную часть общества, независимо от происхождения. Именно русскую интеллигенцию, которая была носителем радикального типа сознания и идейным вдохновителем революции, критикуют либеральные авторы знаменитого сборника «Вехи», клеймят все без исключения мыслители и публицисты, принадлежащие консервативному лагерю: К.Н.Леонтьев, Л.А.Тихомиров, М.О.Меньшиков и пр. Вплоть до гибели «старой» России двумя главными источниками, из которых формировалась русская интеллигенция, было дворянство и разночинство.

Таким образом, дворянское сословие, и в этом особенность российской ситуации, сыграло определяющую роль в формировании и развитии русской революционной традиции. Оно первым высказало саму мысль о необходимости революции в России (Радищев), решилось на открытое выступление против самодержавия (декабристы), первым попыталось донести идеи борьбы с самодержавно-крепостническим строем до широких слоев русской общественности (Герцен и Огарев). Перефразируя концепцию В.И.Ленина о гегемонии пролетариата в буржуазной революции, можно сказать, что в русском освободительном движении, как это ни парадоксально, таким гегемоном долгое время было дворянство. По-настоящему ситуация меняется лишь в начале XX в., когда в России на политическую сцену впервые за очень долгое время выходят широкие народные массы.

Феномен «кающегося дворянина» в русском революционном движении

Выражение «кающийся дворянин» принадлежит, как известно, перу одного из теоретиков народничества, Н.К.Михайловского, который употребил его впервые в своих очерках «Вперемежку», выпущенных в 70-е гг. XIX в. С тех пор оно прочно вошло в публицистику пореформенной России для обозначения определенного

типа дворянских революционеров, которые шли в освободительное движение с мыслью о своей исторической вине перед закрепощенным народом, одержимые страстным желанием трудом на благо народных масс, участием в революции искупить «грех отцов», десятилетиями живших за счет эксплуатации крестьян.

Вот как писал об этом в своих воспоминаниях бывший лидер партии эсеров В.М.Чернов: «Кающийся дворянин чувствовал себя в неоплатном долгу перед народом, бичевал себя сознанием своей исторической виновности, хотя бы лично он и был совершенно “без вины виноватым”; удрученный этим сознанием, он готов был добровольно выкраивать ремни из собственной кожи, чтобы только уплатить по “историческому векселю”»⁵. Ему вторит большевик В.В.Воровский, автор романа «Лишние люди»: «Для кающегося дворянина естественна была мысль, что именно он, законный наследник поколений, взваливших на плечи крестьянина эти тысячелетние труды, что он-то и должен идти теперь к крестьянину и помочь ему “устроить жизнь по-новому”, вздохнуть полной грудью»⁶.

«Покаяние» перед народом могло проявляться по-разному. Например, П.А.Кропоткин в своих воспоминаниях рассказывает о том, как молодые дворяне-революционеры, выходцы из достаточно обеспеченных семей, специально питались едва ли не впроголодь, куском черного хлеба и соленым огурцом в день, снимали тесные каморки на несколько человек, т. к. были убеждены, что просто не имеют морального права на безбедное и сытое существование, в то время как масса народа в буквальном смысле голодает. «Вся Россия читала с удивлением во время процесса каракозовцев, что подсудимые, *владевшие значительными состояниями*, жили по три, по четыре человека в одной комнате, никогда не расходовали больше, чем по десяти рублей в месяц на каждого, и все состояние отдавали на устройство кооперативных обществ, артелей, в которых сами работали... (курсив мой. – Д.Л.)»⁷. Да и сам Кропоткин разве не может быть отнесен к этому же типу «кающегося революционера»? Представитель древнего княжеского рода, гордившегося своим родством с Рюриковичами, выпускник самого престижного учебного заведения в императорской России – Пажеского корпуса, человек, перед которым открывались блестящие перспективы военной и придворной карьеры, бросает все и выбирает для себя совсем другую жизнь.

Заметим, что и легендарное «хождение в народ» русской молодежи в 1870-е гг. не только имело целью поднять крестьян на революцию, но было следствием этих же «покаянных» настроений. Одним из тех, кто идеологически обосновывал необходимость «идти в народ», был дворянин П.Л.Лавров. В своих «Исторических письмах» он сформулировал теорию «неоплатного долга» интеллигенции перед народом за возможность получить образование, стать культурным и просвещенным человеком. Нужно было попытаться хотя бы частично вернуть этот «исторический долг». Поэтому «молодые люди отправлялись... в деревню как врачи, фельдшеры, народные учителя, волостные писаря. Чтобы еще ближе соприкоснуться с народом, многие пошли в чернорабочие, кузнецы, дровосеки... Они просто желали обучить народ грамоте, просветить его, помочь ему каким-либо образом выбраться из тьмы и нищеты...»⁸.

Любопытно, что такой тип дворянина-революционера был характерен только для России, нигде больше дворянское покаяние перед простым народом не принимало столь радикальные формы и не носило столь массовый характер, нигде не ощущалось и не переживалось так остро. Мимо этого явления не смог пройти даже такой консервативный автор, как И.Л.Солоневич, которого трудно заподозрить в симпатиях и к дворянству, и тем более к революционерам. Солоневич, в частности, пишет, что «ни покаянием, ни хождением в народ... [польский шляхтич] не занимался никогда. Не каялись также ни прусский юнкер, ни французский виконт. Это было явлением чисто морального порядка, явлением чисто национальным: ни в какой другой стране мира кающихся дворян не существовало...»⁹. Сам Солоневич объяснял этот феномен особой «совестливостью» русского народа. Но нам такое решение вопроса исключительно в морально-этической плоскости представляется не вполне убедительным, тем более что довольно сложно верифицировать степень «совестливости» русских, немцев или испанцев. По всей видимости, определяющими тут были все-таки другие факторы. Скажем, феномен «кающегося дворянина» невозможно понять без анализа специфики той социальной системы, которая сложилась в Российской империи с начала XVIII в. Знаковыми характеристиками этой системы стали, во-первых, разорванность социокультурного пространства страны, а во-вторых, высочайший уровень эксплуатации недворянского населения. Разберем их по порядку.

Под разорванностью социокультурного пространства мы подразумеваем ситуацию, при которой в ходе петровских реформ в России появилось европеизированное (или квази-европеизированное) дворянское сословие, в мировоззренческом, культурном, лингвистическом и прочих смыслах отделенное от остального населения. Интересно, что даже отношения с Богом у русских дворян были особые: существовали специальные дворянские места в церквях и свои дворянские монастыри, куда постригали только представителей нобилитета¹⁰. Эту проблему раскола в русском обществе, т.н. «культурной шизофрении», первый поднял еще Н.М.Карамзин, посетовав в «Записке о древней и новой России», что «Петр ограничил свое преобразование дворянством»¹¹. С тех пор этой теме было посвящено столько научных и публицистических работ, что останавливаться на ней подробно вряд ли имеет смысл. Отметим лишь то, что непосредственно относится к нашему вопросу.

Оторванность «благородного» сословия от непривилегированных слоев общества превратила русских дворян в «поврежденный класс полуевропейцев» (А.С.Грибоедов) с искаженным самосознанием, сделала из них людей, которые были по сути чужими в собственной стране, за пределами дворянского круга и при этом не воспринимались до конца своими в Европе, где многие из них проводили значительную часть своей жизни. Но такое ненормальное, больное существование не могло продолжаться бесконечно. В какой-то момент дворянство стало искать общности с народом, начало пытаться сломать перегородки, разделяющие его с остальной частью русского общества, для того чтобы восстановить эту некогда разорванную связь, найти свои корни, свое место в мире.

Эта тенденция могла проявляться в разных формах. Вряд ли мы ошибемся, если укажем в качестве примера на славянофильство с его идеализацией общины, русского народа, его быта и уклада жизни¹². Так, в одной из своих работ видный славянофил К.С.Аксаков специально разводил понятия «публика» и «народ» применительно к России на том основании, что публика – это дворянство, которое «выписывает из-за моря мысли и чувства, мазурки и польки», а народ, в противоположность этому, «черпает жизнь из родного источника»¹³. И идеологи славянофильства настаивали на необходимости для высших кругов русского общества стать как можно ближе к народной жизни, к этому самому «родному источ-

нику». Правда, для самих славянофилов провозглашаемое сближение с народом ограничилось в основном несколько комичным ношением бороды, косоворотки и высоких сапог в русском стиле.

Еще одним выражением указанной тенденции стало «хождение в народ». Мы уже отмечали многоплановость этого феномена, в котором идея о «возвращении долга» угнетенному народу соединилась со стремлением «разбудить» крестьянские массы для политического действия; но здесь было также желание понять жизнь народа, стать его частью. Вот почему дворянские дети участвовали в этом движении с таким невероятным энтузиазмом. Непосредственную связь между социокультурным расколом в русском обществе и дворянским «покаянием», «хождением в народ» отмечал еще Н.А.Бердяев в известной работе «Истоки и смысл русского коммунизма»: *«Русское народничество есть порождение раскола Петровской эпохи. Оно есть продукт сознания интеллигентными слоями неоправданности своей жизни, нелепости своей жизни, продукт неорганического характера всего строя русской жизни. Ни один народ Запада не пережил так сильно мотивов покаяния, как народ русский в своих привилегированных слоях. Создался своеобразный тип “кающегося дворянина”. “Кающийся дворянин” сознавал свой социальный, а не личный грех, грех своего социального положения и в нем калялся (курсив мой. – Д.Л.)»*¹⁴.

В стремлении радикально настроенной части русской интеллигенции «искать общности» с народом был и чисто утилитарный смысл: наиболее дальновидные из революционеров понимали, что революция может быть успешной только в том случае, если им удастся вовлечь в нее народные массы, если у них получится перестать быть «революционерами без народа» (В.Г.Короленко). А это было невозможно до тех пор, пока в крестьянстве сохранялось настороженное, если не сказать враждебное отношение ко всем людям, «носящим немецкое платье», по формулировке Н.Г.Чернышевского. Поэтому прав был М.А.Бакунин, когда говорил, что «вопрос о нашем сближении с народом *не для народа, а для нас, для всей нашей деятельности*, есть вопрос жизни и смерти... (курсив мой. – Д.Л.)»¹⁵.

И, пожалуй, главной трагедией XIX в. для русского революционного дворянства и всей интеллигенции стало то, что никакой общности с народом они найти не смогли. Ленинское «страшно

далеки они от народа» о декабристах было справедливым приговором. Сохранились донесения полицейского агента относительно того, как воспринял простой народ расправу над участниками восстания на Сенатской площади. Общее настроение передают слова одного из дворовых людей: «Начали бар вешать и ссылать на каторгу, жаль, что не всех перевесили, да хоть бы одного кнута отодрали и с нами поровняли; да долго ль, коротко ли, им не миновать этого»¹⁶.

Но декабристы особенно и не стремились приблизиться к народным массам, их восстание планировалось как типичный военный переворот, в котором солдатам отводилась по сути роль «пушечного мяса». Рассказ о том, что декабристы вывели солдатскую массу на площадь, говоря, что они выступают за императора Константина и его жену Конституцию, если и является анекдотом, то весьма правдоподобным. Намного более серьезным ударом для революционного движения в России оказался провал «хождения в народ», осознание того факта, что, несмотря на все старания, пропасть между людьми, носящими «немецкое» и русское платье, между бариним и мужиком оказалась непреодолима. Даже если барин попытался сам на время превратиться в мужика.

Следующий отмеченный нами фактор в появлении феномена «кающегося дворянина» касался той высочайшей степени эксплуатации, которую испытывали на себе народные массы в императорской России. На первый взгляд, здесь нет ничего специфически русского – тяжелые налоги и повинности в пользу элиты повсюду были уделом социальных «низов». Однако существенное отличие состояло в том, что в Европе с началом формирования колониальных империй главным объектом эксплуатации становятся все-таки колонии, тогда как в метрополиях постепенно происходят процессы социальной эмансипации. В России же, не имевшей заморских территорий, но желавшей конкурировать на равных с государствами Запада (в этом состоял смысл петровских реформ), элита вынуждена была превратить в колонию собственное население. Так возник особый тип «сращенной империи» (А.Г.Глинчикова), в которой колония и метрополия не были разделены географически и политически – по сути, граница между ними проходила по социальному признаку: в роли «метрополии» в России выступало дворянское сословие, составлявшее элиту общества, наделяв-

шееся в течение XVIII в. все новыми правами и привилегиями, а в роли «колонии» оказалось остальное население, прежде всего крестьянское, положение которого к концу того же XVIII столетия все больше напоминало положение плантационных рабов. Любое сопоставление уровня жизни в Российской империи и других развитых странах по таким показателям, как продолжительность жизни, ВВП на душу населения, распространение грамотности и пр., вплоть до революции 1917 г. было явно не в пользу России.

Такой «запредельный» уровень эксплуатации народа, крайняя степень его бедности и некультурности в совокупности с бесправием, выключенностью из социально-политической жизни, естественно, вызывали острое сочувствие у русской интеллигенции, что хорошо видно по сохранившимся воспоминаниям народников об их жизни в деревне. Например, воспоминания дворянки Веры Фигнер, которая работала фельдшером в Самарской губернии, оставив для этого учебу на медицинском факультете в Цюрихе, полны рассказов о «бездне народной нищеты и горя», о «такой невообразимой грязи жилища и одежды», о «пище, столь нездоровой и скудной, что останавливаешься в отупении перед вопросом: есть ли это жизнь животного или человека?»¹⁷. И если у революционера-разночинца, зачастую такого же несчастного, голодного и бесправного, картины из крестьянской жизни вызывали лишь чувство жалости к народу и злобы на правительство, то та часть революционеров, которая происходила из дворянства и по факту своего рождения принадлежала к «классу эксплуататоров», испытывала, помимо сострадания, еще и угрызения совести. Эти люди не могли не понимать, что их просторные «родовые гнезда», балы, поездки за границу и учеба в университетах – все это было оплачено той «бездной народной нищеты и горя», о которой писала В.Фигнер.

Наконец, говоря о типе «кающегося дворянина», нельзя игнорировать и чисто психологические факторы, такие как специфические черты, свойственные всему русскому образованному классу, на которые обращали внимание авторы сборника «Вехи», посвященного анализу феномена русской интеллигенции. Например, один из веховских авторов, С.Н.Булгаков, отмечал наличие у русской интеллигенции особой «перевернутой» религиозности без Бога, которая заключается в том, что интеллигенция при всем

своем атеизме сохранила тем не менее черты религиозного мировоззрения, стремление к идеальному. В результате вместо стремления «пострадать за Христа» у нее возникло желание «пострадать за народ», вместо покаяния перед Богом появилось «социальное покаяние» перед эксплуатируемым народом, вместо поклонения Богу развился культ народа («религия человекобожества»). Помимо «перевернутой» религиозности тот же Булгаков отмечает максимализм и идеализм у лучших представителей русской интеллигенции, «неизменную готовность на всякие жертвы» ради своих идеалов¹⁸. Об интеллигентском культе народа пишет в «Вехах» и С.Л.Франк: «Его [интеллигента] Бог есть народ, его единственная цель есть счастье большинства, его мораль состоит в служении этой цели»¹⁹. Почти слово в слово повторяет высказывание Франка другой веховский автор, Н.А.Бердяев, правда, уже в другой своей работе: «Для народнического сознания *народ подменил Бога*, служение народу, его благу и счастью подменило служение правде и истине. Во имя народа как идола готовы были пожертвовать величайшими ценностями и святынями... (курсив мой. – Д.Л.)»²⁰. Наличие этой специфической, чисто русской «религиозности» атеистов-революционеров признавали и они сами. С.М.Кравчинский, один из числа кающихся дворян-народников, писал: «Движение это [хождение в народ] едва ли можно назвать политическим. Оно было скорее каким-то *крестовым походом*, отличаясь вполне разительным и всепоглощающим характером *религиозных движений*... Тип пропагандиста семидесятых годов принадлежал к тем, которые выдвигаются скорее религиозными, чем революционными движениями. *Социализм был его верой, народ – его божеством* (курсив авт.)»²¹.

Все эти психологические особенности накладывались на социокультурные, политические и экономические факторы, о которых мы говорили выше. Жертвенность, страстная вера в собственные идеалы и искреннее желание пострадать за народ (который надеялся самыми положительными качествами и почти обожествлялся), в совокупности с той неприглядной картиной народной жизни, которую видела вокруг себя интеллигенция, производили на свет ту самую фигуру «кающегося дворянина», нигилиста и радикала, готового принести собственное счастье, здоровье и даже жизнь на алтарь т.н. «народного блага».

Примечания

- ¹ См.: *Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г.* Революционная традиция в России 1783–1883 гг. М., 1986.
- ² *Радищев А.Н.* Ода «Вольность» // *Радищев А.Н.* Путешествие из Петербурга в Москву. Paris, С. 125.
- ³ См. *Радищев А.Н.* Путешествие из Петербурга в Москву. Paris. 1994: «Booking International». С. 85–86.
- ⁴ Цит. по: *Карацуба И.В., Курукин И.В., Соколов Н.П.* Выбирая свою историю. «Развилки» на пути России: от юриковичей до олигархов. М., 2006. С. 229–230.
- ⁵ *Чернов В.М.* Записки социалиста-революционера. Электронный ресурс: <http://lib.rus.ec/b/11153/read>
- ⁶ *Воровский В.В.* Лишние люди. Электронный ресурс: http://az.lib.ru/w/worowskij_w_w/text_0040.shtml
- ⁷ *Кропоткин П.* Записки революционера. СПб., 2011. С. 265–266.
- ⁸ Там же. С. 265–266.
- ⁹ *Солоневич И.Л.* Народная монархия. Минск, 1998. С. 163.
- ¹⁰ См. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода Империи (XVIII–начало XX вв.): В 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 84.
- ¹¹ *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России. Электронный ресурс: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/karamzin.htm>
- ¹² Хотя в первую очередь славянофильство было, конечно же, попыткой сформировать определенную русскую идентичность.
- ¹³ *Аксаков К.С.* Опыт синонимов: публика–народ. Электронный ресурс: http://gys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ks_aksakov_opyt_sinonimov_publika_narod/6-1-0-1812
- ¹⁴ *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Электронный ресурс: <http://magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn015.htm>
- ¹⁵ Цит. по: *Хевеши М.А.* Толпа, массы, политика: Историко-философский очерк. М., 2001. С. 74.
- ¹⁶ Цит. по: *Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г.* Революционная традиция в России 1783–1883 гг. С. 106.
- ¹⁷ Цит. по: *Шербакова Е.И.* «Отщепенцы». Путь к терроризму (60–80-е гг. XIX века). М., 2008. С. 103.
- ¹⁸ См.: *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 2007. С. 57–105.
- ¹⁹ *Франк С.Ф.* Этика нигилизма // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 2007. С. 240.
- ²⁰ *Бердяев Н.А.* Гибель русских иллюзий. Электронный ресурс: <http://magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn040.htm>
- ²¹ Цит. по: *Богучарский В.Я.* Активное народничество семидесятых годов. М., 2011. С. 179.

III. DIXI

В поисках посткоммунистического будущего. Интервью Бориса Капустина Томасу Кавалюускасу*

Почему мы позволяем своим правителям обманывать нас «демократической риторикой» вместо того, чтобы разоблачать скрывающиеся за ней своекорыстные мотивы? Как могло случиться, что во многих – слишком многих – посткоммунистических странах в руках ничтожного паразитирующего меньшинства оказались несметные богатства? Почему так часто происходит сращивание политической власти с властью денег? Вот лишь некоторые из вопросов, ставших предметом рассматриваемого интервью двух философов в ходе поиска ими ответа на вопрос: что пошло не так в посткоммунистическом мире после 1989 г.?

Томас Кавалюускас: У Гегеля история разумна, случающиеся в ней революции служат развитию Духа (Geist) конкретной эпохи, возникновению все новых стадий развития политики, экономики и права; короче говоря, история служит прогрессу. У истории есть цель, к которой она и движется, правда, по спирали.

Как бы Вы охарактеризовали действие этого гегелевского Geist применительно к России, к последним двадцати годам ее существования? Можно ли считать ушедшим в прошлое тот политический подъем, символом которого стал Борис Ельцин, взошедший на танк в мятежной Москве, или Андрей Сахаров, выступивший в Думе с обращенной к Горбачеву страстной речью? Все еще активно диссидентское движение: мы слышим голоса правозащитников

* Интервью опубликовано в интернет-журнале Eurozine на английском языке. Русский перевод интервью печатается нами с любезного согласия Т.Кавалюускаса. – Ред.

Сергея Ковалева, Андрея Пиантковского, критикующих путинский режим. Можно ли сказать, что их голосами говорит уже какой-то другой «русский дух»? А если так, то исторический *телос* России, ее цель и предназначение, не есть нечто предопределенное, и нам следует быть открытыми для непредвиденных изменений?

Борис Капустин: Уже в самой Вашей постановке вопроса заключено ироничное отношение к духу, Geist. Спираль развития, разворачивание которой идет в обход «формул разума», есть пародия на прогресс духа вообще и гегелевского в частности. Мне вполне импонирует именно иронический способ прочтения учения о Духе. Но даже ирония не делает понятие Духа особенно полезным для улавливания того, что происходило в России с момента падения советской власти, впрочем, как и для понимания глобального развития в тот же период. Слегка перефразируя Йозефа Шумпетера, скажу, что единого Духа времени (Zeitgeist) не существует, разве что в виде некоего идеологического конструкта, роль которого – затушевать всю многосложность действительности, спрятать от глаз моменты напряжения между тенденциями, присущими ее трансформации¹.

Можно ли считать упомянутую Вами цепь событий: памятную всем речь Сахарова на Съезде народных депутатов, непреклонную фигуру Ельцина на танке в дни августовского путча, позже потерпевшего поражение (добавлю от себя – многотысячный митинг на Манежной площади в Москве, собравшийся в знак протеста против нападения советских войск на вильнюсский телецентр, митинг с замечательным интернационалистским лозунгом – «За вашу и нашу свободу!» и т. п.) – можно ли считать все это выражением Духа времени конца 80-х – начала 90-х гг. прошлого века, духа, который, как утверждают, позже улетучился из России? Если в этом состоял «единственный Zeitgeist» указанной эпохи, должны ли мы проигнорировать такие сопутствовавшие ему процессы, как осуществлявшаяся явочным порядком массовая незаконная денационализация средств производства с последовавшей за этим концентрацией их в руках тех, кого Ядвига Станицкис называла «политическими капиталистами»? Должны ли мы проигнорировать факт сращивания определенных слоев коммунистической номенклатуры с частью лидеров движения за демократию, подготовивший почву для формирования в посткоммунистических

странах новых правящих классов? Причем необходимой предпосылкой такого сращивания было уничтожение низовой, народной демократии. Должны ли мы закрыть глаза на беспощадное уничтожение существовавшей при социализме системы социального обеспечения, которая, несмотря на все ее недостатки, продолжала оставаться почти единственным реальным завоеванием социализма, спасавшим миллионы людей от нищеты – той нищеты, в которую они были ввергнуты в результате уничтожения социального государства?

Все это не преуменьшает значения упомянутой в Вашем вопросе демократической тенденции. Важно, однако, рассматривать эту тенденцию в контексте реальной исторической ситуации, частью которой она являлась. Данная ситуация в конечном счете определила конкретные способы переплетения этой демократической линии с прочими заключенными в рассматриваемой ситуации тенденциями. Ее взаимодействие с «иррациональным капитализмом» (если под «рациональным капитализмом» понимать – в духе Макса Вебера – тот, который «тождественен обузданию или, как минимум, рациональному усмирению этой иррациональной тяги»² к безграничной наживе) представляет особый интерес. В России это сращивание демократии с капитализмом, как оказалось, привело к победе того, что Андерс Ослунд назвал «капиталистической революцией», и к поражению революции демократической³. Конечно, эта напасть поразила не все посткоммунистические страны, а если и все, то по крайней мере не в равной степени. Что являлось фактором сдерживания «иррационального капитализма» в отдельно взятых посткоммунистических странах? Как способствовали конкретные формы такого обуздания появлению различных типов капитализма, отличающихся от названного типа, характерного для России, не только «количественно» – по степени «рациональности», но и качественно – в плане способности или неспособности этих форм преследовать неутилитарные цели? Ответ на эти вопросы может задать интересную тему исследований в области социальной теории.

Между тем представляется, что пристойность или непристойность посткоммунистического капитализма неким образом коррелирует со степенью жизнеспособности низовой, народной демократии до её выхолащивания новыми элитами, возглавившими т. н.

транзит к демократии и рыночной экономике. Ведь если преемником социализма стал «спроектированный», сознательно построенный капитализм⁴, то последний окажется тем менее «диким», чем в большей степени его «проектировщики» вынуждены обращать внимание на низшие классы. К несчастью, в этом отношении движение «Демократическая Россия» не шло ни в какое сравнение ни с польской «Солидарностью», ни с литовским «Саюдисом», ни даже с более эфемерным венгерским ЭКА (*Ellenzéki Kerekasztal*, ЕКА – оппозиционный круглый стол. – *Ред*). Преемником российской демократии стал чрезвычайно уродливый олигархический капитализм, который полностью подчинил себе демократию, и то, что осталось от неё после кровопролития октября 1993 г., было поставлено на службу наиболее низменным и примитивным потребностям и устремлениям этого капитализма. Вследствие этого к «демократии» в России стали относиться как к игрушке или орудию в руках новых хозяев страны. Более того, она грубо слеплена и неумело используется. Так кто же, кроме фетишистов от демократии, видящих в ней скорее самоцель, чем «метод» (Шумпетер), создающий возможность достижения определенных целей, способен считать нынешнее российское отношение к демократии «иррациональным» или архаичным, чем-то вроде рудимента советского прошлого? Такое понимание демократии, напротив, представляется точным и проницательным отражением имевшей место фактической её инструментализации капитализмом, принявшим в посткоммунистической России особенно гротескные и незатейливые формы. «Авторитаризм» Путина есть не что иное, как способ продлить жизнь этому нелепому созданию, каким является российский посткоммунистический капитализм (он уже продемонстрировал свою шаткость в период кризиса 1998 г.), но «несколько иными» средствами, например, через осуществляемое в «пределах возможного» социальное обеспечение патерналистского типа, или демонстрацию военно-политической мощи, которой якобы обладает наша большая страна, или через укрепление «властной вертикали», которое на деле только усугубляет те самые социальные проблемы, искоренению которых оно вроде бы должна была служить.

Если же путинский режим (отнесем к нему и его «тандемную» инкарнацию) не есть воплощение нового *Zeitgeist*, альтернативного «ревушим» 90-м, то кто или что является таким воплощением?

Уж не либеральные ли критики Путина? Последние заслуживают уважения за то мужество, с каким они будоражат обманнный и удушьющий «мир» путинского периода. Но, к сожалению, вдохновляющим началом служит для них ностальгия по «утраченным сокровищам» 90-х, которую они вынуждены маскировать эпизодическими обращениями к популистской риторике вследствие широко распространённой нелюбви народа к этой эпохе.

Так не лучше ли вовсе оставить поиски Духа времени – как старого, так и нового – и обратить внимание на те разломы и трещины, которые становятся все более заметны на поверхности якобы монолитного режима? Массовое, хотя и подспудное недовольство, спровоцированное адскими пожарами лета 2010 г., националистические выступления осенью того же года в Москве и других городах, возобновление рабочего сопротивления двойному гнету со стороны частного капитала и государства, вспыхивающие по всей стране искры протеста против разгула коррупции и преступности, усугубляемые не просто бездействием, а пособничеством государства, – вот примеры того, о чем я веду речь.

Вы можете справедливо возразить мне, что все такие проявления сопротивления носят эпизодический и импульсивный характер, что протестующие разобщены и их выступления имеют лишь локальный масштаб, а потому от них нельзя ожидать преобразования статус-кво. Но если мы откажемся от метафизической телеологии истории, выраженной в понятиях провиденциальных планов или освобождения человека путем классовой борьбы или как-то иначе, либо прогресса, которым движут технология, наука, экономика или что-то ещё, либо модернизации как эвфемизма, замещающего понятие вестернизации, тогда история предстанет перед нами неким вместилищем событий. А события по своей природе непредсказуемы – они суть то, что Вальтер Беньямин называл «взрывами исторического континуума»⁵, которые суть возможности появления «субъекта», способного «делать историю».

Я не буду заниматься предсказаниями относительно ближайшего будущего России. Скажу лишь, что наблюдаемая ныне неорганизованность, локальность, импульсивность и политическая незрелость явлений протеста и сопротивления в сегодняшней России не оправдывает отношения к ним как к чему-то политически несущественному. Скажу больше, они могут оказаться бо-

лее значимыми, чем гораздо более известная – по крайней мере на Западе – либеральная критика путинского режима, вновь и вновь повторяющая всем знакомую прекраснодушную и возвышенную, но несколько поистершуюся гуманистическую риторику 90-х. Как бы там ни было, всегда следует быть готовым к неожиданностям, особенно если речь идет о России.

Т.К. У Джона Ролза в «Теории справедливости» есть понятие «справедливости как честности». Согласно этой теории, справедливость как честность возможна в случае «приостановки» действительности – она как бы неизвестна участникам дискурса о справедливости, все они оказываются под «вуалью неведения». Как пишет об этом сам Ролз, никто не знает ни своего места в обществе, ни своей классовой принадлежности, ни своего социального статуса; не знает и того, насколько удача улыбнулась ему при распределении между людьми человеческих достоинств, способностей, сил и т. д. Предположу даже, что стороны не знают и того, каковы их собственные представления о благе или их частные психологические предрасположенности. Принципы справедливости выбираются под вуалью неведения. Насколько применим анализ Ролза к польскому «круглому столу» 1989 г.?

Б.К. Думаю, польский «круглый стол» 1989 г. (и еще в меньшей степени позднейшие сомнительного качества имитации его в других местах) не имеет ничего общего с ролзовским процессом открытия в условиях «изначального положения» понимания «справедливости как честности», совершающейся под «вуалью неведения». И добавлю – тем лучше и для Польши, и для всех тех, кто отверг коммунизм.

Именно отсутствие «вуали неведения» предопределило успех польского «круглого стола», да и саму его возможность. Вместо того, чтобы впасть в предписываемую Ролзом добровольную амнезию, основные действующие лица, сторонники идеи переговоров за «круглым столом», реалистично рассудили, что прежде всего следует учесть горький опыт прошлого – опыт подъема в начале 80-х «Солидарности» как движения низовой демократии и ее последующего запрета в условиях чрезвычайного положения. Они также разумно решили урегулировать хотя бы некоторые из имевшихся разногласий *частным* путем, т. е. до вынесения их на публичное обсуждение. Приватность обсуждения составляла не-

отъемлемое условие первой стадии переговоров между бывшими врагами, Лехом Валенсой и генералом Кищаком, заключенным и тюремщиком, и это было необходимо именно потому, что большинство на каждой из сторон – оппозиционной «Солидарности» и правящей Польской объединённой рабочей партии – было решительно *против* такого рода сделок⁶. Поэтому переговоры, создавшие возможность польского «круглого стола», проходили в обстановке совершенно *недемократичной секретности*, ибо – в противоположность тому, что происходит у участников ролзовской «исходной ситуации», – никто не мог лишить людей их исторической памяти. Прекрасным и символическим местом заключения этих недемократичных сделок между коммунистами и т. н. демократическими элитами, сделок и сговоров, ознаменовавших образование нового правящего класса Польши, стала вилла Магдаленка Министерства внутренних дел. Примечательно, что всякий раз, когда в ходе *публичных* переговоров за «круглым столом» возникали серьезные затруднения, малочисленные группы переговорщиков от «Солидарности» и ПОРП вновь уединялись на Магдаленке и там улаживали споры, не поддающиеся «публичной практике разума» (в духе Ролза или Хабермаса). Таким образом, «бремя переговоров постоянно переносилось в Магдаленку»⁷, чем дальше, тем больше превращая «публичное пользование разумом» в рамках польского «круглого стола» в грандиозную пиар-акцию. Такая схема позволяла обоим лагерям действовать в обход мнений и интересов своих рядовых членов и достигать компромиссов поверх их голов, в частности, голов шахтеров и других групп рабочих, которые даже в 1989 г. продолжали пребывать в заблуждении, полагая, будто «Солидарность» всерьез озабочена улучшением их жизненных условий, созданием более эгалитарного общества, нежели тогдашнее коммунистическое, а также установлением рабочего самоуправления, как то было заявлено в программе «Солидарности», принятой первым всепольским её съездом⁸.

В общем и целом польский «круглый стол» оказался искусно отрежессированным предприятием, включавшим в себя изощренные игры власти, стратегии господства и исключения, мастерское применение «символического насилия» и прибыльную конвертацию символического капитала в экономический одной из групп и обратную конвертацию капитала другой группой. Это не означает,

конечно, что в данном предприятии не случалось неожиданностей. Так, например, кто мог ожидать, что спонсируемые коммунистами профсоюзы ВСПС (Всепольский совет профсоюзов – *Ogólnopolskie Porozumienie Związków Zawodowych. – Ped.*) покинут своего старшего брата в лице ПОРП и превратятся в страстных защитников увриеризма, причём в то самое время, когда «Солидарность» начнет отходить от него? Не стоит забывать и о тактических промахах, которые совершали все участники на различных этапах переговоров за «круглым столом». И, как всегда бывает в истории, данное хорошо организованное мероприятие имело некоторые непредвиденные последствия. Например, кто мог ожидать от коммунистических начальников, что они с такой готовностью откажутся от сохранявшихся реликтов коммунизма или что вожди «Солидарности» с легкостью получают гораздо больше, чем то, на что они сами рассчитывали перед началом «круглого стола»?⁹ Но зачем называть подобные неожиданности, подобные манифестации слабости человеческого разума и непредвиденность последствий человеческих действий «вуалью неведения»?

Т.К. В своей книге «Мораль в политике»¹⁰ Вы пишете, что мораль неспособна контролировать политику, руководить ею даже при наличии консенсуса. Но разве невозможно утверждать, что в 1989 г. мораль в политике преобладала, так как в то время моральные требования предоставления законной независимости странам Балтии и Варшавского договора стимулировали распад Советского Союза? А позже, после завершения этого великого события, разве не вернула себе политика господство над моралью?

Б.К. Прежде чем ответить на Ваш вопрос, позвольте мне прояснить один момент. Ни в работе «Моральный выбор в политике», ни где-либо еще я не говорил о первичности политики по отношению к морали в том смысле, в каком механистический материализм говорил о первичности материи в отношении духа. Если понимать под *Realpolitik* политическую парадигму, опирающуюся исключительно на власть и материальные факторы и полностью лишенную всех моральных или идеологических составляющих, тогда *Realpolitik* есть *такая же химера*, как и «моральная политика», т. е. политика, контролируемая моралью. Коль скоро ни один политический институт не может существовать хотя бы без некоего подобия легитимности, никакой коллектив не сохранится, если

человеческие отношения не будут подкреплены чем-то большим, нежели просто эгоистические мотивы, и соответственно большим, чем обхождение с «ближним своим» только как со средством; мы вправе сказать, что никакая политика и в особенности «большая политика», способная изменять «порядок вещей» и перенаправлять «ход истории», не могут иметь места, если они не побуждают людей идти на жертвы, причём добровольные, те, которых не добьешься силой. Поскольку же все это остается неотъемлемым условием и даже сутью любой политики, постольку последняя в принципе не способна существовать без морали.

Но это, конечно, не означает, что мораль может присвоить себе роль господина политики, заставить ее, если заимствовать кантовское описание «правильного» соотношения той и другой, преклонить колени перед собой. Наоборот, именно политика своими конфликтами, противоречиями, разочарованиями и ожиданиями, утратами и восстановлениями равновесия и пр. определяет то, какую роль может и должна играть мораль в той или иной исторической ситуации. Думаю, в этом состоит один из главных уроков, который можно вынести из «Феноменологии духа» Гегеля, «Немецкой идеологии» Маркса или «Генеалогии морали» Ницше. Именно изменяющаяся *функциональность* морали в политике, различие ее модусов и исторических проявлений определяют и *незаменимость* морали в осуществлении политики, и *подчиненность* первой «логике» второй. Само собой разумеется, в одних своих формах или модальностях мораль в политике, на счастье или на беду, играет более важную роль, чем в других. Достаточно сравнить «Республику добродетели» времен Французской революции и неразрывно с ней связанный террор, или восстание Индии против британского империализма, вдохновителем которого был Ганди, или моральный подъем 1989 г. в Восточной и Центральной Европе с цинизмом, апатией и политиканством, характеризующими будни сегодняшней «представительной демократии».

В этом аспекте и следует рассматривать вопрос о взаимоотношении морали и политики в 1989 г. Мораль сыграла чрезвычайно важную роль в делигитимации советского режима, точнее того, что оставалось тогда от этого режима, и в мобилизации сил сопротивления и оппозиции, в цементировании воли этих сил. Говоря словами Бэррингтона Мура, мораль придала утопическим устрем-

лениям ту мощь и тот блеск, которые и сформировали убеждение, суть которого выразил Ян Паточка незадолго до своей смерти: «Есть вещи, за которые стоит принять страдание». И не имеет значения, что утопии той поры – программа «Солидарности», «антиполитическая политика» Гавела, нобелевская лекция Сахарова и пр. – оказались столь же неосуществимыми, как и другие утопии, *которые реально преобразовывали мир*, начиная с христианского хилиазма и кончая лозунгом раннего либерализма «*liberté, égalité, fraternité*». Стоит отметить, однако, что такую преобразовательную роль могла играть лишь «мораль долженствования», но никак не утилитаризм. Гавел справедливо подчеркивал, что, поскольку сопротивление коммунизму вплоть до самой последней стадии этой борьбы осуществлялось по принципу «все или ничего», «трудно было представить себе, что любой разумный человек вступит на этот путь из расчета того, каким образом жертвы, принесенные сегодня, окупят себя завтра – хотя бы общим чувством благодарности»¹¹. Ирония заключалась в том, что утилитаризм как моральная парадигма буржуазного общества, которому предстояло прийти на смену коммунизму в Восточной и Центральной Европе, не мог обеспечить переход к такому обществу, более того, своим благоразумием он ориентировал на коллаборационизм с коммунистическим статус-кво. Что же касается национально-освободительных движений в различных частях бывшей советской империи, поскольку они являются неотъемлемой частью общего процесса разрушения советского коммунизма, то и они внесли свой вклад в наращивание морального капитала этого процесса и сыграли свою роль в его подготовке.

Итак, ни в 1989 г., ни раньше и ни позже мораль не занимала в политике господствующего положения. Но в поворотные моменты истории (это убедительно показывает 1989 г.) мораль способна брать на себя выполнение чрезвычайно важной функции и в этом смысле играть даже решающую роль в обеспечении успеха освободительных начинаний. Этот вывод применим к национально-освободительным движениям Балтии, как и к движениям в любых других регионах, внесшим вклад в демонтаж советского строя и советской империи. Однако хотелось бы, чтобы наследники этих движений, пользующиеся плодами их побед, помнили афористическое высказывание Шумпетера: «Сознавать относительный ха-

рактически истинности собственных убеждений (я бы добавил также от себя: относительную ценность собственных свершений) и в то же время неизбежно стоять на их защите – вот что отличает цивилизованного человека от варвара»¹².

Т.К. Двадцать лет, прошедшие с 1989 г., показали, что выражение Гавела «жизнь не во лжи» – или жизнь в демократической правде – является не только наивным, но и неверным. Период транзита от социализма к капитализму, от однопартийной коммунистической идеологии к плюрализму не создал условий для того, чтобы можно было жить в правде. СМИ играют образами, производят всевозможные иллюзии правды. А ведь сражение шло за то, чтобы жить в соответствии с правдой, и свою работу «Сила бес- сильных» Гавел писал, веря, что борьба идёт за чистую победу, за завоевание неискажённой свободы для Центральной Европы.

В 1989 г. жители Центральной и Восточной Европы не могли себе представить, что множество начальников-конформистов советских времён сохраняют за собой власть, как это произошло в Болгарии и Румынии, где коммунисты были участниками переходного периода. А в странах Балтии коммунисты попросту сменили маски, адаптировались к демократии; отличительной чертой посткоммунистической Польши стали сотрясавшие ее скандалы по поводу вскрывшихся фактов сотрудничества с КГБ известных священников. Бросая взгляд на постсоветский период в жизни Восточной Европы, мы видим, что Россия и Белоруссия выступают с притязаниями на то, чтобы их выборы считали демократическими, несмотря на существование в их странах политических заключенных. Украина переживает болезненное размежевание на прозападную и пророссийскую части населения, которые придерживаются совершенно разных мировоззренческих и ценностных ориентаций. В этом случае демократия становится не более, чем местом столкновения между сторонниками Запада и Востока, между «правыми» и «неправыми», как если бы одни желали жить в правде, а другие – во лжи. Но что есть правда и ложь на постсоветском пространстве, особенно в Восточной Европе?

Не следует ли нам согласиться с мыслью, что выражения «жизнь в истине» и «жизнь во лжи» уже утратили прежние значения? Предвидел ли Гавел подобное искажение своих идей, когда писал о политике диссидентов, стремившихся к освобождению?

Б.К. Не думаю, что представление Гавела о «жизни в правде» можно анализировать с помощью эпистемологических категорий, таких как истина и заблуждение, правдоподобие/неправдоподобие, соответствие/несоответствие «реальности», т. е. категорий, на которые, как мне кажется, указывает Ваш акцент на «наивность» Гавела. Повторю: гавеловская «антиполитическая политика», суть которой составляет «жизнь в правде», представляется мне прекрасным примером политической утопии, облаченной, как и надлежит тому быть, в форму рассуждений об истинной моральности. Утопии никогда не материализуются и даже не служат стратегическими наметками при создании «нового общества»: припомните «Новый Иерусалим», эту путеводную звезду революции Кромвеля в Англии, или «Республику добродетели» Французской революции, или социализм, каким его мыслил Ленин в работе «Государство и революция», написанной в канун Октября 1917 года. Октябрь мыслился как осуществление ленинского видения социализма, но он с самого начала показал практическую иррелевантность «Государства и революции». Утопии не предназначены для того, чтобы их осуществляли в реальности или руководствовались ими как неким планом в рамках «стратегий перехода», даже если считать их очень приблизительным планом. У них есть гораздо более важные функции, чем быть «планами».

Пожалуй, первым эти функции ясно обозначил Карл Мангейм. Сошлюсь только на те из них, которые имеют прямое отношение к нашему анализу «жизни в правде» Гавела. Во-первых, утопии являют собой мощное средство критики статус-кво, подрыва его легитимности. Их сила напрямую связана с их способностью «трансцендентировать» статус-кво, не прячась от него и не подменяя его грезами. Как поясняет Мангейм, утопии вбирают в себя «идеи и ценности», в которых в концентрированном виде выражаются не реализованные, неосуществившиеся тенденции, представляющие потребности данной эпохи. Эти интеллектуальные элементы впоследствии становятся тем взрывчатым материалом, который разрушает пределы существующего строя»¹³. Как ясно из сказанного, утопии не могут соответствовать реальности. Они отражают не то, что она *есть*, а ее «ничто», т. е. то, что подавлено в ней и появится в той или иной форме, если данный репрессивный статус-кво подвергнется «отрицанию». Не могут быть утопии и сценариями реа-

лизации таких тенденций, так как сам процесс их осуществления означает отрицание их как «подавленных тенденций», этот процесс придал бы им такие свойства, которыми они не обладают в «подавленном состоянии». Это объясняет, например, состоявшийся в ходе Французской революции переход от «*liberté, égalité, fraternité*» к коррупционному разгулу эпохи термидора и к монстру наполеоновской бюрократии.

Во-вторых, утопии служат мощным источником вдохновения для поднимающихся социальных сил, средством кристаллизации их мятежного сознания. Эти кристаллизации имеют мало общего с «правильным» познанием исторической реальности и ее имманентных тенденций. «Хитрость разума» заключается здесь именно в обеспечении незнания революционными силами того, за что они объективно сражаются, т. е. того, к чему в действительности способны привести их героические поступки. Рядовые члены одержавших победу революционных армий, как правило, оказываются первыми жертвами плодов собственной победы. Это относится и к французским санкюлотам, завоевавшим себе ярмо капитализма, и к крестьянским массам, воевавшим в Красной Армии, а позже поработанным сталинской коллективизацией. Эти кристаллизации означают решимость выхода за рамки благоразумия, утилитарных расчетов и даже инстинкта самосохранения как, казалось бы, абсолютного предела наших практических начинаний. По сути речь идет о той или иной вариации настроения, выраженного Мартином Лютером известной формулой: «На том стою и не могу иначе». Никакая крупная трансформация невозможна, если такой настрой не разделяют хотя бы её инициаторы, хотя бы вследствие непредсказуемости будущего, которым такие трансформации оборачиваются. Вспомним Макса Вебера: «...Возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному. Но тот, кто на это способен, должен быть вождем, мало того, он еще должен быть – в самом простом смысле слова – героем. И даже те, кто не суть ни то, ни другое, должны вооружиться той твердостью духа, которую не сломит и крушение всех надежд; уже теперь они должны вооружиться ею, ибо иначе они не сумеют осуществить даже то, что возможно ныне»¹⁴.

Я готов настаивать на том, что гавеловская утопия «жизни в правде» была успешна в смысле осуществления ею двух указанных функций, присущих политическим утопиям, и что её нельзя упрекать в неспособности заниматься тем, что относится к компетенции других категорий политического мышления.

Несомненно, Вы правы, когда утверждаете, что результаты посткоммунистических преобразований вызвали массовое и иногда горькое разочарование. Но стоит ли взваливать вину за все недостатки, непоследовательность, коррупцию, вопиющую несправедливость и т. п. на ненасытную алчность и дьявольское коварство тех ловко перекрасившихся экс-коммунистов, которым удалось удержать в своих руках рычаги власти? Думаю, это было бы крайне наивным пониманием пороков, присущих посткоммунистической эпохе. Разве мы не знаем, что вчерашние демократы могут быть столь же ненасытными социальными хищниками, как и вчерашние коммунисты, что политическая и экономическая власть развращает ее обладателей независимо от того, какой идеологической ориентации они придерживались до вхождения во власть? Насколько же проникательнее нынешних банальностей была мудрость классиков либерализма в отношении того, какими пути можно прийти к устройству пристойной политической жизни! «Непреложное требование, сопряженное с честным *ведением политики*, – писал Давид Юм, – состоит в том, чтобы *к каждому, кто в ней участвует, относились как к потенциальному мошеннику*, с тем чтобы наша возможность пользоваться свободой» и ответственностью не была поставлена в зависимость от «доброй воли наших властителей»¹⁵.

Упомянув Юмом возможность пользоваться свободой и ответственностью зависит исключительно от нашей бдительности и от работы изолированной системы сдержек и противовесов, при которой неумеренные притязания одной группы мошенников встречают противодействие со стороны другой группы их, и таким образом реализуется «общий интерес». Демократия создается отнюдь не убеждёнными демократами, так же как капитализм не создается силами истовых и «зрелых» капиталистов¹⁶. Скорее и демократия, и «рациональный» капитализм возникают как нежеланные, непредусмотренные компромиссы, не совпадающие ни с чьими первоначальными ожиданиями. И то, и другое является плодом

ожесточенных противоборств, в которых ни одна из сторон не добивается окончательной и решающей победы. Среда такой борьбы за демократию и капитализм может порождать, если соблюдаются два указанных Юмом условия, более или менее пристойных демократов и капиталистов. Сознательное же проектирование и культивирование демократии и капитализма – вроде того, что имело место в посткоммунистических странах Восточной и Центральной Европы, – всегда ставит в привилегированное положение чьи-то специфические интересы, всегда осуществляется за счет кого-то. В этом случае требуется удвоенная бдительность в отношении политических «мошенников», удвоенное внимание к «сдержкам и противовесам», чего, однако, не наблюдается ни в одной из частей посткоммунистического мира.

Почему были проигнорированы нами эти рекомендации Юма? Почему вместо бдительности повсюду царит апатия? Почему так не критично покупаемся мы на «демократическую риторику» своих правителей вместо того, чтобы противостоять их корыстным устремлениям? Что пошло не так, приведя к невероятному сосредоточению богатства в руках паразитирующего меньшинства? Почему так часто происходит слияние политической власти с властью денег? Почему миримся мы с ужасающим материальным разрывом между имущими и неимущими, с унижительной неразвитостью нашей системы социального обеспечения? Почему наши демократии оказываются совершенно никчемными, когда речь заходит о создании более справедливых схем распределения богатства? Думаю, именно с поиском ответов на такие вопросы, а не с объявлением наших недостатков пережитками коммунистического прошлого связано нахождение *нового* смысла выражения «жить в правде», более отвечающего реальным проблемам, вызовам и «не реализованным тенденциям» нашей нынешней ситуации.

Т.К. А сейчас я хотел бы, чтобы мы с Вами затронули один вопрос, чрезвычайно болезненный для русских и литовцев, латышей и эстонцев, – вопрос празднования 9 мая как дня окончания Второй мировой войны. Вновь перед нами возникают два противоположных по содержанию дискурса: один – прибалтийский, в котором 9 мая означает оккупацию, второй – русско-украинский, в котором 9 мая означает освобождение. Я спрашивал себя, возможно ли при помощи герменевтического подхода примирить

между собой два этих конфликтующих взгляда. Согласитесь ли Вы с мыслью, что герменевтический подход способен привести нас к диалогу и совмещению двух этих перспектив? Способно ли исполненное страсти герменевтическое познание Другого – познание в том числе и того, что есть в нем ложного, – открыть души представителей обеих сторон, позволить им с большим уважением думать о тех невзгодах, о том зле, которые кому-то довелось пережить? Или Вы сочтете подобное утопией? Насколько философски плодотворной представляется Вам применение герменевтики к интерпретации памяти?

Б.К. Если попытаться применить к тому, о чём мы сейчас говорим, знаменитое понятие «сущностно оспариваемых концепций», принадлежащее У.Б.Галли¹⁷, то, полагаю, нам придётся признать, что все исторические события – это «по природе своей» «сущностно оспариваемые явления». Как только они перестают быть таковыми, интерес к ним ослабевает, и они становятся безжизненными «фактами истории». «Истина» истории всегда является вопросом интерпретации, она всегда существует в виде чьей-то «перспективы», и нам не дано подняться над этим «перспективизмом», даже если таковая перспектива имеет размеры кантовского/арендтовского *sensus communis*. Назовите это герменевтическим подходом, и я соглашусь, но с одной оговоркой: речь идет о герменевтике реальной политической борьбы, а не о той, которую способны предложить Гадамер, Рикёр, Ваттимо либо кто-то еще в качестве частной артикуляции более фундаментального явления – *герменевтики праксиса*.

В свете сказанного я в самом деле не верю в то, что мы, интеллектуалы, сколь бы ни были искусны, способны создать герменевтически примиряющие интерпретации 9 мая 1945 г., что мы сможем подвести под ныне слишком горячие дебаты «рациональную базу» и тем самым остудить и сбалансировать их. Это не означает, что мы не должны пытаться сделать на этих направлениях всё, что может быть в наших силах. Но это означает, что историческое примирение между Россией и государствами Балтии, аналогичное тому, которое имело место между Францией и Германией или между США и Японией, не будет возможно до тех пор, пока 9 мая 1945 г. не станет составной частью сущностно *новых* национальных политико-идеологических проектов, которые обе стороны бу-

дут реализовывать в будущем. Это есть то, что я называю (вслед за Вальтером Бенямином) искуплением прошлого через установление новых его связей с настоящим и будущим.

До тех пор, пока Россия остается страной социально и культурно пагубного, коррумпированного олигархического капитализма, которого можно только стыдиться, она будет продолжать утверждать свою легитимность посредством грубой фикции 9 мая как по сути единственного «великого подвига» недавнего прошлого, воплощающего и заново «обосновывающего» её вечную и бесконечную славу. Как известно и как недавно напомнил нам Деррида, любая нация покоится на такого рода перформативно-констатирующих фикциях. Советская/постсоветская фикция 9-го мая как безоговорочного триумфа свободы, которой героический и бескорыстный «советский народ» облагодетельствовал человечество, – это фикция особо грубая и потому *уязвимая*. Этой фикции никогда не удавалось замаскировать репрессивную империалистическую составляющую описываемого и конституируемого ею явления. Как ни суди, великий освободительный порыв «советского народа» был облачен в институциональные и отчасти идеологические одежды сталинизма. И когда те многие, в число которых, конечно, входили и представители нерусских «порабощенных наций», покорно отказывались открыто ставить вопрос об истинном значении этой даты, ветераны, воевавшие на русской стороне, такие как В.Гроссман и А.Солженицын, если упоминать только наиболее именитых авторов из тех, кто писал на эту тему, оказались в рядах людей, красноречиво и глубоко раскрывших эту темную сторону 9-го мая. Признание того, что одержанная 9 мая великая победа омрачена сталинизмом, всем тем, что он означал как для самих русских, так и для других народов, – это признание необходимо для борьбы за *русскую* свободу сегодня. А это сильно затруднено, пока 9 мая как определённый нормативный ресурс не будет отвоено у тех авторитарных консерваторов, которые продолжают доминировать в российской политике.

Позвольте мне не рассуждать о том новом демократическом проекте, который могут осуществлять в будущем балтийские страны и который потребует нового осмысления 9 мая и найдёт этому осмыслению достойное место в своих рамках. Поскольку я русский, то, думаю, мне следует говорить о том, что наболело у нас,

предоставив другим в меру их честности и интеллектуальной серьёзности рассуждать о своих недостатках. А как иначе отличать патриотизм от националистической глупости и близорукости?

Но есть один момент в Вашем вопросе, который меня беспокоит. Не хотите ли Вы сказать, что главное различие в отношении русских и прибалтов к 9 мая состоит в том, что первые отождествляют зло с фашизмом, а вторые – с коммунизмом? Позвольте мне не обсуждать сейчас вопрос о том, сколько русских в действительности одобряют сталинский коммунизм и почему этот последний стал в *постсоветские* годы более популярен вследствие опустошительного разгула «либерального капитализма» в 90-ые годы. Мне интересно другое: следует ли понимать сформулированную выше антитезу относительно интерпретаций 9 мая в том смысле, что для жителей Балтии фашизм не есть зло?

Т.К. Считаю необходимым внести ясность: конечно же, фашизм является для прибалтов политическим злом. Литва признала факт своего сотрудничества с нацистами в истреблении 220 тыс. литовских евреев. Я хотел подчеркнуть другое: опыт тройной оккупации с 1939 по 1945 гг. (сначала как следствие пакта Риббентропа-Молотова, подписанного в 1939 г., затем годы господства немецкого нацизма, в котором полагалось видеть избавление от коммунизма, и наконец повторная продолжавшаяся вплоть до 1990 г. оккупация Советским Союзом, также прикрывавшимся маской освободителя) не позволяет относиться к 9 мая как к празднику освобождения. Вот почему выше я уделил особое внимание попытке герменевтического выявления различных перспектив, позволяющего понять, насколько неодинаково развивается в разных условиях историческая память.

Б.К. Возможно, для многих из бывших солдат Waffen-SS, ныне проживающих в странах Балтии, для их сторонников и защитников фашизм не является злом. Согласен: вряд ли подобное отношение можно считать типичным для балтийской перспективы как таковой, учитывая, в частности, то признание Литвой своей вины, о котором говорите Вы. Но если так, то оправдано ли одностороннее представление о 9 мая как о символе оккупации, как о дне скорби, как будто эта победа не символизирует ничего достойного одобрения? Что говорит нам такая односторонняя интерпретация 9 мая о продолжающемся процессе строительства национальных госу-

дарств в балтийском регионе, в частности, об их «основополагающих фикциях», которыми легитимируется этот процесс (припомните мои ремарки о понятии «фикций» у Деррида и о том, как оно относится к российским версиям 9 мая)? Разве им не присущ такой же вызывающий сожаление примитивизм? Может ли вообще строительство национального государства по старой французской формуле «единое и неделимое» не быть грубым и уязвимым в наш век глобальности и мультикультурализма?

Примечания

- ¹ См.: *Schumpeter J.A.* Imperialism and Social Classes, ed. P.M. Sweezy. N.Y., 1989. P. 144–145.
- ² *Weber M.* The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, tr. T. Parsons. L.–N.Y., 1992. P. XXXI.
- ³ *Åslund A.* Russia's Capitalist Revolution. Why Market Freedom Succeeded and Democracy Failed. Washington (DC), 2007. P. 277–307.
- ⁴ См.: *Offe C.* Capitalism by Democratic Design? // *Social Research*. 58. (Winter 1991). P. 865–892.
- ⁵ См.: *Benjamin W.* Theses on the Philosophy of History // *Illuminations* / Ed. H. Arendt. N.Y., 1978. 261 ff.
- ⁶ Об этом см.: *Osiatynski W.* The Roundtable Talks in Poland // *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*, ed. J. Elster. Chicago, 1996. P. 29.
- ⁷ *Ibid.* P. 32.
- ⁸ См.: *Zirakzadeh C.E.* Social Movements in Politics. N.Y., 2006. P. 114–116.
- ⁹ См.: *Osiatynski W.* *Op. cit.* P. 67, note 56.
- ¹⁰ *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. М., 2004.
- ¹¹ *Havel V. et al.* The Power of the Powerless, ed. J. Keane. Armonk, N.Y., 1985. P. 45.
- ¹² *Havel V. et al.* The Power of the Powerless, ed. J. Keane. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1985, 45.
- ¹³ *Schumpeter J.A.* Capitalism, Socialism and Democracy. N.Y., 1976. P. 243.
- ¹⁴ *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избр. произв. М., 1990. С. 706.
- ¹⁵ *Hume D.* Of the Independency of Parliament // *Hume D.* *Essays Moral, Political and Literary* / Td. E.F. Miller. Indianapolis, 1985/ H. 42 ff.
- ¹⁶ Среди новейших работ на эту тему особого внимания заслуживают две: *Демосгрacy without Democrats?* / Ed. G. Salamé. L.–N.Y., 2001, см.: Введение и Ч. 1; а также *Szelenyi I. et al.* Making Capitalism without Capitalists. L.–N.Y., 2001.
- ¹⁷ *Gallie W.B.* Essentially Contested Concepts // *Gallie W.B.* *Philosophy and the Historical Understanding*. L., 1964.

IV.
**ПОЛИТИКА И НАУКА:
ГИПОТЕЗА КАТЕГОРИАЛЬНОГО РОДСТВА**

И.А. Ерохов

**Концепция знания в минимальном
политическом приближении**

Предложенная статья состоит из двух вводных набросков. В одном обозначается мотив появления познавательной теории Современности, в другом – сферы компетенции и логика формирования трех стратегических разделов знания.

* * *

Политическое в самом общем смысле – это характеристика одного из базовых состояний человеческой активности, в котором пребывают люди, устраивая совместное общежитие.

Критическое освоение политической действительности схватывает феномен отношений (коллективно-договорной организмы – общественных субъектов), имеющих институциональные, социальные, идеологические и т. д. преломления. Совокупность определенных персонажей, принципов, смыслов, объектов, задач политической деятельности составляет основу предметной области политического знания. Расширение предметной области **политического знания** – это прояснение неопределенностей (наука), возникающих при обустройстве человеческого общежития.

Является ли некий онтологический компонент («природа человека») причиной, обуславливающей появление политических отношений, – сказать сложно. Однако совершенно определено, что политическое состояние не является единственным сугубо человеческим состоянием. В любом случае можно допустить, что существуют «естественные» причинности, производящие в том числе и

политику. Естественно-природная детерминация политики («человек – животное политическое», «человек общественный» и т. п.), находящаяся по ту сторону от политического процесса, возможна, тем более что в истории политической мысли мы обнаруживаем множество теорий, в той или иной мере оперирующих как понятием «природы человека», так и вытекающим из нее «общественным договором». Не станем отрицать эти феномены и мы. Однако если и есть нечто природное, предшествующее политическим явлениям, то, совершенно определено, ничто природное в человеке не может гарантировать решения политических проблем. Политика практически наверняка не имеет внеполитических решений¹.

Таким образом, природа человека, являясь одной из возможных причин его политического состояния, в политической действительности оказывается не его сущностью, а одной из его проблем (как показывает опыт последнего века – не самой значительной).

Попробуем дать человеческой природе проблемное определение, которое вберет в себя все наиболее известные импликации существующих дефиниций. Единственную возможность объединить в одной фразе множество различающихся между собой значений естества человека дает синтез негативных определений последней. **«Природу человека»** как проблему определяет *нежелание человека жить по законам природы*. Собственно антитетичность человека и природы позволяет определить также специфически человеческий праксис – **культуру (или цивилизацию)**², которую можно охарактеризовать как путь, проделываемый человеком при освобождении от природной необходимости. Таким образом, «природа человека» если и гарантирует нечто, так это то, что человечество, не желая мириться со своим «естественным состоянием», производит как само себя, так и условия этого самопроизводства.

Праксис *политической* культуры – одна из сторон производства человеком человеческого. Безусловно, **производство** здесь следует понимать в значительно расширенном значении, как процесс изъятия и преобразования человеком естественного мира, «стоящего перед» ним, *противопоставленного* ему. В этом широком значении производство оказывается тождественным культуре, которая в свою очередь выражает собой всеобщую стратегию освобождения человеческого рода от естественного рабства (диктата «натуры»). На данном уровне абстракции мы можем продолжить

цепь отождествлений, придя к тождественности а) культурного праксиса и истории; б) проблемы природы человека и свободы, заставив вслед за множеством мыслителей, что **свобода** – это история освобождения.

Итак, политика есть одна из граней культуры – та, которая сопряжена с проблемами сосуществования. В онтогенезе совместного бытия простые общежития первичных исторических форм столкнулись с парадоксом политического бытия (встреча с чужой свободой), что в свою очередь кооптировало в структуры коллективных форм совместной жизни органы власти, отвечающие за конкуренцию, по большому счету, за выживание того или иного общежития³. Так мы подошли в своих рассуждениях к, может быть, самой важной политико-философской проблеме – *соотношению свободы и власти*.

Процессы передачи политики на откуп власти всегда проходили столь стремительно, что сейчас мы нередко отождествляем политику и власть, однако это мнимое сопоставление. Действительно, еще совсем недавно (в историческом масштабе) политика обнаруживала свою проблемность только для правительственного «навершия», для которого руководство, как и командование в бою, были родовым уделом. Исключения из правил никак не изменяли «метафизику власти». Даже наиболее критические ситуации, выталкивающие на передний край истории неординарных персонажей, опрокидываясь в историю господства, следовали всеобщей закономерности власти: обнаженная, как клинок, политика всегда оказывалась чистой борьбой за власть.

Некая сила политической «гравитации» влияла на рабов, монахов, крестьян и т. п., в одночасье становившихся князьями, генералами или императорами. Власть меняла судьбы конкретных людей по своим законам, которые и поныне мало поддаются изменениям. Неслучайно с незапамятных времен власть самоосознавалась как порождение высших сил. Раб, взявший власть, обрекался ею на судьбу господина, нищий – принца, философ – царя, монах – Патриарха...

Возможно, с момента своего появления и по сию пору законы власти и не претерпели никаких изменений, став практически единственными незыблемыми законами человеческих отношений. Однако люди Просвещения и в еще большей степени Со-

временности (Modernity) чудесным образом обнаружили в *отвлеченных* занятиях забытые смыслы свободы, почти полностью погребенные под пеплом борьбы за власть. Мы не будем сейчас останавливаться на феноменальной связи праздного времени и вытекающей из него свободы. Отметим лишь, что значимость этого отношения требует подробного исследования. Но о самом чуде отвлеченного от нужды времяпрепровождения мы в настоящей работе должны сказать предметно.

Абстрактный интерес к жизни породил ее (жизни) абстрактное производство, которое цепочкой исторических превращений сформировало новое восприятие реальности – научное представление о человечестве и о среде его существования. Безусловно, никто не станет утверждать, что наука – изобретение Просвещения. Но здесь мы говорим о ней как о сознании человеческого общежития, которая, за исключением немногих дошедших до нас примеров из античной Греции, только недавно превратилась в базисный общественный институт. Именно Просвещение смогло получить из «научного субстрата» рациональный разум как политическое сознание совместного сосуществования. Принципом такого сознания и стала свобода как проблема человеческой природы. Не вызывает сомнения, что подобную перспективу «человеческого общества» открыла праздность абстрактной любознательности Просвещения⁴.

Несколько иное преломление получает свобода в общественных стратегиях Современности. Прагматичная форма современной праздности⁵ по сути и является бытовой автономией или рациональным, самостоятельным домашним хозяйствованием, ойкономосом – экономической деятельностью. Возможно, именно экономическая одномерность современных людей позволила произвести новый эквивалент свободы – экономическую самостоятельность. По самоощущению она мало чем отличается от власти, но она по своей сути неполитическое явление. Следовательно, чтобы обрести, а в общем – захватить власть, отобрав ее у прежних родовых носителей («благородных»), *«экономическим людям» пришлось начать учиться политике.*

Исключенные из последней, вернее, включившиеся в борьбу за власть экономические люди, несведущие в законах существования прежних общежитий, начали с чистого листа. «Исключения

из правил» могли жить только по правилам исключений, что и определило утопическое сознание человека Современности. Десакрализованный незнанием законов прежней власти, праксис политических неопитов заново открыл путь из природы. Путь на свободу из-под тирании (как метко сказал Руссо, политическая тирания стала для его современников «новой природой») породил новую политическую онтологию – профанный космос, *общество*. Законы общественного космоса – это законы утопии, которые гарантировали только одно – то, что ничто не гарантировано. Позитивной формой отсутствия всяких гарантий выступил главный онтологический закон Современности – закон развития⁶.

Производя (в точном значении этого действия, т. е. превращая) окружающий мир и себя, экономические люди постепенно преобразили прежние политические формы в «иное», заменив их своими субститутами: общество, парламент, национальное государство, президент и т. д.. Здесь необходимо уточнение. Современность не изобретала нового. Новое, возможно, сняло бы проблему свободы в ее историческом смысле – отменило историю несвободы. Современность – это осовременивание (модернизация), переработка, переоценка, усвоение в том числе и смыслов свободы, погребенных под руинами множества конфликтов в истории борьбы за власть.

В диалектическом смысле *Современность – это не создание нового, а смена старого, подмена архаики историй власти*. Политически организованная общественность принялась проверять на прочность все «незыблемое», переплавляя породу традиционных основ человеческого общежития в неведомые до того податливые и причудливые формы Современного мира. Политика перестала быть сакральным уделом избранных. Хотя по факту партитуры техник управления по-прежнему составлялись из архаических словарей прошлого, но камертон власти звучал по-новому.

Однако здесь, как и всегда в борьбе за власть, свобода – первое, что ускользает. Счастливый в своей автономной прагматичности персональный труд уступил место нуждам разделенного труда. Тут речь ведется не только об общепринятом хваленном признаке современной экономики, но о фундаментальном расколе в онтологии свободы современного человека. Защитная кираса власти

вновь оказалась важнее того, кто под ней, лицо свободного человека заменила общественная маска (персона), а знание превратилось в основу власти.

На этом месте мы прервемся в рассуждениях для того, чтобы опрокинуть сказанное выше на процессы, происходящие в области знаний. Нам необходимо собрать и упорядочить – политическим, а не каким-то иным способом – главные смысловые связи, присутствующие в сознании Современности; это позволит, во-первых, более ясно представить сферу компетенции этого сознания, обозначить границы Современности, а во-вторых, выразить логику филогенеза современного знания.

Становой хребет всякого сознания составляет знание: вслед за Гегелем мы можем сказать, что сознание – это бытие со знанием. Следовательно, политическое сознание основано на некоем четко выраженной протополитической программе современного знания. Но что есть знание само по себе и в чем будет состоять его минимальное приближение к политике? Наше рабочее определение политичности знания: оно есть мнение, к которому приложена воля к власти. Другими словами, **знание** – это авторитетное (властвующее) мнение.

Данное определение носит выражено прополитический характер, поскольку его суть составляет властное отношение. Это единственное для нашего исследования эксплицитно политическое определение. Безусловно, в настоящей статье мы можем лишь конспективно и в весьма редуцированной форме представить конструкт знания, обозначив только метод и феноменологическую пульсацию предметности знания. Таким образом, речь пойдет исключительно об изложении начал общей логики познавательного метода политического знания. Кроме того, подобная модель преследует цель решения научно-дидактической проблемы: представить целостную картину самораскрытия предмета и метода политического знания.

Предложенная модель знания не претендует на самообоснование и самодоказательность, скорее в ней лишь увязываются между собой главные подлежащие учету операционные элементы познания. Это разновидность пропедевтической теории, в которой научный и дидактический процессы освоения политической тематики находятся в неразрывной взаимообусловленности: начала иссле-

дований научного предмета политики являются началами учения об объекте политического, а равно и шагами в направлении гражданского саморазвития личности.

Круг базовых познавательных элементов очерчен категориями: субъект (agent), объект (substance), предмет (subject), знание (knowledge). Это лишь номинальное, т. е. минимальное представление об измерении познавательного пространства, ограниченное в соответствии с задачами тремя стратегическими предметными полями: гносеологическим (γνώσις, gnosis), эпистемологическим (ἐπιστήμη, episteme) и технологическим (τέχνη, techne). Предложенные обозначения выражают лишь номенклатурные предпочтения автора в отношении некоторых теорий знания из истории Античности и Просвещения. Мы могли бы использовать и более современные триады Фуко, Хабермаса, Бодрийера или обратиться аристотелевой идее фронесиса (φρόνησις) как политики дружбы, практическому благоразумию или априорной рассудительности (синтезу этики и закона), а также к Цицероновой пруденциальности (prudentia) – благоразумному предвидению. Однако характер вводного изложения заставляет остановиться на идеях Платона и Канта, по мнению автора, наиболее продуктивных.

Познание как всеобщий процесс культуры ведет свою историю развития с момента, в котором знание выступает собственной полной противоположностью – незнанием. Вообще, чтобы что-то определить, необходимо это ограничить, т. е. обозначить сферу компетенции определения. В нашем случае мы находимся в положении, когда за границами определения знания находится ускользающее незнание. Это обстоятельство позволяет нам понимать познание не как развитие какой-то приходящей из инобытия метафизической сущности, а как практическое отношение человека к себе и к миру. Указанное отношение зависит не от природы, а от действия, у которого в свою очередь уже наличествует нечто сущностно-телесное – субъект, активно интересующийся собой и своей жизнью человек.

Значит, наша задача упрощается, поскольку нам остается лишь дифференцировать функционально-ролевые стороны познавательной деятельности, предложив грубую (сильно редуцированную) операционную модель репрезентации знания, состоящую, как мы уже отметили выше, из трех ригидных стратегий.

1. **Гносеология**⁷ – это в самом общем виде условное обозначение познавательной практики субъекта, направленной на объект исследования. Гносеологическая деятельность заключается (а) в прямом когнитивном схватывании наличного объекта познания; (б) в доказательстве его существования – гносеологической реконструкции объекта; (в) в критическом соотнесении полученной конструкции с иными представлениями об объекте. Это определяет специфику гносеологического метода, который состоит в аналитическом дроблении сложного (комплексного) объекта познания на непосредственные (симплексные) предметы приложения познавательной деятельности с последующим синтезом объекта в категориях объективно-познанного явления действительности. Поскольку субъект и объект в гносеологическом познании противопоставлены друг другу, а объект при этом понимается как нечто действительное, т. е. реальная причина проблем познающего субъекта, то предметное разнообразие, составляющее объект познания, обуславливает различия во взглядах на объект.

Рефлексия этих различий в свою очередь порождает феномен критики. Гносеологическая **критика** – это апология объекта и отрицание, сомнение в достижении каким-либо человеком состояния абсолютного познания. Она отличается от радикального (индивидуально-волевого) критиканства тем, что не отказывается от объекта исследования, отступая перед нехватностью сложных объективных проблем, а наоборот, конституирует *целевую апологию* познания объекта. Гносеологическое познание – форма долженствования. Подлинная критика, в отличие от критиканства, которое огульно против, никогда не оставит человека у «разбитого корыта».

В общефункциональном смысле критика (критική τέχνη) – искусство что-то разбирать. В разбирательстве есть нечто негативное в отношении частного процесса познания и одновременно позитивно-универсальное для разума. Именно частичность критики породила феномен критиканства. И наоборот, позитивность, выраженная в истории универсального разума, позволяет увидеть в критике форму долга. Данный императив «познание – долг», наравне с правилами аргументации становится условием возникновения гносеологической коммуникации – дискурса познающих субъектов относительно объекта познания. Совокупность дискурсивных правил познания можно назвать «этикой критики».

Однако гносеологический метод познания содержит в себе существенное допущение, связанное с неопределенностью времени и места происхождения знания. Коротко эту проблему можно выразить следующим способом: в гносеологии нет настоящего. Критически отрицая абсолютное познание объекта, гносеологи не могут дать однозначного ответа об историческом месте конкретного знания. С одной стороны, если знание – это идеальная цель познания, его завершение, то знание должно открыться в один из моментов познания. С другой стороны, в истории не было и не может наступить момента, в котором определение и определяемая вещь отождествятся по своему бытию. Таким образом, возникает и утверждается гносеологическая двоичность (дихотомия как математическая ошибка) познания.

Познание, разделенное на два процесса, индукционно устремленное к открытию знания, в историческое будущее, опирается на нормативную уверенность познающих людей в том, что познание ведется в правильном векторе, направление которого не зависит от промежуточных результатов познания, опирается на историческое прошлое. Этот парадокс указывает на антиномию (индуктивность-дедуктивность). Подобная парадоксальная ситуация возможна только в научном сознании, сформированном по результатам открытий Нового времени: указанная выше антиномия возникает из-за тождественности значений для современной науки методов индукции и дедукции. Для греков подобное было невозможным, поскольку для них познание было благом и этической формой снятия зла (невежества), т. е. основным методом познания была дедукция.

Однако Просвещение и в значительно большей степени Современность попытались собрать из двух целых одно новое. Например, «сложить вместе» Аристотеля и Бэкона – «Органон» и «Новый органон». Это сложение и заставило гносеологическое знание стать по-кантиански априорным, как в случае с пояснением к открытию гравитации Ньютона, примеры можно продолжать. Без вывода об априорном характере знания с точки зрения отношения к историческому времени познавательного акта гносеологическое познание оказывается невозможным. Стоит заговорить о процессе мышления, как появляются всякие забавные изобретения, будь то трансцендентальный субъект из трансцендентальной эстетики Канта или его упрощенный гегелевский вариант – логический субъект восхожде-

ния от абстрактного к конкретному, он и является точным обозначением тождества абстрактного и конкретного в науке. В указанном смысле гносеологический процесс как бы лишен исторического настоящего, находясь одновременно и в будущем, сокрытом в неопределенности объекта, и в прошлом – в природе познающего субъекта.

Отсюда вывод о гносеологической апории: гносеология не является способом получения знания об объекте, а лишь актуализирует нормативно-этические условия познавательного дискурса. Эти условия определяются тем, что объект как направление поиска представлен в познании в виде результата дискурсивной конвенции между гносеологами. При этом субъекты познания вытеснены этическим характером гносеологической практики на позиции познающих и действующих, но не влияющих на объект наблюдателей, поскольку субъект и объект взаимно определяют друг друга, т. е. являются первичными негативными определителями: объект – не субъект и наоборот. Действительно значимым духовно-практическим результатом гносеологии является ценностное освоение познавательного события. Гносеология – это познание *в этическом модусе* («Как должно узнавать объективную истину?»). Неслучайно величайшие гносеологи оказываются величайшими этиками в истории философии. Гносеолог – это прежде всего этик познания.

2. **Эпистемология**⁸ – это поле корреляций между явлениями и знаниями. Эпистемологическая деятельность формализует регулярную связь «констант», т. е. объективных явлений и наличных знаний о них. Эпистемолог действует под давлением «правил науки», т. е. пассивно, зависимо, не авторски. В активном залоге выступают сами явления, к которым эпистемолог только подбирает материальные соответствия в форме предметного фрагмента из всеобщего накопленного корпуса (архива) знаний. Эпистемология – это массив знаний («что-знания»).

Откуда берутся эти архивы знаний? Вспомним наше рабочее определение политичности знания: знание – это авторитетное мнение. Мнения есть всегда. Вслед за Юмом, Гельвецием и др. мы вспомним, что «мнения правят миром». Уже Кант обратил внимание на то, что если не следовать догматике (в его случае – Христиана Вольфа), то существует риск превратить философию в филодоксию. Значит, если пренебречь предостережением Канта, то знаний окажется ровно столько, сколько существует мнений.

Здесь мы имеем дело с новым качеством затруднений – познавательных апорий. В «мире констант» нет истории: форма не знает развития материи. Поэтому эпистемологическое знание о конкретном невозможно. Эпистемологическая артикуляция тяготеет к наиболее метафизическому (внеисторическому) способу прояснения формализованных связей между явлениями и знаниями. Причинности, на основании которых эпистемолог фиксирует корреляции между явлениями и знаниями, имеют, так сказать, лингвистическую природу, точнее – падежную. Эпистемолог выполняет организационную (синтаксическую) функцию при работе со знанием, делая его собственно научным. Он отслеживает научное соответствие функционально-ролевых сторон явлений и формализует представления о них как авторитетное знание. Эпистемолог – консервативный грамматик науки, охраняющий научный логос.

Эпистемолог как субъект (субъектность – важнейшая характеристика для гносеологии и технологии) выступает предельно безлично. Анонимность субъекта является главной неопределенностью в мире формализованных связей явлений и знаний. Неопознанность эпистемолога – результат стремления таким образом понятого знания соответствовать образцам научного языка. Эпистемолог настолько логоцентричен, что его следовало бы назвать универсальным чиновником науки, возродившимся софистом-ритором или схоластом в мире Современности. Его деятельность невозможна без институтов организованного доступа к архивам систематизированной научной информации, на практике – к каталогам и рефератам, а не к библиотекам как таковым.

Если гносеологию будет справедливо назвать моралью познания, то эпистемологию – законодателем знания, поскольку эпистемологи утверждают корреляции явлений и знаний в позитивных формах, т. е. узаконивают (легитимируют) авторитетное знание «по воле науки» как единственно законного и чистого источника знания. Эпистемология нивелирует авторские характеристики деятельности. Это правило не относится к библиографическим чертам самого знания. Отталкивание эпистемологией субъективности превращает оперирование знанием в нейтральное, можно сказать, «бытовое» использование.

Такая деятельность не может опираться на высокоиндивидуализированное критическое сознание, например, гносеолога. Вместе с тем необходимость обосновывать научность установленных

связей явлений и знаний требует изобретения легитимирующего метода – своеобразной виньетки, сужающей историческую жизнь знания до периодов, основных категорий, главных методов и т. п. Виньетирование обездвиженного кадра связанных между собой явлений и знаний делает очевидными способы формализации знания. Это, собственно, и является научным эпистемологическим оформлением знания.

Мы могли бы назвать всю совокупность подобных виньеток оптическим императивом эпистемологии. Оптическая (наблюдательная) конкретность эпистемологических окуляров, их формальная констелляция в методах деятельности осуществляется особым способом, выделяющим эпистемологию в самостоятельное проблемное поле познания.

Неопределенность субъекта в эпистемологии, вызванная «детоксикацией» субъективности, обуславливает весьма значимое для Современности явление – появление институциональной науки. Эпистемология породила коллективную научную деятельность. Например, для эпистемологии нет метеоролога по роду субъективного интереса, есть метеорология как институт, который нанимает человека функционировать как метеоролога, нет политологов – политологический институт создает профессиональных политологов и т. д. В конечном счете эпистемологическое поле знания – это ассоциированные научные коллективы, в которых начинают действовать все социальные законы, главный из них – закон власти, обозначенный Фуко как «воля к знанию».

Борьба за знание превращает его в легкую добычу: она производит вещь – артефакт. А «схваченный» артефакт – константа знания. Эпистемологи в борьбе за авторитетность формализуют знание, превращая его в нечто ригидное, концентрированное, осадочное – в то, что может предстать исторически нерастворимой познавательной константой. Именно оперирование метафизикой констант открывает возможность для превращения науки в идеологию, точнее, в науку как высшую форму идеологии.

Социальные факторы конфигурируют эпистемологию как бы вне исторических процессов. В «законном знании» отсутствуют сущности прошлого и будущего. Для каталогов и архивов все знание актуально. В эпистемологическом знании само время выступает как один из единичных формальных коррелятов, напри-

мер, длительности. Можно сказать, что современная институционализируемая власть над знанием расширяет «актуальное настоящее» знания до безграничной величины, тем самым лишая смысла разговор об его историчности. Эпистемология выступает как «метафизическая» идеология знания. Ее суть составляет убежденность в наличии законченных, состоявшихся в историческом плане знаний об объективных явлениях. Это позволяет эпистемологическим коллегиям управлять массивами каталогизированной научной информации. Эпистемологическая идеология ловко выдает исторические переменные за константы.

3. **Технология. Техне⁹** – в общем смысле это совокупность актов, приводящих к изменениям и превращениям человеческого под действием силы знаний. Действия выступают чередой толчков, приводящих к необратимым событиям – «осевым поворотам» исторического самораскрытия человеческого потенциала.

Однако подлинную глубину технического акта можно раскрыть, только если восстановить архаический смысл, вкладываемый древними в то движение духа, отголоски которого мы до сих пор обнаруживаем в акте искусства. Итак, *техне* – «поле всходов», где покоящаяся энергия роста приходит в движение, порождая свободного человека, индивидуальность как исторически автономную единицу измерения человеческого. *Техне* – это момент рождения «Я», искусство тождества, когда дается исторически конкретный ответ на абстрактный вопрос о том, кто такой человек.

Экзистенциальное осознание индивидом исчерпаемости личного исторического пространства и времени производства собственной жизни является главным толчком к преобразованиям роста, происходящим в человеке. *Техне* – это побег из животного-подобной естественности в историю свободы, его (человека) распрямление. Автономный субъект развивается под воздействием знания, становится исторически неравным самому себе. С помощью знания как искусства человек освобождается от природной зависимости. Человек изобретает технику (искусство) освобождения, которая трансформирует предопределенное природой органическое затухание в гармоническое возбуждение развития, в самостоятельное создание подходящих условий для автономного саморазвития. Из жертвы обстоятельств человек превращается в орудие власти над ними. В конечном счете искусство субъекта со-

стоит в том, чтобы прожить свою жизнь неповторимым историческим произведением. Суть техники (искусства) жизни можно выразить императивом превращения своего *статуса*, замершего во внутренней противоречивости возможностей, в «холодной войне» нереализующихся потенциалов, в *кинесис* – рискованную игру свободной жизни, во внутреннее и внешнее преобразование.

Процессы готовности и реализации раскалывают наличную объективность субъекта на множество автономных элементов существования, что в наиболее острой форме проблематизирует объективность явлений в мире человеческой свободы. В формальном выражении это означает, что человек с помощью техники освобождения замещает бытие покоя на многовекторное бытие действия. Тем самым субъект как бы взводит спусковой механизм времени, реализуя готовность выступить субъектом истории.

Из определения техники следуют выводы:

Во-первых, онтологический плюрализм в мире свободы отменяет саму возможность оперировать аппаратом объективных сущностей. На их место приходит диалектика развития в виде исторических и социальных процессов. Вероятно, только вторя эху ушедшего онтологического единства, мы продолжаем улавливать нечто объективное в свободе.

Во-вторых, это замещение не только превращает внутреннюю борьбу в субъекте в открытое социально-историческое столкновение, но и рождает технику власти – современную технологическую власть в ее подлинном значении.

Власть, как и свобода, – порождение автономной жизни. Но техника выживания одного за счет самоотрицания других (господство) и искусство самостоятельности несовместимы. Поэтому власть и свобода преграждают друг другу дорогу. Возникает их взаимное отчуждение.

Способность производить исторические явления есть тотальная власть над событиями, каковой она (власть) может выступить в своей всеобщности. В максимально конкретном смысле власть – это искусство суверенитета. Но не ею начинается история, а свободой, и не властью заканчивается, а несвободой. Свобода осуществляется в пространственно-временной широте. Субъект в абстрактном смысле может быть либо актором освобождения, либо сувереном.

Субъект с помощью им же созданной техники власти может надстроить над автономной деятельностной жизнью механизмы фиксации. Для этого власть использует искусство гипостазирования, т. е. превращает свободу в сущность, «наличность» власти. Последняя рождает ложную субстанцию, узурпируя свободу как самую значимую вещь. Тем самым она вновь овеществляет субъектность, делая ее предметом техники властного управления. Власть как бы запирает свободу в зеркальной комнате, в которой далее существует лишь совершенное механическое тиражирование свободы; именно этот процесс механического воспроизводства техники чаще всего в современном познании ошибочно именуется технологией. Теперь уже не материальная природа, а социальная власть сооружает новый стасис – социальную тюрьму замерших возможностей, вторую природу, тиранию.

В какой-то мере способность власти превращать свободу в объективный артефакт указывает на то, что технология не является результатом выбора, поскольку именно свободный выбор производит в подлинном смысле совершенно легитимное подчинение власти в ее абсолютно законной, правовой форме. Если свободный человек попробует распорядиться своей «свободой», то он выберет себе власть, т. е. станет либо господином, либо рабом. В конце концов древние демократии, в одно историческое мгновение, устав от бремени свободы, именно тирана выбирали себе как гаранта демократии, гипостазируя свою свободу.

Покою нового механического стасиса угрожает новый кинесис – историческая новация, акт «развеществления» свободной причинности развития. Он именуется революцией, которая восстанавливает подлинность и широту события человеческой свободы. Революция отбрасывает субъекта из социального ядра (власти) на край истории, где все представляет собой автономное действие, основанное на знании смысла и причины быть самим собой.

Вероятно, только искусство техники способно превратить дремлющий потенциал знания в калории социально-исторического развития человечества, завершая тем самым познавательный виток, в конце приходя к началу.

* * *

Вместо заключения. Подведем предварительные итоги. Несомненно, из отвлеченной схемы невозможно получить конкретное определение, но можно схватить в мышлении основные принципы подобно тому, как становятся определенными, например, идеологии Современности: либерализм, консерватизм и социал-демократия – через базовые идеи свободы, порядка и справедливости. Попробуем сделать нечто подобное с избранными познавательными стратегиями.

Гносеологическое познание делает людей равными, поскольку все равны перед объектом. Даже если кто-то, например Ньютон, достигает большего в познании, ему достаются почести и слава открывателя закона гравитации; но те, кто пользуется этим законом для решения своих задач, не менее значимы, чем Ньютон, с познавательной стороны дела. Когда один делает гносеологическое открытие, все получают равные возможности действовать.

Эпистемология делает людей открытыми к организованному восприятию форм знания, а необходимое для нее разделение на дилетантов и профессионалов делает возможным образовательный процесс, в котором знание используется нейтрально, грамматически верно, правомерно. Когда кто-то не знает, что ему делать в определенной ситуации, эпистемолог дает формальный ответ, что делать, исходя из общей логики явлений.

Технология – это искусство, делающее людей неравными, исторически уникальными, настолько неравными, что каждая историческая эпоха имеет своих субъектов. По сути, кульминацией технологии неравенства является ответ на вопрос: кто делает?

Предложенная абстрактная концепция знания позволяет указать направление для перехода к трем принципиальным для политического знания конкретным областям: этике, праву, политэкономии. Это в свою очередь на более высоком уровне конкретики позволит осуществить дифференциацию видов политического знания: политической науки, философии (феноменологии) политики, политической философии.

Примечания

- ¹ Если мы рассуждаем исторически, то данное суждение становится категоричным.
- ² На данном уровне абстракции не будем различать эти две категории (культура – это путь персонифицированно-частный, цивилизация – всеобще-ассоциированный).
- ³ Здесь не идет речь о так называемых исторических формациях, скорее о практических сторонах жизни социологически-элементарных коллективных автономий, как город, деревня, хутор, клан и т. п.
- ⁴ Само понятие философии, уточненное Просвещением, следует понимать не как любовь к мудрости, а как любовь к истинному знанию. «Софос» и для греков был совокупностью божественных знаний.
- ⁵ Для разяснения значения понятия «активной праздности» мы могли бы использовать отсылку к смыслам, которые вкладывали древние греки в понятие **досуг – свободное занятие**.
- ⁶ Отсюда идея прогресса, равенства, счастья и т. п.
- ⁷ Гносеологический метод получает свое системное изложение в эпоху Просвещения, квинтэссенцией которого стала кантианская теория знания. Гнозис – это озарение, вспышка обнаружения априорной разумности мира и своего исторического присутствия в нем.
- ⁸ В конвенциональном представлении научного сообщества заслуга по выделению эпистемологической проблематики из общепознавательных вопросов принадлежит Карлу Попперу, однако в контексте данной работы ключевыми являются эпистемологические интуиции Мишеля Фуко. См., например, комментарий С.Табачниковой к понятию «диспозитив» (*Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 369*).
- ⁹ Основу представления автора об особой интерпретации понятия технологии задают идеи Мартина Хайдеггера, выраженные им в серии работ и выступлений, посвященных вопросам техники. См.: *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 221–238*.

Е.А. Самарская

Наука как потенциал социализма: А.А.Богданов

Богданов – крупная и оригинальная фигура в истории русского и мирового социализма, он по многим вопросам находился в оппозиции к социализму учеников Маркса и к нему самому. Последний выдвинул идею о том, что общественное бытие определяется состоянием производства. И хотя производство берется им как определенный элемент исторического процесса, подход Маркса к нему является односторонним. Оно рассматривается в социальном аспекте, т. е. как сила, определяющая характер собственности и через нее воздействующую на классовую борьбу. Но производство, особенно в наше время, влияет на общество не только через отношения собственности, а также своей научно-технической стороной. Между тем социалистическое движение, сформировавшееся к середине XIX в. в Европе, шло в массе своей по пути Маркса, мышление социалистов имело следующие опорные пункты: производство – отношения собственности – классовая борьба – пролетарский социализм. Техника и технические науки скорее оценивались как нейтральная сфера общественной жизни, могущая служить и социализму, и капитализму. Недаром Маркс указал на необходимость высокотехнологичного производства как на базис социализма – производства, формирующегося, однако, в условиях капитализма.

Последователи Маркса считали уровень крупного машинного производства, сложившийся в Европе к середине и концу XIX в., вполне готовым для социализма. Да и сам Маркс в пятидесятые годы этого века писал, что уровень производства в Англии достаточен для социалистической революции. Ленин в 1917 г. счел

Россию готовой для нее, оговаривая, правда, что свою материально-производственную базу социализм может создать после революции, ориентируясь на опыт более развитых в производственном отношении европейских стран. Вся эта установка насчет нейтральности материально-производственной базы, могущей служить как капитализму, так и социализму, базировалась на гипертрофии значения собственности в марксистском социализме. Поэтому у социалистов смена собственности от частной крупнокапиталистической к общественной социалистической оказывалась основным содержанием и целью социалистической революции.

Правда, в экономических текстах Маркса можно найти скрупулезный анализ технологического развития производства, он касается ремесленного труда, мануфактурного периода в производстве и далее машинного производства, когда формируется квалифицированный рабочий, главная классовая база социализма. Маркса интересовала эволюция работника от индивидуального труда ремесленника к специализированному («частичному») труду мануфактурных рабочих и, наконец, к труду рабочего при машине, которого отличала уже определенная техническая грамотность и коллективизм. На него Маркс и возложил задачу осуществления социалистической революции. На этом заканчивается интерес социалистов марксистской традиции к материально-технической стороне эволюции производства и труда.

Однако среди социалистов и XIX, и XX вв. были фигуры и целые направления (группы), которые придавали большее значение научно-техническим и производственным процессам в движении к социализму (А. де Сен-Симон, П.-Ж. Прудон, Ж.Сорель и др.). К ним принадлежал и Богданов. Задачу своей статьи автор видит в том, чтобы выяснить различия между Богдановым и ортодоксальными марксистами по вопросу «техника и социализм».

Интерес Богданова к философским вопросам производства и техники вел его одновременно и к высокой оценке марксистских теорий, и к их критике. В «Философии живого опыта» он высоко оценил активизм марксистского мировоззрения и одновременно претендовал на то, что в своем «эмпириомонизме» он существенно развил марксистский активизм, преодолев его ошибки. В этой связи он резко критиковал и К.Маркса с Ф.Энгельсом, и В.И.Ленина с Г.В.Плехановым¹. Прежде всего его критика относилась к опре-

делению марксистской философии как «материалистической». Он недоумевал, почему Маркс согласился на это, тогда как он сам в «Тезисах о Фейербахе» характеризовал материализм как созерцательное мировоззрение. И Богданов делал вывод, что термин «материализм» в применении к их мировоззрению употреблен классиками марксизма условно, что они при этом имели в виду не идею приоритета «материи», а «отрицание первичности идей в общественной жизни»². Основа мировоззрения Маркса – социально-философская теория, в которой утверждается приоритет производственной жизни в развитии общества. Отталкиваясь от этой идеи, сам Богданов иначе, чем марксисты, решал вопрос о соотношении природного и идеального, физического и психического в человеческом опыте. В «Эмпириомонизме» он определял физические явления как «общезначимые», а психические относил к индивидуальному опыту. С этой точки зрения, «объективные» (физические) явления даны нам как элементы «социально-согласованного» или «социально-организованного» опыта человечества. Тут мы видим, что объектом размышлений Богданова выступают не просто социально-исторические факты, производство, как у Маркса, в опыте человечества нам явлен также мир природных процессов, в социальный опыт Богданов втискивает мир природы, насколько он воспринимается людьми. Социальный опыт – это активность, динамизм, он постоянно делается и переделывается, он не знает ничего абсолютно устойчивого. На этом пути Богданов снова сталкивается с диалектическими материалистами, прежде всего с Плехановым и Лениным. Первый доказывал нелепость отождествления объективного и «общезначимого», писал, что-де, если люди когда-то верили в «леших», это не значит, что они объективно существовали. Богданов парирует: да, лешие объективно существовали, когда люди верили в них. Плеханов стремится к абсолютной истине: лешие либо существуют, либо нет. Богданов настаивает на относительной истине: «Он (леший) существовал как живая сумма природных условий леса и неразрывных с ними человеческих настроений; существовал как неустранимый из народного сознания образ политеистического, “многобожного” мировоззрения. Он существовал социально-практически, как все существует для нас, – лишь относительно, а не абсолютно»³. Те же идеи об относительности истины Богданов противопоставлял

Ленину, той трактовке истины, которую тот дал в «Материализме и эмпириокритицизме». Там Ленин утверждал, что объективная истина хотя и относительна, но содержит зерна абсолютной. В противовес ему Богданов доказывал, что в относительной истине не может быть ничего абсолютного, что признание абсолютной истины сближает позицию Ленина (В.Ильина) с религиозной верой⁴. Из сказанного следует, что объективная истина не абсолютна, она имеет социально-практическое происхождение: что объективно для одного времени, то не является таковым для другого.

Мысль о включенности явлений природы в человеческий опыт, о явленности природы человеку через социально организованный опыт Богданов развивал в своем «Эмпириомонизме», особенно в связи с принципом «социоморфизма». Последний означает, что познавательные схемы опыта создаются по образцу человеческих действий. На целом ряде научных и философских схем можно видеть, «как мышление берет свои приемы из той же общественной практики»⁵. Идея переноса объяснительных схем с явлений социального ряда на природные и т. д. дает «стройную, непрерывно целостную картину мира, свободную от познавательных скачков и противоречий»⁶. Так мы получаем единство опыта, его физических и психических, природных и идеальных систем.

И снова Богданов обращается к критике взглядов представителей диалектического материализма, имея при этом в виду Ф.Энгельса, Г.В.Плеханова, В.Ильина и др. Они-де представляли человека пассивным объектом, на который извне воздействуют материальные силы и отпечатывают в его сознании ощущения, представления, служащие основой дальнейшего процесса человеческого знания. Богданов утверждает, что их философия (диалектический материализм) – «это прямая противоположность социально-исторической теории Маркса, где исходным пунктом служит производство, труд, человеческая активность»⁷. Если эти авторы называют себя марксистами, уличает он их, то это объясняется незаконченностью их воззрений, их непоследовательностью: «Они не пытаются установить внутреннюю связь их общеполитических взглядов с общественно-историческими, а довольствуются внешней связью, обозначением тех и других посредством одного и того же слова “материализм”, которое, однако, имеет здесь два совершенно различных смысла»⁸. Тем самым Богданов оказался,

пожалуй, первым, кто открыл тему принципиального различия философии Маркса и его последователей из числа диалектических материалистов, ставшую затем в 50-е гг. XX в. любимой темой западных неортодоксальных марксистов.

Можно было бы возразить Богданову, что критикуемые им ортодоксальные марксисты были все же философами активистского направления, поскольку они придерживались идеи диалектики, развития природы и общества путем борьбы противоположных друг другу сил. У Богданова есть ответ на это: они (диалектические материалисты) «не выяснили и не объяснили самой диалектики»⁹. Идея диалектики сформировалась в Новое время у Гегеля, ее матрицей послужил идеологический процесс обсуждения, «который возникает из встречи взаимно противоречащих мнений, а завершается устранением противоречия, его “примирением” на основе выводов самого спора, новым шагом в объединении опыта обеих сторон»¹⁰. Такова диалектика в идеологии (речь, мышление, нормы), за пределами последней она неприменима и должна выглядеть здесь иначе, рассматриваться как «организованный процесс, идущий через борьбу противоположностей»¹¹. Такая форма диалектики целиком подходит для живой (он ее называет организованной) природы. Для неживой природы, если считать ее областью «низших типов и ступеней» организации, диалектика тоже организационный процесс, который развивается от первичного равновесия к его нарушению под действием внешних сил и к новому равновесию. За эту теорию диалектики как движения от равновесия к новому равновесию Богданова в советское время долго обвиняли в вульгарном примитивизме и механицизме, но она, будучи им ориентирована на неживую природу, более аутентична ей, чем, например, трактовка Энгельсом диалектики в природе. Исходя из марксистско-гегелевской диалектики отрицательности (имманентных противоположностей нечто и ничто, одного и другого, единого и множественного), приспособленных к идеологической сфере, Энгельс, например, так объяснял движение материальных тел: тело находится в этой точке и уже не находится в ней. Богдановское объяснение диалектики движения имеет более здравый смысл. Движение у него предстает как борьба двух сил – движущегося тела и сопротивления среды, движение продолжается, пока длится это столкновение.

В богдановском определении диалектики главная роль принадлежит понятию «организационный процесс», в нем сконцентрирован активизм богдановского миропонимания. Здесь важны два момента: первый содержит указание на то, что организационный процесс охватывает единство природных и социально-исторических явлений, тут главное их слитость, тогда как марксистское понятие развития может быть отнесено отдельно к природе неорганической, органической и к социальной сфере. Слово «организация» относится к всечеловеческому опыту, имеется в виду «организация опыта». Второй момент вытекает из первого: организация – процесс непрестанно движущийся. В этой связи Богданов проводил различие между своей точкой зрения и эмпириокритической. Представители последней считали, что элементы опыта даны людям готовыми, они не имеют текучего характера и не являются активно-практическими. Богдановская точка зрения иная: элементы опыта выделились на основе трудовых усилий, в практике людей и на ее основе потребностей. В этом ядро активизма Богданова. Он считал, что до такого активизма не дошли ни Гегель, ни даже Маркс. Первый выразил активизм лишь в ограниченной форме в силу своего индивидуализма, поскольку он держался в сфере духа, и идеализма: ведь не индивидуум, а коллектив изменяет природу, и не мышление, а «труд есть полная, реальная активность»¹². И Маркс тоже не поднялся до организационной точки зрения, хотя и Гегель, и он сам прокладывали ей путь.

Характерное исключение Богданов делает для И.Дицгена. Он-де более решительно, чем Маркс, «выдвинул мысль о зависимости форм познания от социального бытия – именно признал, что мышление *происходит* из трудового процесса и что новый трудовой класс – пролетариат – должен выработать для себя новую *логику*, то есть самые основы мышления»¹³. Эту новую точку зрения развивает, пишет Богданов, его эмпириомонизм, в нем диалектика как теория развития путем борьбы противоположностей не считается универсальным методом объяснения явлений, а рассматривается как «частный случай» среди организационных процессов.

Весь мир представлялся Богданову «бесконечным потоком организующихся активностей». При этом организационные процессы не имеют какой-то единой цели, как у Гегеля (абсолютная идея) или у Маркса (коммунизм), у Богданова они выстраиваются

непрерывным рядом в человеческом опыте, каждая активность преследует цели самосохранения и развития, подчиняется принципу «естественного подбора». Он прослеживает поток активностей, начиная от электрических и световых волн (первичный хаос) к материи, которая организована лишь в примитивной степени (ее организованность сводится к сопротивлению внешним воздействиям), и далее к высшей форме организации во вселенной, каковой является жизнь, наконец, наверху лестницы активностей находится многомиллионный человеческий коллектив. Богданов пишет в этой связи: «Такова наша картина мира: непрерывный ряд форм организации элементов, форм, развившихся в борьбе и взаимодействии, без начала в прошлом, без конца в будущем»¹⁴. Сказанное объясняет его стремление к установлению единства человеческого опыта, которое могут осуществить не специализированные науки, а всеобщая организационная наука. Такое всеобъемлющее знание не может быть уподоблено поиску единой формулы бытия и, более того, абсолютного единообразия, как представляет дело Гусев С.С. в «Послесловии» к книге «Русский позитивизм. Лесевич, Юшкевич, Богданов» (СПб., 1995). Автор послесловия относит Богданова к утопистам, мечтавшим о «единообразии», «единомыслии», что-де реализовалось в советской идеологии и привело к плачевным результатам. На деле нельзя проводить знак равенства между теорией Богданова и советской идеологической практикой. В статье «Законы новой совести» (1924), говоря о морально-нравственных нормах пролетариата, Богданов на первое место поставил формулу: «Не должно быть стадности, – а чуть ниже написал, – Не должно быть рабства», под чем он имел в виду проявления авторитарности при взаимодействии членов коллектива между собой и со своим лидером¹⁵. В «Падении великого фетишизма» Богданов особо предостерегал от опасности авторитарного мышления в среде пролетариев, которое привносят в нее интеллигенты, специализирующиеся на идеологической работе. Они сами становятся «авторитетами» в рабочих кружках и воспитывают у их членов такое же отношение к Марксу, апеллируя к его текстам как к последней истине. Сам Богданов всегда настаивал на относительности любых идей, заявленное в его эмпириомонизме единство живого опыта следует понимать не как догму и требование единомыслия, а как един-

ство организации физических и психических комплексов. Причем конкретное содержание опыта бесконечно, не имеет ни начала, ни конца.

Высказывание о Дицгене в лаконичной форме представляет основную мысль Богданова: познание вообще, всевозможные мыслительные формы являются продуктом социально-трудовой деятельности. В «Падении великого фетишизма» он дает исторический анализ изменения социально-трудовой деятельности и возникающих на этой основе форм идеологий, к которым он, помимо наук, форм познания, причислял еще речь и нормы (нравственность, право). Он исходил из мысли, что на примере первобытных обществ можно видеть возникновение речи и мышления из труда. Наверняка все это выглядит не так однозначно, но нас интересуют здесь не неточности Богданова, а оригинальность и своеобразие его мысли. Итак, следуя своей концепции, он начинает исторический анализ с момента, когда первобытная общность, в которой еще не было дифференциации социальных ролей, начинает рушиться и постепенно исчезает первобытный коллективизм. Общество тогда становится разнородным, в нем появляется деление на лидеров (патриархов, вождей, жрецов, короче, организаторов) и пассивных исполнителей. Трудовой опыт, ранее неделимый, раздваивается, появляется различие «качественно высшего и низшего», «таинственного» и «обыденного», «духовного» и «телесного», «божественного» и «мирского»¹⁶. Тогда труд отходит в социальных предпочтениях на второй план, идеология уже не может восприниматься как непосредственно связанная с трудом, она «фетишизируется» и оказывается отделенной от своей исходной почвы – труда, социально-трудовых отношений. Такая фетишизация идеологий, происходящая в патриархальных и феодальных обществах, обозначается Богдановым как «авторитарный фетишизм». Другая историческая форма фетишизации идеологий складывается в меновых обществах, в них царит меновая стоимость, норма, оторванная от социально-трудового отношения, «отвлеченная» и «метафизическая». Это мир «товарного фетишизма», в нем социальные отношения людей предстают сквозь призму отношения вещей. Богданов так пишет об этом мире: «Власть товарного фетишизма тяготеет над мыслью людей, как власть рынка над их жизнью. Создается абстрактный идеологический мир, мир безличных норм и

безжизненных понятий, оторванных от своего трудового содержания»¹⁷. Отвлеченность, абстракция воцаряется тогда в мире идей, норм и самого знания.

Знание наиболее тесно связано с трудовым процессом, и его трудно оторвать от него, но и оно испытывает коренные превращения в духе господствующей в данную эпоху формы фетишизма. Богданов прослеживает исторические изменения центрального для сферы познания понятия причинности: авторитарная причинность патриархальных и феодальных обществ, метафизическая – рыночных и особая, прогнозируемая им для коллективистских обществ форма причинности. В авторитарных обществах причинный ряд всегда доходит до высшего авторитета, который и оказывается силой, распространяющей свое влияние на весь человеческий и природный мир. Такое понимание причинности проступает в первобытном анимизме, где каждая вещь наделяется душой, которая отличается от самой вещи своей организаторской функцией. Душа – это организующая инстанция. Цепь причин в природных явлениях всегда продолжается до одушевленной причины, в конечном счете до божества, принимающего ту или иную форму, которая и является фетишем: «За фетишем первопричины и ближайшими подчиненными ему фетишами второстепенных богов и т. п., скрывается от мышления людей живое единство коллективно-творческой жизни, ее единство в труде и познании»¹⁸.

В мире товарных отношений причина выступает как некая абстракция, как сама по себе существующая «объективная» и «вечная истина»¹⁹. Свойственную таким обществам модель причинности Богданов называл, как уже сказано, метафизической и обозначал ее еще как «необходимость», которая распространяется на все сферы человеческого опыта. «Необходимость» – *ведет* цепь причин-следствий, неуклонная и неотвратимая; она стоит за явлениями и *господствует* над ними, но не как свободная воля, а как железный закон. Этот серый, холодный фетиш, может быть, самый мрачный из всех, какие создавала история»²⁰.

Заключительным аккордом в трактовке Богдановым исторических форм причинности является доказательство им наступающего восстановления главенства социально-трудовых отношений в обществе, означающего падение фетишизма и формирование новых идеологий и нового характера общественных отношений,

что Богданов обозначает как социализм или, как он предпочитал говорить, «коллективизм». Поскольку развитие фетишизма было связано с дроблением коллектива, его бытия и идеологии, самого человека, то преодоление фетишизма, как следует из рассуждений Богданова, должно было совершиться на почве нового сплочения коллектива, его воссоединения из раздробленности. Он дает подробный анализ этого процесса, как он мог его наблюдать в период своей жизни на рубеже XIX и XX вв., причем связывал он анализируемый процесс прежде всего с изменением трудовых функций рабочих в условиях машинного производства. Он писал, что если первичное дробление человека и коллектива выглядело как разделение организаторских и исполнительских функций, то в условиях машинного производства рабочий соединяет указанные функции (чисто исполнительские функции выполняет теперь машина). Собирацию человека и упрочению трудового коллектива способствует создание политических и профсоюзных организаций пролетариев. Во главу угла ставится, таким образом, коллективизм пролетариата.

Любопытно, что, говоря о коллективистском устройстве общества, Богданов проводит параллель между ним и авторитарным устройством. Если общество товарного фетишизма он безоговорочно отрицает, то авторитарный тип управления кажется ему «стройно-организованным», целостным и гармоничным, хотя и резко отличающимся от организованности, которую несет миру промышленный пролетариат. Последняя основана на принципе равенства в противовес иерархии авторитарных обществ. Он пишет: «Товарищеская связь, которая составляет специфическую форму пролетарского коллективизма, заключает в себе нечто общее. Это общее – *организованность* (курсив А.Богданова)»²¹. Она заключается в том, что все вместе принимают решение, которое затем каждый выполняет. То есть каждый и организатор, и исполнитель, выделение персонального организатора из коллектива осуществляется при необходимости и имеет временный характер. Таким образом, можно констатировать, что Богданов выводит перспективу социализма не из перемены в отношениях собственности, а непосредственно из особого характера организации труда. Это имеет существенное значение для трактовки социального проекта, о чем речь будет ниже. Здесь же нужно еще остановиться на вопросе о

том, какие изменения испытывают и будут в дальнейшем испытывать мыслительные формы (нормы и познание) под влиянием пролетарского коллективизма.

В отличие, например, от авторитаризма, над которым довлеет дуализм «власти» и «подчинения», в коллективистском мире означенный дуализм исчезает, практика приобретает «монистический» характер, а власть и подчинение оказываются взаимно сочетающимися элементами трудового опыта. Принципы морали, права, как и философия, наука оказываются непосредственно связанными с коллективной практикой. Соответственно истина в глазах пролетариата утрачивает свой абсолютный и метафизический характер и раскрывается как орудие в классовой борьбе тех или иных сил: «Смысл истины – изменение мира согласно потребностям и задачам ее коллективного субъекта»²². Меняется понимание причинности: причина не есть высшая инстанция по отношению к следствию, как то было в авторитарном мире, и не является абстрактной необходимостью, как это было в мире товарного фетишизма, она выражает связь вещей в коллективном трудовом процессе. Причина и следствие тут «однородны», «равны» между собой, выражая просто «две стадии одного и того же процесса»²³.

В «Науке об общественном сознании» (опубликовано в издании «Познание с исторической точки зрения») Богданов дополняет характеристику новой причинности: она-де выражение «самого общего метода машинной техники»²⁴, суть которого – превращение энергии одного типа в энергию другого типа, «цепь причинности есть цепь превращений энергии»²⁵. Причем речь у Богданова идет не о превращениях энергии в природе, а о тех, которые присущи трудовой практике людей. Новая причинность, таким образом, выражает закономерность «коллективно-трудового господства над природой»²⁶.

В этой связи Богданов высказывает важный для трактовки социализма тезис о том, что новое, пролетарское мышление должно возникнуть раньше, чем будет создан коллективистский мир: «Классовое самосознание пролетариата есть его идеологическая революция, предшествующая общей социальной»²⁷. Эта мысль привела его к отрицанию как ленинской, так и плехановской стратегии революции в 1917 г., хотя его политический разрыв с Лениным и большевиками произошел ранее, в десятилетия прошлого

века. Богданов выдвинул на первый план в социалистическом проекте культурную революцию, тогда как у Ленина первостепенное значение отводилось захвату политической власти пролетариатом и затем преобразованию в формах собственности.

Выше речь шла о том, что на стадии машинного производства наука, познание вообще оказываются непосредственно связаны с коллективным трудом, и о том, что носителем этой неразрывной связи выступал пролетариат. Богданов высоко ценил достижения «нового позитивизма» (эмпириокритицизма), содержащуюся в нем мысль о связи познания и человеческого опыта, но, как уже отмечалось ранее, проводил глубокое отличие от него своего эмпириомонизма. В частности, он критиковал Э.Маха и Р.Авенариуса за то, что опыт у них взят «вообще» или как пассивный индивидуальный, сам он исходил из идеи активного коллективного опыта человечества. Наша точка зрения, как ее сформулировал А.Лабриола, писал Богданов, заключается в том, что «опыт есть труд, и труд есть опыт»²⁸. Понятия труда, науки, пролетарского социализма завязаны у Богданова в тугой узел. Он использовал термин «научный социализм», которым ортодоксальные последователи Маркса и Энгельса типа К.Каутского или Г.В.Плеханова обозначали свое учение, но смысл этого термина у него глубоко отличен от его смысла в ортодоксальном марксизме. Представители последнего считали социализм научным, поскольку он следует по пути, указанному марксистской теорией формаций: социализм как последнее звено исторической пятичленки, намеченной Марксом. Богданов понимал под «научным социализмом» иное, хотя теория формаций им в определенной степени воспроизводится. Но главным моментом его теории «научного социализма» является тезис о том, что, во-первых, наука, особенно техническая, служит главным фактором воспитания социалистического пролетариата, и, во-вторых, сама наука исторически развивается под влиянием пролетарского труда. Труд и наука оказываются тесно связаны друг с другом.

Идеи о взаимосвязях между науками и пролетарским трудом повторяются не раз в работах Богданова. Не является исключением его «Наука об общественном сознании», где речь идет прежде всего о преобразованиях в общественных науках и главной фигурой при этом выступает К.Маркс. Имеется в виду, что он предложил новую концепцию истории, положив в ее основу сме-

ну способов производства. С этой точки зрения он переработал политическую экономию, подвергнув критике господствовавший в ней товарный фетишизм и положив в ее основу трудовую теорию стоимости, которая при ее развитии вела к неотвратимому выводу о грядущей гибели капитализма и победе коллективистского строя. Благодаря Марксу началось преобразование общественных наук на основе идей о приоритете в обществе труда и о единстве человеческого опыта. Оно опередило преобразование прочих наук, так как в общественных было особенно нужно: «Предмет этих наук – *организация людей*, и понятно, что в том виде, как они были выработаны старыми классами, они не могли служить для организации нового класса, коллективистского (курсив А.Богданова)»²⁹.

Конечно, Богданов имел в виду общественные науки социалистической направленности, но он, как уже сказано, не абсолютизировал марксистские тезисы. Здесь это можно показать на примере его экономических работ. Так, он исправил ошибочное, с его точки зрения, положение Маркса, который считал производительным в обществе только физический труд, создающий материальные блага. Богданов признает таковым любой труд, физический и духовный, который нужен общественному производству, в том числе труд организаторов последнего. Об этом речь идет в «Курсе политической экономии», написанном Богдановым совместно с И.Степановым. Там эта точка зрения обосновывается философски ссылкой на то, что позиция единства организованного опыта исключает противопоставление «материального» и «духовного» труда. Можно прочитать следующее: «Но насколько неправильно при учете труда разъединять “интеллектуальный” и “материальный” момент в работе отдельного лица, настолько же неправильно разделять их целой пропастью, когда они выполняются различными людьми в одной экономической системе»³⁰.

«Краткий курс экономической науки» Богданова, переработанный и дополненный Ш.М.Двойлацким (М., 1923), выдержан в более традиционном марксистском духе. Хотя в нем признается, что организаторы производства имеют право на заработок, но в целом речь идет о том, что прибыль капиталистов создается трудом рабочих, проистекает из их неоплаченного труда, достигающегося капиталистам как эксплуататорам.

Маркс, исходя из своего толкования сути капитализма, делал упор в доказательстве неизбежности социализма на факте эксплуатации рабочих капиталистами и ее неотвратимой ликвидации в ходе классовой борьбы. Богданов тоже говорил об эксплуатации рабочих, но делал акцент на экономической анархии, царящей в капиталистических обществах, и трактовал социализм прежде всего как общество с сознательной и планомерной организацией во всех его сферах. В «Кратком курсе экономической науки» дано такое итоговое определение социализма: это-де «высшая мыслимая для нас ступень власти над природой, организованности, социальности, свободы, прогрессивности...»³¹. Безусловно, Богданов разделял идею Маркса о социализме как бесклассовом обществе, но идея организованности социального опыта стоит у него на первом месте.

Несмотря на высокую оценку вклада Маркса в преобразование общественных наук, невозможно позиционировать Богданова в этом, как и в других вопросах, как ортодоксального марксиста. И дело не только в расхождениях его с Марксом по отдельным, хотя и важным, проблемам политической экономии, речь еще должна идти как минимум о двух крупных отличиях богдановского науковедения от марксистского. Во-первых, как уже отмечалось выше, Богданов смотрел на науку как на «орудие *организации* общества, производства, классов и вообще всяких общественных сил и элементов, орудие, без которого эта организация невозможна (курсив А.Богданова)»³². Организационный момент присутствовал в науках и с точки зрения Маркса (теория коммунизма как руководства к действию), но он был приглушен идеей об общественном сознании как «надстройке» над общественным бытием, тогда как в активистских теориях Богданова придана более заостренная форма организующему свойству наук, их самостоятельности и творческой мощи. Во-вторых, и об этом речь тоже шла, Богданов связывал идеологию, в том числе науку, напрямую с производством, тогда как у Маркса эта связь опосредована способом производства, отношениями собственности, экономикой.

Особенность богдановского науковедения состояла также в том, что он считал неизбежной переработку с социалистической точки зрения не только общественных, но и естественных, и технических наук. Сказанное означает, что можно в целом согласить-

ся с мнением Г.Д.Гловели и Н.К.Фигуровской, высказанным ими в «Предисловии» к «Вопросам социализма» А.А.Богданова, о том, что Богданов тяготел к «естественнонаучному» обоснованию социализма. Этим они уловили яркую особенность социализма по Богданову, хотя надо еще прибавить к этому большую работу, проведенную им в общественном знании и в области пролетарской культуры, создание которой он оценивал и как путь к социализму, и как его идеал. Единение социализма и науки, по Богданову, отнюдь не означало, что следует выносить приговор наукам, достаточно ли они, например, материалистичны и диалектичны, как то было в советском марксизме. Речь шла о другом – о выработке единых принципов человеческого знания, о сближении научных методов разных дисциплин. Это своего рода социализация в сфере науки, поскольку все они служат одной цели – организации единства человеческого опыта. Сейчас, пишет Богданов, объединительные начала в науке пробиваются стихийно, но при коллективизме единение наук будет осуществляться сознательно и планомерно: «Когда все науки понимаются как организационные орудия единого социально-трудового процесса, который необходимо организовать стройно и целостно, тогда вполне сознательно ставится задача свести эти орудия к стройному и целостному единству, задача выработки общих методов и точек зрения, связывающих все научные специальности»³³. Наука, многократно повторяет Богданов, должна стать «монистической». Мысль эта оказалась плодотворной, завершившись в истории науки в конечном счете созданием кибернетики, предчувствием которой была мысль Богданова о необходимости создания «всеобщей организационной науки». Хотя надо отметить, что специализация научных исследований, против засилья которой он выступал, столь же важна для наук, как и обобщение научных методов. Тем не менее в богдановском коллективистском проекте преобладал акцент на единение, коллективизм, как писал он, на это «*сознательно организованное объединение всех сил человечества для борьбы с природой, для бесконечного развития власти труда над ней (курсив А.Богданова)*»³⁴.

Идеи единения науки, обобщения научных методов кажутся вполне respectable позицией, которая сыграла и, может быть, еще сыграет положительную роль в истории знания. Но когда те же принципы применяются к истории искусства, права, нравствен-

ности, они утрачивают свою научную беспристрастность и оборачиваются революционной нетерпимостью и жестокостью в отношении индивидов и индивидуальных свобод. Это как бы обратная сторона теорий Богданова, которая не слишком заметна в его рассуждениях об истории и перспективах науки. Когда он говорит о настоящем и будущем искусства, то подчеркивает, что главным героем в произведениях социалистического искусства будет не индивид, а коллектив, сначала классовый, потом общечеловеческий, взятый в его противостоянии природе. Но главными сферами, где проявился его антитрадиционализм и антигуманизм, были право и нравственность. Он предсказывал, что взамен старых морали и права выработаются новые нормы – «нормы товарищеской солидарности, подобные по значению нравственным; уставы организаций, аналогичные праву, законам»³⁵. Тут же он поясняет, что это, собственно, уже не нравственность и не право, а нормы целесообразности: «Социальные нормы будут пониматься просто как нормы *организационной целесообразности*, наподобие технических правил, которые суть правила технической целесообразности или научных положений (курсив А.Богданова)»³⁶. Они поначалу будут принудительными, хотя уклоняющимися от них предстанут уже не враждебные социальные силы, а отдельные индивиды, неспособные усвоить правила техники или науки. Богданов предсказал даже перспективу использования психиатрических лечебниц как исправительных учреждений, где будут перевоспитываться лица, неспособные жить по правилам целесообразности.

Вопрос о взаимопереплетении науки, производства и социализма интересно раскрывается в главном научном труде Богданова «Тектология», опубликованном впервые в десятые годы XX в. В советский период он подвергался резкой критике, в основе которой лежали оценки, принадлежащие В.И.Ленину. Он обвинял Богданова в том, что тот хотел соединить марксизм с махизмом, имея в виду его более раннюю работу «Философию живого опыта». «Тектологию» он не читал, хотя тем не менее считал ее идентичной прежним философским текстам Богданова, отмеченным влиянием эмпириокритицизма. Эти оценки повторяли хулители «Тектологии» советского периода. Поклонники Богданова, в малом количестве появившиеся в поздний советский период и годы перестройки, заняли иную позицию: «Тектология – это наука, которая не имеет отношения к

философии, более того, она делает неизбежным отмирание всякой философии. Богданов ценил те философские системы, авторы которых стремились доказать единство человеческого опыта: это Гегель, Маркс, Спенсер с его «универсально-эволюционными схемами». Но никто из них, по его мнению, не достиг искомой цели и не мог ее достигнуть, так как философия вращается в сфере теории, тогда как цель тектологии – охватить всю совокупность человеческого опыта. Она, таким образом, смотрит дальше и шире любой философии, ее появление может означать начало отмирания последней. Собственно, сторонники Богданова повторяли мысли его самого о соотношении тектологии и философии. В «Тектологии», в «Очерках об организационной науке» он говорил о том, что тектология по мере ее развития сделает философию «излишней». Стремясь к установлению единства организационного опыта, она превосходит философию по своей «универсальности», поскольку философия вращается в сфере теории, а тектология воспринимает теорию и практику в их нераздельности. По этой причине он утверждал, что то ценное с тектологической точки зрения, что было в предшествующей философии (марксистская идея о зависимости идеологических форм от производства и др.), займет свое место в тектологии, а остальная философия станет ненужной. Тут напрашивается возражение, что если идеальное и материальное, психические и физические структуры подчиняются единому организационному принципу, то это не снимает вопроса об их субстанциальных различиях, о множественности форм бытия.

Оставим в стороне спорную идею о грядущем отмирании философии и постараемся вникнуть в богдановское решение вопроса о связи науки и социализма в «Тектологии». С позиций сегодняшнего времени можно заметить, что те и другие названные интерпретаторы богдановских теорий имели определенную степень правоты. Так, тектология поистине представляет науку, но нельзя сказать, чтобы она не имела и определенной философской составляющей. И можно с достаточной степенью уверенности сказать, что у нее были определенные философские предпосылки из числа тех, что ранее сформулированы в его эмпириомонизме. Последний представлял собой социалистически ориентированный позитивизм, в истории науки это не редкость, стоит вспомнить хотя бы социалистически окрашенный позитивизм О.Конта.

Что же касается научного содержания тектологии, то его сущность хорошо передает, например, известная цитата из второго тома названной работы: «Структурные отношения могут быть обобщены до такой же степени формальной чистоты схем, как в математике отношения величин, и на такой основе организационные задачи могут решаться способами, аналогичными математическим. Более того, отношения количественные я рассматриваю как особый тип структурных и самую математику – как раньше развившуюся, в силу особых причин, ветвь всеобщей организационной науки: этим объясняется гигантская практическая сила математики как орудия организации жизни»³⁷. Богданов хотел создать науку об организации всех явлений, неорганических, органических, социальных. В этом плане тектология чужда философии и морали: «Тектология столь же чужда всякой морали, как ее ближайшая родственница – математика или как любая из естественных наук: соотношение частей машины или связь химических тел для нее лежат в одном ряду исследования с моральными и неморальными отношениями людей»³⁸. Она направлена на изучение всех видов человеческой деятельности – технической, познавательной, художественной – как форм организации человеческого опыта: «В общем, весь процесс борьбы человека с природой, подчинения и эксплуатации стихийных ее сил есть не что иное, как процесс *организации мира* для человека, в интересах его жизни и развития. Таков объективный смысл человеческого труда (курсив А.Богданова)»³⁹.

Богданов выдвинул вперед задачу единой организации всего человечества, и в этом тоже видна его социалистическая ориентация. Эту задачу-де поставила сама история, первая мировая война, которая продемонстрировала губительные следствия анархии социальных сил и интересов. Богданов ставил вопрос о всеобщей организации человечества на социалистический, а не империалистический лад, он видел мир как целое, организованное на основе всеобщего труда. Тогда многие социалисты и даже либералы (Л. фон Мизес) отождествляли социализм и организованное общество, социализм и план. Богданов примкнул к таким авторам, но отличался от них признанием необходимости всемирной организации человечества. Живя в обществе с разделением труда, он говорил, что в нем можно ставить лишь частичные организационные цели, что

в нем действуют мощные дезорганизационные процессы (войны, экономические кризисы). Поэтому возникает задача представить организационные задачи «не как специализированные и частные, а как интегральные»⁴⁰. Богданов констатировал, что это уже происходит стихийно: растут масштабы предприятий, укрепляются политические, культурные и иные организации различных классов, которые часто выходят за национальные рамки и становятся международными. Но в деле интеграции человеческого опыта он, как уже было отмечено, ориентировался не на финансово-промышленный капитал, не на усилия государств, а на всемирную организацию рабочего класса, что объяснялось тогдашними условиями растущего рабочего движения. Таким образом, «Тектология» содержала четкие социалистические ходы мысли, которые можно рассматривать и как ее основы, и как следствия.

Выше не раз говорилось о том, что вопросы науки и социализма у Богданова связаны очень тесно. В заключение остановимся подробнее на характеристиках богдановского социализма и на его отличиях от других направлений социализма. В этом плане интересна прежде всего его трактовка человека будущего коммунистического общества. Богданов отвергает «метафизические» определения человека, в которых последний трактуется через «разум», «нравственную свободу», через стремление к «абсолюту». Таким образом, он отбрасывает все новации в этом плане философии Нового времени. Он отвергал также возможность характеризовать человека с позиций специальных наук – физиологии, психологии, социологии, так как они-де дают «частичный» образ человека. Сам он стремился составить образ человека будущего как существа «целостного» и формирующегося не частными науками, а наукой всеобъемлющей, которая заключает в себе весь многообразный опыт человечества.

Богданов рисует исторические стадии развития человека в указанном направлении: в первобытном обществе человек был целостным и все люди были однородны, владели одним опытом, но он был мал и беден; при переходе к авторитарным обществам исчезает прежняя однородность, появляется деление на «организаторов» и «исполнителей» и жесткая иерархия, что означало приход «дробления» человека и мира; оно продолжилось в меновых обществах, где царил индивидуализм и росла специализация про-

изводств и наук. Обратный процесс «собираения» человека начался с тех пор, как развилось машинное производство и труд рабочих приобрел однородный характер, что еще усилилось в условиях автоматизации. Тогда шли одновременно два процесса – движение наук в сторону монизма и превращение «человека-дробь в человека целого»⁴¹. Э.Дюркгейм, который писал свои работы не-намного ранее Богданова, считал специализацию наук знаменем времени и бился над вопросом о том, как можно учредить в обществе утраченную солидарность. Он склонялся к тому, чтобы возложить эту задачу на профсоюзы. Богданов, который жил весь в будущем, считал, что на переломе XIX–XX вв. специализация наук, производств, индивидов изживает себя и должна уступить место всеобщему единству. Возникает мир «однородных» и поэтому «равных» друг другу людей. У Маркса равенство членов общества мыслилось как результат их одинакового отношения к собственности (общественная собственность). У Богданова равенство устанавливается в связи с изживанием специализации труда и наук и развитием их монизма. Свои размышления на этот счет он заканчивает пафосным утверждением: «Но если человеком мы признаем существо развитое, а не эмбриональное, целостное, а не дробное, то наш вывод будет такой: *Человек еще не пришел*, но он близко, и его силуэт ясно вырисовывается на горизонте (курсив А.Богданова)»⁴². Можно сказать, что Богданов здесь сформулировал задачу, над реализацией которой не всегда безуспешно трудились советские руководители. Такие тенденции были и в политике нацистов, хотя они связывали появление нового человека с подъемом грубой силы в обществе, а не с монизмом науки, как Богданов. Дело объясняется, видимо, характером эпохи (конец XIX – начало XX вв.), когда назревали во многих обществах социальные переломы, что давало ощущение наступления нового мира и созревания нового человека.

Те же рискованные аналогии можно проследить, вникая в рассуждения Богданова о праве, законе, нравственности. Он характеризует их как принудительные нормы, которые неизбежно возникают в анархических (основанных на обмене) обществах с целью регулирования противоречий между людьми. Нравственность, как и закон, и право, имеет «внешнепринудительный» характер, это не внутренний закон человеческой личности (Кант), а обществен-

ная норма, нравственность вместе с законом и правом составляют «*организующие приспособления для общественной жизни людей* (курсив А.Богданова)»⁴³. Но существование таких норм не спасает общество от внутренних противоречий, последние могут исчезнуть лишь в условиях устранения анархии, что возможно только в обществах, где царит повсеместная организация. Тогда исчезнут и принудительные нормы, а их место займут «нормы целесообразности»⁴⁴, о чем уже говорилось выше. Царство организованности – «это общество, в котором взаимные отношения людей, так же как их отношение к природе и обществу, определяется нормами целесообразности»⁴⁵. Такую ситуацию Богданов считает «идеалом», который доступен взгляду современного человека. Образцом такого идеального состояния общества он считал внутренние отношения «товарищеского кружка», где распределение обязанностей регулируется не принудительными нормами, а диктуется целесообразностью в интересах общего дела. Он думал, что распространение товарищеских отношений на все общество станет возможно, если люди поставят себе общую цель, которая превосходит личные интересы каждого из них. Собственно такие ситуации в истории не редкость: религиозные общины, разного рода объединения на духовной основе, националистические движения и др. вызывают к жизни стремление действовать по законам целесообразности. Но человеческое братство в движении к общей цели не бывает длительным, по прошествии определенного времени оно уступает место организационным структурам с принудительными нормами. Над этой проблемой вырождения начального братства в «Братство-террор» тщетно бился Ж.-П.Сартр. Но Богданов свято верил, что поведение людей по законам целесообразности в интересах общего дела составляет высший тип человеческих отношений и что это снимает властную иерархию в обществе и утверждает господство науки или организаторов, в свою очередь опирающихся на указания науки.

При коллективизме, по Богданову, власть должна иметь централизованный характер, но она не будет «бюрократически-авторитарной», тут нет подчинения, которого добиваются разными формами насилия. Он не раз повторяет, что уже классовая организация пролетариата демонстрирует иной принцип централизации: центр выясняет и осуществляет волю коллектива, но не управля-

ет им. Это «товарищеская форма централизации», где правит не верховная инстанция, а научная статистика. Очень определенно об этом говорится в «Курсе политической экономии», изданном Богдановым совместно с И.Степановым. Они пишут: «В своем целом система сотрудничества при коллективизме представляется вполне централизованной, но не в том бюрократически-авторитарном смысле, какой обычно придается теперь этому слову. Сознательная и планомерная организация производства не может быть иной, чем централистической; но при однородном, товарищеском сотрудничестве центральное объединение не основывается на власти»⁴⁶. Круг задач, которые решает «товарищеская форма централизации», определен статистическими показателями; обращение к статистике при описании функционирования общества будущего у социалистов частое явление, начиная с П.- Ж. Прудона.

Оригинальность Богданова как социалиста и ученого состояла в том, что он настаивал на полной переработке существующих наук и замене их новой всеобъемлющей наукой. Для этого надо побороть специализацию: «Выработка социального знания должна поэтому стремиться к упрощению и к объединению науки, к отысканию тех общих ее способов исследования, которые бы давали ключ к самым различным специальностям и позволяли бы быстро овладевать ими, – как рабочий машинного производства, зная по опыту общие черты и общие приемы его техники, может сравнительно легко переходить от одной специальности к другой»⁴⁷. То есть невозможен переход к социализму без создания «всеобщей организационной науки». А это процесс длительный, составляющий главный момент в формировании пролетарской культуры.

Без ее появления Богданов не мыслил перехода к социализму, поэтому он критически относился к тем российским социалистам, которые считали социализм делом «завтрашнего» дня. Такие настроения усилились во время первой мировой войны, когда Россия испытывала большие хозяйственные и политические трудности. Богданов вскрыл необоснованность таких настроений. Причина их, с его точки зрения, в том, что принимают в расчет лишь экономические кризисы и, отталкиваясь от этого, заявляют о неизбежном и скором приходе социализма. Но кроме экономики тут важна техника, отношение людей к природе, вся сумма методов борьбы с ней. Причем в прогнозировании социализма техническая сторона

дела важнее экономической. Однако трудность состоит в том, что современные науки буржуазны, это относится даже к математике и физике, чего никогда не поймут люди, упирающиеся на экономические трудности капитализма и надеющиеся в результате на скорую победу социализма. Для Богданова главное при переходе к нему заключалось в том, чтобы переработать науки в духе монизма и трудового коллективизма. Проекты же насчет победы социализма «завтра» – «либо беспочвенные «мечты», не вызывающие отклика у масс, либо программа «авантюры, самой мрачной в истории пролетариата, самой тяжелой по последствиям. Ее исход был бы с самого начала предрешен неравенством как материальных, так и культурных сил двух сторон, глубокой неподготовленностью одной из них к поставленной задаче. Естественным концом авантюры явилось бы длительное царство Железной Пяты»⁴⁸. В реальности все произошло немного не так: «мечта» о социализме вызвала поддержку масс, и в октябре 1917 г. социалисты оказались у власти в России, но в ходе ее развития сам социализм превратился в царство «Железной Пяты».

Богданов резко возражал против мнения, присущего в большой степени Ленину, что меры государственного регулирования экономики, принятые во время первой мировой войны в Германии, могут служить преддверием социалистической революции. Богданову казалось, что такие рассуждения пропитаны экономизмом, что для него было неприемлемо. К тому же проведенные в Германии меры имели своей целью нормировать на несколько лет войны «процесс расточения производительных сил общества»⁴⁹. Это никак не похоже на социалистическую организацию хозяйства, на то, чтобы «планомерно организовывать на неопределенное будущее и в мировом масштабе процесс производства в прогрессивном развитии его сил»⁵⁰. Ближайшая задача пролетариата – не осуществление социалистического переворота ввиду экономических возможностей, а выработка собственной программы культуры, включающей «... *полный пересмотр всего наличного культурного наследства, полученного пролетариатом от старых классов, пересмотр с новой «коллективно-трудовой точки зрения, которая есть вместе с тем научно-организационная (курсив А.Богданова)*»⁵¹. Переработка старой культуры и выработка новой, пролетарской потребует долгого времени, поэтому Богданов писал в статье «Программа культуры»,

возражая известному высказыванию Энгельса, что «...из царства необходимости в царство свободы ведет не скачок, а трудный путь. Но каждый шаг этого пути есть уже завоеванная частица самого царства свободы»⁵².

В этом высказывании содержится оригинальное видение вопроса о соотношении целей и средств, нетипичное для марксистской идейной традиции. Богданов стоит на позиции тождества пути к социализму и самого социализма, он против разделения в революционной практике целей и средств, у него сами цели диктуют средства, а средства уже есть завоеванная цель. Противопоставление целей и средств (цель – свобода, средства – насилие) сыграло роковую роль в истории социалистического движения в России, так как в результате произошло вырождение социалистической революции в тоталитарный государственный режим. Свою идею о соотношении целей и средств, идеала и пути к нему Богданов развивал не раз в текстах о социализме. Например, когда он критиковал Ленина за то, что тот уже в 1917 г. провозгласил курс на социалистическую революцию в России. Богданов был убежден, что социализма в России не может получиться даже при поддержке западных пролетариев. Государственный капитализм, как и государственный социализм не являются путем к социализму, так как путь и идеал не разделены друг с другом, путь уже есть частичное осуществление идеала. Чтобы это понять, надо перестать сводить социализм к революции в собственности или смене хозяина в обществе. В представлении Богданова это «творческая революция мировой культуры», «мировое товарищеское сотрудничество людей, не разъединенных частной собственностью, конкуренцией, эксплуатацией, классово-борьбой, властвующим над природой, сознательно и планомерно творящих свои взаимные отношения и свое царство идей, свою организацию жизни и опыта»⁵³. Когда пролетариат встанет на путь культурного творчества, тогда «исчезнет зияющая пропасть между его идеалом и его классовой деятельностью. Тогда все его движение вперед будет непрерывно развивающейся реализацией социализма как нового мира культуры»⁵⁴. Социализм не может быть похож на «военный коммунизм», к отождествлению которых призывают большевики, мы не согласны на это, пишет Богданов о себе и своих сторонниках: «К счастью для нас, наш социализм прекрасен на всех стадиях своего

исторического воплощения. Он не скрывается под маской вампира, и не надо особых усилий, чтобы узнавать его в его углубляющемся разрыве со старым миром, среди трагической обстановки эпохи»⁵⁵. Изумление вызывают современные научные работы, в которых Богданов предстает как идеолог военного коммунизма, автор идеи о геноциде российского крестьянства, теории которого питали сталинскую политическую практику⁵⁶.

Отказавшись от сотрудничества с большевиками, строившими, по его словам, «социализм казармы», Богданов пишет о себе, что лучше он останется «при деле» настоящего социализма, «как ни утомительно одиночество зрячего среди слепых»⁵⁷. В качестве вывода из всего вышеизложенного можно сказать, что социализм Богданова – это «социализм науки». Она выросла из трудового опыта, глубоко в нем коренится, строится из его элементов. Веками эта связь оставалась скрытой, и наука в результате обросла фетишами, мнимыми вопросами, занялась поисками абсолютного знания и вечных истин. Социализму присуща новая точка зрения на нее: «Наука есть организованный коллективно-трудовой опыт и орудие коллективного труда»⁵⁸. Отсюда следует, что существует прочное единство между интересами пролетариата и возможностями науки. У них общие цели: выяснить законы организации, которые бы охватывали все области опыта, создать всеобщую организационную науку и на этой основе преобразовать общество в социалистическом духе.

Выше были отмечены некоторые общественно-исторические установки Богданова: речь идет о предсказании рождения нового человека на основе отказа от нравственности и права. В текущей политике Богданов проявлял пролетарскую нетерпимость, например, в отношении крестьянства, приветствовал революционную жестокость, оговаривая, однако, что нельзя в этом допускать чрезмерность. И между тем в истории социалистической России он показал себя противником насилия и сторонником действия средствами культурного воспитания пролетариев. Издатели его текстов, вошедших в сборник «Вопросы социализма», приводят интересную цитату из статьи о Богданове в «Литературной энциклопедии» двадцатых годов прошлого века, где его упрекают в том, что он «упорно выдвигал мотивы коллективизма и товарищеского сотрудничества за счет мотивов борьбы <...> в разгар гражданской

борьбы он всячески затушевывал разрушительные и боевые задачи пролетариата, протестовал против чрезмерного сосредоточения на точке зрения социальной борьбы, против сведения искусства к организующей боевой роли, предостерегал пролетарских поэтов от увлечения “солдатской” психологией, ратовал против “жесточких и грубых символов”»⁵⁹. Главной установкой Богданова было не разрушение старых форм, а «новая организация жизни». Он развивал идеал социализма как «прекрасного» общества, как иного по сравнению с современной ему действительностью мира, в котором складываются иная наука и иные, товарищеские отношения между людьми. Богданов оказался у истоков особого направления в социализме, в котором он увязывался с состоянием наук, направления, ставшего особенно заметным в 60–80-е гг. XX в. в Европе.

Указанное направление сформировалось в результате разочарования европейских левых в традиционном социализме, как в его советском варианте, так и в социал-демократии, представители которых прочно увязывали социалистическую перспективу с научно-техническим прогрессом. Между тем на Западе к тому времени уже широко распространилось недовольство прогрессом, так как с ним оказались связаны такие негативные процессы, как две мировые войны, ядерные катастрофы и другие экологические бедствия. Прогресс не привел и к удовлетворительному решению социальных проблем, единственным его позитивным результатом оказался рост материального благосостояния масс, на его основе развилось потребительство, а высокие ценности равенства и свободы так и не были достигнуты. Нетрадиционные левые были наблюдателями информационной революции, вызвавшей крупные изменения в социально-экономических и политических структурах общества, тогда в их среде родились идеи об изменении характера научно-технического прогресса, об альтернативной науке и технике, что могло бы способствовать формированию более гуманного общества.

Нетрадиционные левые сильно отличались от индустриального социалиста Богданова. Он ждал от научно-технического прогресса исчезновения иерархии в обществе и установления равенства – они доказывали, что прогресс не ведет к равенству, а лишь добавляет к иерархам от собственности иерархов от науки и техники, экспертов, которые направляют экономическое и политическое развитие. Идеалом для Богданова был коллектив, построенный на

принципе товарищества – нетрадиционалы больше заботятся об индивидуальных правах и свободах. Богданов выступал от лица труда – нетрадиционалы более широко смотрят на социальные антагонизмы, выступают в защиту всей социальной периферии от диктата экономических и политических центров. Сближает их с Богдановым требование новой науки, способствующей созданию лучшего общества; как и он, они хотят того, чтобы центр не господствовал над периферией (по Богданову, над трудовым коллективом), а служил для претворения в жизнь стремлений общественных низов. И Богданов, и нетрадиционалы убеждены, что наука, техника, производство не нейтральны в отношении общественных структур, что они способны преобразовать общественную жизнь.

А.А.Богданов развивал очень своеобразную для своего времени точку зрения на социализм. Он оказался по сути противником всех существовавших в России, да и в Европе течений социализма, и лишь в конце XX в, как только что было сказано, появились нетрадиционные левые, которые развивают идеи, сходные с богдановскими. Главное тут то, что он связывал социализм в первую очередь не с отношениями собственности, а с переменами в технике, в производстве, в науке. Это сразу ставит его вне марксизма, хотя Богданов высоко ценил Маркса, особенно его идею о приоритете производства в развитии общества. Богданов был яростным противником диалектического материализма (Плеханова, Ленина), отстаивая точку зрения о явленности природы человеку через социально-организованный опыт. Его мировоззрение пронизано активизмом, что выразилось, в частности, в идее о том, что идеологическая революция должна предшествовать социальной. Его научный труд – «Тектология» – имеет значимость и для социализма, Богданов развил в нем идею единой организации человечества, организованного мира, в основе которого должна лежать всеобщая организационная наука и коллективный труд. Богданов не принимал участия в октябрьской революции 1917 года и отказался считать социализмом практику «военного коммунизма», насаждавшуюся большевиками. Он не верил в то, что средствами насилия можно добиться социалистической цели. Он верил в «прекрасный» социализм, в котором цели и средства тождественны друг другу.

Примечания

- 1 Поэтому вряд ли можно согласиться с оценкой Богданова как «творческого марксиста», которую дают Жукоцкий В.Д. и Жукоцкая З.Р. в статье «”Эмпириомонистический” марксизм А.А.Богданова: проблема идеологии» // *Жукоцкий В.Д., Жукоцкая З.Р.* Русская Реформация XX века: статьи по культурософии советизма. М., 2008. Богданов слишком критичен не только в отношении «догматических марксистов», но и самого Маркса даже в работах «эмпириомонистического» периода, не говоря уже о более поздних. Его исследования никак не укладываются в рамки «праксеологических» идей Маркса.
- 2 *Богданов А.А.* Философия живого опыта. М., 2010. С. 212.
- 3 Там же. С. 239.
- 4 См.: «Вера и наука» (По поводу книги В.Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Падение великого фетишизма. М., 2010.
- 5 *Богданов А.А.* Философия живого опыта. С. 241.
- 6 Там же. С. 255.
- 7 Там же. С. 215.
- 8 Там же.
- 9 Там же. С. 216.
- 10 Там же. С. 220.
- 11 Там же.
- 12 Там же. С. 218.
- 13 Там же. С. 221.
- 14 Там же. С. 255.
- 15 Цитируется по вводной статье Носковой О.Г. к книге «Познание с исторической точки зрения». Москва– Воронеж, 1999. С. 15.
- 16 См.: *Богданов А.А.* Падение великого фетишизма. М., 2010. С. 35.
- 17 Там же. С. 45.
- 18 Там же. С. 69.
- 19 Там же. С. 71.
- 20 Там же. С. 77.
- 21 Там же. С. 100.
- 22 Там же. С. 109.
- 23 Там же. С. 111–112.
- 24 *Богданов А.А.* Наука об общественном сознании // Познание с исторической точки зрения. С. 457.
- 25 Там же.
- 26 Там же. С. 460.
- 27 Там же. С. 114.
- 28 Цитируется по: *Богданов А.А.* Падение великого фетишизма. С. 125.
- 29 *Богданов А.А.* Наука об общественном сознании // Познание с исторической точки зрения. С. 462.
- 30 *Богданов А., Степанов И.* Курс политической экономии. Т. 11. Вып. IV. М.–Пг., 1918. С. 12.
- 31 *Богданов А.А.* Краткий курс экономической науки. С. 520.

- 32 *Богданов А.А.* Познание с исторической точки зрения. С. 263.
- 33 Там же. С. 464.
- 34 Там же. С. 470.
- 35 Там же. С. 467.
- 36 Там же. С. 468.
- 37 *Богданов А.А.* Тектология. М., 1989. С. 309.
- 38 Там же. С. 57.
- 39 Там же. С. 70.
- 40 Там же. С. 105.
- 41 *Богданов А.А.* Вопросы социализма. М., 1990. С. 43.
- 42 Там же. С. 46.
- 43 Там же. С. 54.
- 44 Там же. С. 61.
- 45 Там же. С. 166.
- 46 *Богданов А., Степанов И.* Курс политической экономики. С. 194.
- 47 *Богданов А.А.* Вопросы социализма. С. 102.
- 48 Там же. С. 315.
- 49 Там же. С. 319.
- 50 Там же.
- 51 Там же. С. 322.
- 52 Там же. С. 335.
- 53 Там же. С. 349.
- 54 Там же. С. 350.
- 55 Там же.
- 56 *Алексеев В.В.* Концепция социально-организованного опыта и ее роль в становлении советской модели социализма в 1920 – середине 1930 годов. Ижевск, 2007.
- 57 Там же. С. 354.
- 58 *Богданов А.А.* Вопросы социализма. С. 376.
- 59 *Богданов А.А.* Комментарии // Вопросы социализма. С. 475.

ПЕРЕВОД В РУБРИКУ

Ш. Волин

Макиавелли: Политика и экономия насилия*

(3.) Природа политики и категории новой науки

Большинство исследователей, стремясь представить творчество Флорентийца как точку зарождения модерна, в основном занималось рассмотрением его аналитического метода, в особенности тех мест, где он касался причинных факторов, ведущих к определенным событиям. Не сомневаясь в важности этой проблемы, мы полагаем, что такой подход, ограничившись анализом явных черт «нового пути», упустил ряд новаторских элементов во взглядах Макиавелли. Но эта новизна не просто являлась свойством ряда позитивных, ассертативных элементов его теории, но и в равной степени создавалась рядом существенных умолчаний. Взятые вместе, указанные свойства сделали возможным появление нового принципа экспликации понятий, определившего своеобразие и новизну мышления Макиавелли. Замена одного принципа выражения мысли другим позволяет сказать, что вся система символов, значений и чувств была полностью или частично заменена. Для того чтобы получить представление о том, насколько рознились между собой две эпохи, достаточно сопоставить противоположные по смыслу интерпретации легенды о Ромуле, данные Августином и Макиавелли. Для Августина злые деяния, совершенные Ромулом при заложении основ власти Рима, являлись политической версией драмы первородного греха: никакие свидетельства об имперском величии Рима не могли смыть с него клейма насилия.

* Перевод выполнен по изданию: *Wolin S. Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Boston–Toronto: Little, Brown and Company, 1960. Ch. 7, § 3–6. P. 209–228.

Макиавелли был осведомлен об этих обвинениях, но утверждал, что достигнутое национальное величие послужило легитимацией деяний Ромула: преступления, совершенные политиками, подпадали под суд истории, но не морали¹.

Такое изменение в оценке показывало, что старые объединительные принципы уже не могли служить ни пониманию политических явлений, ни обеспечению возможности политического действия. Это означало также размывание тех концептуальных структур, посредством которых прежде схватывалась «природа политики», и начало изучения новых. Чтобы увидеть этот процесс, достаточно сравнить устоявшиеся, упорядоченные системы средневековой политической мысли с новой разновидностью языка, использовавшегося Гуччиардини – современником Макиавелли, который считал необходимым описывать современное ему состояние политики в образах, используемых обычно для описания свирепости природной стихии:

«Последствия французского вторжения распространялись по Италии как лесной пожар или мор, не только свержая правящую власть, но и меняя методы управления и способы ведения войны... все летело кувыркком, словно при внезапном урагане; связи, державшие правителей Италии вместе, были разорваны, их заинтересованность в общем благосостоянии была уничтожена. Оглядываясь вокруг, можно было заметить, как сильно затронуло это города, герцогства, королевства: каждое государство было напугано и заботилось только о собственной безопасности, забывая, что пожар в доме соседа легко может распространиться на их собственный дом. Войны стали быстротечными, жестокими, завоевать и опустошить королевство стало легче, чем раньше – небольшую деревеньку; осады городов стали очень короткими и успешно завершались за дни и часы, а не за месяцы, как раньше; бои отличались ожесточением и вели к массовым кровопролитиям. Не деликатные переговоры и дипломатические тонкости, а военные кампании и кулак солдата решали судьбы государств»².

Старое представление о природе политики как о микрокосме, порядок в котором обеспечивали те же структурные принципы, что и в мироздании в целом, – это представление было поколеблено, и природа политики теперь виделась как беспорядок, почти анархия. В прошлом перед теоретиками политики также

вставала задача перестройки структуры ее теории; у Платона или Августина предлагаемое решение состояло в удержании «макробеспорядка» в каких-то очерченных пределах. Подобный же эксперимент по упорядочиванию хаоса был проведен итальянскими авторами XVI в., мыслителями типа Макиавелли и Гуччиардини, значимость их попытки состояла в том, что она была предпринята без опоры на традиционные ориентиры прошлых столетий. С этим нас познакомили бесчисленные комментаторы, подчеркивавшие рационализм данного начинания, его нацеленность на поиск всеобщих законов, которые объясняли бы политические феномены на основе суждений опыта. В равной степени важно заметить, что ответ Макиавелли и Гуччиардини на отсутствие в политике упорядоченности содержал важные внерациональные элементы. В их сочинениях возникала тема природы «политического», пронизанной оккультными знаками и таинственными предзнаменованиями, которые были предметом толкований авгуров; именно эта природа была объектом посягательств непредсказуемой Фортуны³. Короче говоря, это политическая вселенная, в самом центре которой обитает волшебство.

«Причина таких событий должна обсуждаться и объясняться, я думаю, кем-то сведущим в вещах естественных и сверхъестественных, а мы не таковы»⁴.

Когда рациональное объяснение признается в своей недостаточности и пристраивается в хвост волшебству, это не проявление атавизма, а признак постхристианской эпохи. Мысль была освобождена от старой космологии, но оказалась бессильной перед фактом включения политических явлений в дехристианизированную вселенную.

Было бы излишним приводить примеры растерянности итальянских политиков, почувствовавших, что политическая природа потеряла внутреннюю связность: это было постоянной темой поэтов, историков и политических сочинителей. Говоря языком политической теории, возникла отчаянная необходимость в новых способах понимания. Это могло быть сделано только через формулирование нового языка политики и нового принципа обозначения, которые соединили бы между собой категории анализа. И то, и другое предполагало создание новой метафизики политики.

Одним из существенных аспектов политической метафизики Макиавелли было то, что она не имела отношения к систематической философии. Любая попытка снабдить ее таковой, предпринимаемая позднейшими комментаторами, неизбежно создает некую надуманную картину его мысли⁵. Лишенная философии, политическая метафизика может поначалу шокировать нас как нечто парадоксальное или, напротив, тривиальное, но эти реакции в значительной мере будут обусловлены нашим знакомством с современной политической мыслью, которая заставляет нас ожидать, что за политическими высказываниями, как правило, не следует философских обоснований, наличие же таковых вызывает раздражение. В этом мы – наследники Макиавелли: в основе его «нового пути» к политическому знанию лежало убеждение, что возможно сказать что-то значащее о политике, не создавая под это особой философии и даже не имея в виду каких-либо философских референций. Но подобный отказ от философии освободил его для создания чего-то нового – **аутентичной «политической» философии**, занимавшейся собственно политическими вопросами и целеустремленно исследовавшей диапазон явлений, составляющих ее прерогативу.

Развитие метафизики политики как части политической философии вытекает из его подхода к политическим явлениям: какова природа политических явлений? Как надо их трактовать? Каковы пределы понимания их и человеческого контроля над ними? Обращение Макиавелли к этим вопросам, понимание им природы политического проще всего уяснить с помощью платоновской постановки вопроса: каковы были бы последствия для политической мысли и действия, если бы условия жизни человека были сопоставимы с условиями существования постоянного обитателя пещеры? Какими будут находимые этим человеком смыслы, если все его существование будет определять мир мимолетных ощущений и поток явлений – мир, имеющий явно мало общего с целью приближения к твердым основаниям познания? С точки зрения Макиавелли, мир, являвшийся для политического деятеля миром действия, а для теоретика – миром, которому тот адресовал свои предписания, был тем местом, где «все дела человеческие находятся в вечном движении и не могут стоять неподвижно, будь это подъем или падение...»⁶. Политическое действие осуществляется в мире,

не имея под собой никакой постоянной основы, никакой всеяющей уверенность глубинной нормы бытия, на которую люди могли бы опереться, выводя из нее твердые правила поведения. Описанный Макиавелли результат такого положения совпадает с предсказаниями Платона: в мире быстротекущих явлений иллюзии будут уводить политика в ложном направлении. Но там, где Платон искал спасительного бегства в ясный мир сущностей, новая наука предпочитала изучать природу политических иллюзий как можно подробней. У Макиавелли трактовка иллюзий настолько хорошо обнажает новый характер политической теории, что заслуживает более подробного изучения.

Людям трудно, отмечал Макиавелли, принимать мир находящимся в непрерывном процессе становления: люди жаждут постоянства. Это подталкивает их к созданию иллюзорного мира, который затем становится основой их действия⁷. В человеческом поведении это часто выражается в привязанности к определенным привычкам, сохраняющейся несмотря на то, что их содержание давно было утрачено всем ходом событий. Люди предпочитали безопасность знакомого им ложного мира тревогам мира «настоящего», болезненная задача приспособления к которому должна решаться снова и снова. Противоположность консервативному миру, предопределенному привычкой, составляют иллюзии, порождаемые склонностью людей проецировать на мир собственные чрезмерные амбиции, надежды или страхи. Как будто человеку мало сотрясающих его и сбивающих с толку страстей: свои интеллектуальные способности он также не может не употреблять на измышление не проверенных опытом утопических идеалов. Поистине *homo faber opinionum falsarum* («человек, создающий ложные мнения») является прядильщиком мечтаний и иллюзий, скрывающих реальную природу событий. Даже когда люди пытаются быть ближе к реальности и желают действовать, исходя исключительно из непосредственных очевидностей, они все равно попадают в ловушку собственных упрощенных представлений о действительности. Поскольку, как сказано в многозначительном комментарии Макиавелли, в то время как «каждый способен видеть, лишь немногие могут понимать [что именно они видят. – *Ред.*]»⁸. Нет ничего столь же обманчивого в политике, как простая видимость, будь это видимость власти, репутации, богатства, великой армии или

устного обещания. Разочарование может постичь даже тех, кто отчаянно стремится избежать этих источников иллюзий и пытается основывать свои суждения строго на рассмотрении последствий. Последствия могут быть столь же обманчивыми и вводящими в заблуждение, как и любые другие явления.

Символом человеческих иллюзий стал для него образ вооруженной крепости. Крепость, во всей ее кажущейся основательности, воплощала ложную надежду на устойчивость, неизменность оснований политической и военной безопасности в беспокойном мире. Но символ подвергается и другому испытанию. Обманутый впечатляющей внешностью своей крепости, правитель начинает верить в свою неуязвимость и испытывает соблазн безнаказанно совершать жестокие и разнузданные действия. Иллюзия безопасности, таким образом, психологически служит причиной амбиций и властолюбия. Этот пример придает смысл одному из принципов новой науки: порок, в политическом смысле, часто является функцией иллюзии, добродетель – продуктом ясного видения.

Распространенность иллюзий не стала для Макиавелли поводом к крестовому походу во имя науки, призванной развеивать их. Вместо этого целью новой науки стало для него разоблачение тех из иллюзий, которые мешают правильному формированию политического целеполагания, вкупе с обучением политического деятеля тому, как самому создавать иллюзии и ставить их на службу собственным целям. В этой разоблачительной роли политическое знание позволило бы людям пробиться через массу искажений, препятствующих верной оценке частных ситуаций и вызванных предубеждением, ложными надеждами, жадностью, амбициями и общими заблуждениями относительно власти денег или роли численного превосходства в военных кампаниях. Другая роль политического знания – роль наставника в тонком искусстве по созданию иллюзий – нацелена на побуждение врагов к совершению дорогостоящих ошибок, вызванных неверными оценками и расчетами. Набор различных приемов: лесть, демонстрация мнимой силы или слабости, дезинформация, отвлекающие удары и т. д. – может создать псевдомир, который противник примет за реальный. Но и у этого искусства своя сложность. Там, где все политики склонны к созданию ложных миров, успех зависит от способности не только отличить истинный мир от ложного, но также избежать ловушки самообмана.

Из проведенного Макиавелли анализа иллюзий мы можем видеть, что новая наука больше похожа на знание, ориентированное на изменяющийся мир, чем на стремящееся постичь его как нечто застывшее. К тому же, если источники вечного хода событий лишь частично заложены в несовершенстве самого человека, которое могло бы быть отчасти исправлено знанием, есть и другие причины, которые нельзя устранить, а можно лишь ослабить. Во-первых, капризная Фортуна постоянно угрожает даже наилучшим расчетам. Во-вторых, из несовпадения человеческих устремлений также следует неопределенность исхода. На уровне отдельного города борьба за конкурентное преимущество принимала форму фракционной борьбы; по всему полуострову шло состязание за власть между господами, папами римскими и иностранными правителями; на международной арене правители беспрестанно испытывали силы друг друга на прочность, стремясь использовать всякое проявление слабости оппонента. Создать политическую теорию для мира случайных изменений (начинание, которое прежде никогда серьезно не предпринималось), означало отказаться от определенных видов изысканий, поскольку те уже не отражали значимых проблем. В мире, пульсирующем изменениями, мало смысла продолжать преследовать былую цель создания неизменного государственного устройства. К тому же намечались охлаждение в отношении вопросов легитимности власти, предполагающих устойчивость политического мира, и рост интереса к проблеме удержания власти над нестабильными сочетаниями меняющихся сил. Старые ценности мира, порядка и согласия стали рассматриваться новой наукой не как цели, но как объекты иронии: природа «политического» такова, что добро часто выступает в виде зла, порядок – в виде беспорядка, а культура – в виде анархии⁹. Мало того, ускользающая сущность событий затрудняет установление четких различий. Принуждения со стороны мира чаще выступают как необходимость, а не как правило логики, «необходимость принудит вас делать много вещей, которых не порекомендует разум»¹⁰.

Но если к политическому обществу нужно было подходить как к комплексу изменчивых сил, то как обстояло дело с традиционным классическим средневековым понятием органического государства? Мы видим, что Макиавелли вместо того, чтобы порвать с этим понятием, столь плохо согласующимся с ходом его мысли,

пытался выразить себя с помощью старой терминологии. В результате вместо четкой картины получился ряд образов, подобных новой гравировке, высеченной поверх не до конца стертой надписи. Временами он следовал старому классическому методу, уподобляя политическое общество живому телу, а политическое знание – медицине, прописывающей периодические клизмы как способ предупреждения дисфункций. Вдобавок Макиавелли использовал средневековую аргументацию, утверждая, что политическое общество напоминает живое тело и поэтому нуждается в голове, которая бы направляла и координировала движения членов. А порой в его творчестве возникало представление о государстве, легко переводимое на язык физики. Политическое общество характеризовалось им как обладатель способной к росту массы при постоянном количестве энергии; как таковое в своем существовании оно было ограничено во времени, и это при отсутствии гарантии, что отмеренный ему отрезок будет использован полностью. Причиной такого положения является наличие политического универсума, состоящего из подобных друг другу тел, находящихся в движении и сталкивающихся между собой. Возникающее трение приводит к утрате некоторыми из тел жизненной силы, скорости движения и, как следствие, собственных отличительных черт. В результате они оказываются вовлеченными в орбиты других тел.

При столь сложном строении политического универсума первой проблемой становится выработка языка описания, способного адекватно отобразить динамичный ход событий и в то же время задавать направление исследования. В истории подобная форма описания была найдена Макиавелли: достоинством языка истории является то, что описывая движение и изменение, этот язык также учитывает определенные константы, действующие в течение долгого времени. Другими словами, история, описывая поток событий, в то же время назначает ему некие мыслимые пределы. Из этого не следует, что постоянство более «реально», чем изменение. Фактически великим нововведением Макиавелли было утверждение о реальности движения и изменения и признание этой реальности основным объединяющим принципом: «Превратности, которым подвергаются империи, заставляют их переходить из порядка в беспорядок и впоследствии возвращаться еще раз к состоянию порядка. Природа мирового порядка не дает им долго пребывать на

ровном курсе; когда они достигают своего наибольшего совершенства, вскорости начинается упадок. Точно так же, когда беспорядок одолевает их и низводит до самой низшей степени подавленности, неспособные погрузиться еще ниже, они с необходимостью должны подняться; и таким образом от добра они постепенно опускаются к злу, от зла опять возвращаются к добру»¹¹.

Понятие времени как непрерывного процесса упадка и обновления резко отличается от христианской идеи времени как собирательного измерения, ведомого провидением к высшей точке исполнения. Согласно христианской версии, превратности истории зависят от добра и зла, пребывающих в постоянном количестве, — меняется только их распределение. В античные времена добродетель была сконцентрирована в Риме; после падения Рима она распределена в неравных пропорциях среди нескольких наций. Из этой веры в то, что в истории имеются периоды качественного взлета, Макиавелли выводил заключение: пример республиканского Рима дал последовавшим векам вневременную модель, на которую и следует опираться в политической деятельности и в создании политических институтов. В продемонстрированной римлянами способности управлять событиями заключался элемент преодоления, и эту-то способность овладевать ситуацией можно было обнаружить в любом великом деянии, независимо от эпохи.

Если бы история могла обеспечить нам неизменный массив знаний, не подверженный влиянию потока событий, это оставляло бы надежду на уменьшение неопределенности в политике и давало бы возможность иного ответа на тот вопрос, который наводил на размышления греческих философов и христианских богословов. Но место вневременного разума и вневременной веры занял новый путь, пока еще не хоженный никем; именно его по-своему отразили донесенные историей вневременные образцы величия. В предисловии к первой книге «Рассуждений на первую декаду Тита Ливия» Макиавелли развивал это утверждение через пространное сравнение между современным состоянием искусства, медицины и закона, с одной стороны, и бедностью наличного политического знания — с другой. Прежние области преуспели в систематизации очищенного от случайностей опыта прошлого, но в политике мы не находим ни государя, ни республики, которые обращались бы вспять к античности за примерами. Между тем расхождение

между политическими и другими формами знания могло бы быть преодолено, если бы люди смогли осознать, что античная история содержала в себе практические уроки. Полагать, что им невозможно подражать, что прошлые образцы величия не имеют отношения к сегодняшним дням, значит утверждать, что каждая отдельная ситуация в каждом веке не имела параллелей. «Как будто то, что небеса, солнце, вещества и человек имели в своем движении, своем порядке и в своем потенциале, вдруг стало отличаться от того, чем они имели обыкновение быть на самом деле»¹². Хотя сказанное и не подразумевает, что политические действия должны рабски подражать прошлому или отказываться от изменения античных предписаний в свете текущих обстоятельств, оно-таки содержит утверждение о существовании не подверженного времени массива примеров, набора моделей, проверенных не столько опытом, сколько их исторически продемонстрированными последствиями.

Вера в то, что исторические примеры содержат политически релевантное знание, имеет существенное значение также для тех, кто вовлечен в политическую деятельность. Хотя Макиавелли не считал, что последняя может быть сведена к простому следованию примерам из античности, его теория подражания действительно предлагает радикальный разрыв со старым представлением, согласно которому лицами, вовлеченными в политику, должна быть освоена философская мудрость. Теперь подразумевалось, что совокупность знаний, внешнюю по отношению к политическому деятелю, формирует политическая мудрость, способная научить его, как действовать в соответствующих обстоятельствах. Но это не было формой знания, которым он действительно обладал в смысле, в каком обладает знанием реальности философ-платоник; это был только ряд предписаний, которые он приобрел путем познания.

Внешний характер политического знания связан с концепцией политики Макиавелли. За исключением тех немногих случаев, когда сама судьба дает возможность и «материал» для истинно творческой задачи создания новой системы, политическое действие предполагает работу с массой переменных, которые невозможно свести к устоявшейся форме в любой отдельно взятый промежуток времени. Мир политики неоднозначен, в нем «невозможно удалить одно затруднение без появления другого», «невозможно найти во-

проса, который был бы ясно поставлен и не вызывал новых вопросов»¹³. Вот почему политическое действие является высоко манипулятивным, а не архитектурным. Его цель – политическое мастерство, а не политическая монументальность. Политическое действие не может, следовательно, быть сплавом личности деятеля с его объектом; политические явления существуют для того, чтобы быть освоенными, взятыми под контроль.

Контроль в свою очередь означает восхождение на «вершину» событий путем следования двойной стратегии создания надежных инструментов действия, таких как дисциплинированная армия, и достижения зависимости других политических деятелей от своей собственной воли. Когда эта стратегия успешна, она соответствует определению политической власти, данному Макиавелли: обладать властью означает быть в состоянии контролировать действия других, манипулировать ими и тем самым подчинять ход событий своим желаниям. Но, вопреки мнению некоторых комментаторов, под контролем Макиавелли не имел в виду только техническую эффективность. Новая наука предназначена быть основанием для новой политической этики. Таким образом, знать ход событий значит иметь возможность применять благоразумие или прозорливость; выбирать тип действия, соответствующий данной ситуации; обладать восприимчивым и пронизательным разумом, который позволял бы взвешивать несколько факторов одновременно, так же как и даром просчитывания в воображении возможных последствий. Политические условия требуют большой резкости и решительности, потому что в политике часто необходимы чрезвычайные и жестокие действия. В этом заключен и призыв к отваге в противостоянии неожиданным бедам, приносимым Фортуной. Но более всего политический деятель нуждается в характере, позволяющем действовать без гарантии успеха, которую дает определенность.

«Никакое государство не должно полагать, что оно может всегда творить планы с гарантированным успехом, рассчитывать следует только на результаты, успех которых сомнителен. Ведь все происходящее в мире людей учит нас, что человек, пытаясь избежать одного неудобства, сталкивается с другим. Благоразумие, стало быть, состоит в способности признать неистребимость неприятных помех и принять наименьшее из зол за лучшее»¹⁴.

Существенный аспект моральных качеств, необходимых политическому деятелю, составляет, по Макиавелли, публичный, обращенный вовне характер. Эти качества представляют собой маску, приличествующую публичной фигуре; у них нет никакой внутренней ценности. Итак, в то время как новая наука является для теоретика объектом морального долженствования, «обязанностью доброго человека является указывать другим на то, что сделано хорошо, даже при том, что превратности времени или фортуны не позволили Вам сделать это для себя»,¹⁵ – у тех, кто должен практиковать ее диктат, она предполагает чисто политическую мораль, потому что сама политика рассматривается только как необходимость, а не как высшая ценность. Экстериоризация добродетели есть не более чем символ отчуждения человека от политического универсума. Таков, как это ни иронично, был конечный продукт столетий стоическо-христианского критицизма, выраженный на языке реализма.

(4.) Политическое пространство и политическое действие

Концепция политического пространства у Макиавелли несла на себе отпечаток той эпохи, когда старые системы контроля вышли из строя и высвободившиеся в результате этого силы представляли угрозу для установления порядка. Средневековая структура давно уже находилась в состоянии упадка, разъедала устоявшиеся стереотипы поведения, оставляя политическое пространство открытым для столкновения человеческих амбиций. Вот как зафиксировано это впечатление у Макиавелли:

«Античные авторы считали, что люди свыкаются с бедой или пресыщаются процветанием, и оба эти состояния вызывают одинаковые последствия. Ведь когда нет необходимости людям сражаться, они сражаются из честолюбия; и столь сильно честолюбие охватывает сердце, что никто никогда не отступает от своего интереса, как бы высоко он ни оказался. Причина этого в том, что природа создала людей такими, что, несмотря на их желания, не всё является для них достижимым; так что желаний всегда больше, чем возможностей для достижения этих желаний, но люди не успокаиваются на этом, и действительное их положение

приносит им недостаточное удовлетворение. Отсюда и фортуна становится переменчивой. В то время, когда одни желают иметь больше, другие боятся потерять то, что они уже имеют, появляется вражда и войны, что и ведет одну из сторон к упадку, а другую – к возвышению»¹⁶.

Умы, не знающие покоя, безграничные притязания, ненасытная гордость, беспокойный тип политического человека, то терзаемого тщеславием, то изнывающего от скуки – вот мотивы, приведшие в совокупности к сужению политического пространства в мире, ставшем теперь тесным и перенаселенным. Пространство со слишком малым числом областей, открытых для неограниченного движения, оставляло один выход для политически амбициозных личностей: низложение тех, кто уже занимал определенные области. Это нашло соответствующее выражение во внимании, которое новая наука Макиавелли посвящала наставлению «нового человека» в искусстве завоевания и возвращения власти. Другим выражением данного отношения было презрение Макиавелли к наследственному правлению. Такие системы представлялись анахронизмом, поскольку политическое пространство так основательно вошло в оболочку старых законов, обычаев и привычек, что проблемы бесконтрольной энергии не возникало. Как отметил Макиавелли, наследственные правители имели меньше причин и необходимости обижать своих подданных; всё, что они должны были делать, – это уважать существующие ожидания. С другой стороны, нет «ничего труднее для планирования, а тем более для осуществления, и ничего опасней для поддержания», чем создание новой системы. Новый правитель должен переустраивать политическое пространство, переделывая законы, искореня старые привычки и переопределяя законные пути для амбиций. Перед теми же из политических систем, где разложение не зашло так далеко, подобная задача имела менее героические очертания.

Пример «нормальной» тихой республики служит иллюстрацией техники перенаправления человеческой энергии. Дилемма, которая возникает в таких государствах, состоит в том, что мирное состояние вызывает крушение амбиций и талантов великих людей и в то же время придает смелости маленьким людям бросать вызов великим. Последних толкает на беспорядки надежда, что кризис создаст спрос на их не востребовавшие таланты. Правильная по-

литика, считал Макиавелли, состоит в содержании граждан в бедности, а государства – в постоянной близости к войне, так чтобы потребность в великих людях не ослабевала.

Есть и другие техники для уменьшения угрозы демонических энергий: энергии можно сублимировать в занятиях хозяйством и ремеслами; их можно перераспределять путем основания новых колоний. При этом способности новой науки в части преобразования состояния перенаселенности ограничены. К счастью, когда напряжение внутри политического пространства становится слишком велико, природа устраивает очищение в форме наводнений, эпидемий и голода:

«...Когда каждая провинция изобилует обитателями, которые не могут ни найти пропитание, ни переехать куда-либо, поскольку все другие места заняты и переполнены, и когда искусство обмана и злонамеренность человека зашли так далеко, как только можно, мир должен нуждаться в чистке... так чтобы род человеческий, будучи сокращен бедой до сравнительно немногих и скромных размеров, мог принять более благоприятную форму для жизни и развиваться лучше»¹⁷.

Проблема пространства для жизни также заставила Макиавелли рассмотреть ее связь с экспансионизмом и разрастанием государств вширь. Межгосударственные отношения вызывают трудности того же порядка, поскольку в них превалирует все тот же закон относительных преимуществ. Усиление одной нации означает ослабление другой, а также общее перераспределение ресурсов в масштабе системы государств. Но если верно, что международная нестабильность есть простое продолжение того напряжения, которое разрушает внутреннюю политику, верно и то, что конфликты и агрессия между государствами, подобно оздоровительному конфликту внутри них, могут иметь благоприятные последствия. В первую очередь даже для мирной республики выбор не в том, чтобы расширяться или оставаться неизменной, а в том, насколько расширяться. Необходимость «жизненного пространства» частично диктуется потребностью в том, чтобы перенаправить разрушающие внутреннюю политику энергии, частично же в том, чтобы защитить государство от агрессивных соседей и, наконец, чтобы поддерживать у населения гражданские добродетели. Мир, где государства находятся в постоянном движении, исключает возмож-

ность выживания республики, если она не расширяется вместе с миром; даже если бы этот императив каким-то чудом исчез, республика была бы погублена неиспользованными энергиями, которые не были поглощены внешними войнами.

Вместе все эти соображения составили ядро новой науки: ее центральной темой стала проблема политического действия в условиях перенаселения. В отличие от Платона, Макиавелли не позволял себе решать проблему путем составления законодательства с чистого листа. И поскольку его новая наука поставила себе задачу писать на той табличке, которая несла на себе следы прежних надписей, она могла лишь в ограниченной степени следовать эстетическому импульсу классической политической теории. Только глубоко коррумпированное политическое состояние оправдывало отношение к обществу как к глине, которой придает форму абсолютная власть политика-творца. В обществах же, избавленных от коррупции, эстетический импульс должен найти удовлетворение в расчетливом манипулировании политическими факторами. Поскольку новая наука не имеет дела с застывшими организмами классической и средневековой теории, *corpus immobile*, она имеет дело с хищными движущимися телами, телами-пожирателями, поглощающими своих соперников, *corpus vorans*.

(5.) Экономия насилия

Если до Макиавелли было немного теоретиков политики, готовых оспорить элементарное утверждение, что «безопасность человека невозможна, если только она не сочетается с властью»¹⁸, то еще меньше теоретиков было готово объявить власть доминантой государства. В самом деле одной из постоянных забот западного теоретика политики всегда было и остается хитроумное плетение вуали эвфемизма, позволяющей прикрыть уродливый факт насилия. По временам он излишне звучно говорит о «власти», «справедливости» и «законе», как будто эти почтенные выражения сами по себе могут трансформировать принуждение в простое ограничение. В самом деле психологическое воздействие власти смягчается и деперсонализуется, если его преподносят как агента объективного добра. Также верно то, что существуют бесчисленные

изошренные формы принуждения, которые неравнозначны экстремальному насилию. То, что применение насилия рассматривается как что-то ненормальное, является знаменательным достижением западной политической традиции, хотя, если это воспринимать слишком обыденно, можно упустить из виду тот изначальный факт, что ядром власти является насилие и что исполнение власти часто есть применение насилия к чьей-то личности или владениям. Предшественников Макиавелли нельзя упрекнуть в игнорировании власти. Классические и средневековые теоретики говорили долго и пространно о ее брутализирующем и коррумпирующем воздействии на тех, кто призван ее исполнять. Однако они редко обращались к проблеме кумулятивного воздействия на общество постоянно повторяющегося принуждения и частого использования насилия. Этот уход от темы возник в основном потому, что внимание к власти изначально возникло в связи с установлением или реформированием политической системы. Подразумевалось, что поскольку движение шло по предначертанным путям, поскольку правильное образование, распространение знания или веры, улучшение общественной морали и все другие воздействия, вытекающие из надлежащим образом организованного окружения, уже начали действовать, то в дальнейшем будет все меньше нужды в систематическом применении силы. Не легче увидеть, каким способом современный теоретик политики осветил проблему, поставив в центр рассмотрения концепции «принятия решений», «политического процесса» или «кто, что, когда и как получает». Всё, что можно сказать с уверенностью, – это то, что позитивизм не устранил практики употребления эвфемизмов для обозначения власти и насилия.

При Макиавелли эвфемизмы были отставлены, и государство стало прямо рассматриваться как властная группировка. Было установлено, что последняя специализируется на насилии. Макиавелли считал, что без применения силы или по меньшей мере угрозы насилия жизненно важные проблемы политики останутся без контроля и руководства. Это заключение частично опиралось на скептицизм по поводу того, что У.Йейтс однажды назвал «профанным совершенством человечества». Еще его можно считать следствием убежденности в естественной нестабильности политического мира: этой последней можно противопоставить

(правда, лишь отчасти) решительность действия. Однако не менее важную роль в становлении понятий власти и насилия играет характер контекста, в котором осуществляется власть: речь идет о перенаселенности политического универсума, делающей смехотворной любую попытку просто на словах перевести власть в разряд тривиального руководства или надзора за ходом дел в обществе. Роль политического деятеля неизбежно состоит в применении насилия. Это особенно остро ощущается в случае, когда правитель после захвата им власти вынужден «организовать всё в этой стране по-новому». «Новый государь, превыше всех остальных государей, не может не прослыть жестоким»¹⁹. Даже когда перед политическим деятелем не вставала задача создания «чистого листа», он не мог избежать нанесения кому-нибудь ущерба. Он должен действовать, вопреки противодействию заинтересованных кругов, вопреки ожиданиям, привилегиям и правам, амбициям и надеждам – всему тому, что требует первоочередного доступа к ограниченному количеству благ.

Такова природа политического действия. То же, что называлось одержимостью властью у Макиавелли, правильней описать как его убежденность, согласно которой максимум, что может дать «новый путь», это создать систему экономии насилия, науку контролируемого применения силы. Задача такой науки заключалась бы в сохранении линии, помогающей различить политическое созидание и разрушение. «Ибо тот человек, кто использует насилие для порчи вещей, а не тот, кто использует его для исправления вещей, достоин осуждения»²⁰. Контроль над насилием зависит от способности новой науки предписывать точную дозу, подходящую к специфической ситуации. Так, например, в коррумпированных обществах насилие является единственным средством приостановки распада, кратковременной, но суровой шоковой терапией, предпринимаемой в целях восстановления гражданской сознательности населения. В других ситуациях вполне возможно отсутствие необходимости в экстремальных мерах; людьми можно управлять, играя на их страхах или ограничиваясь простой угрозой насилия. Но каждое применение насилия должно тщательно обдумываться, поскольку неразборчивое применение силы и постоянное нагнетание страха способно спровоцировать величайшую из всех опасностей для любого правительства, а именно: широкое распростра-

нение преубеждений и ненависти, погружающих людей в пучину отчаяния. Истинным показателем того, правильно ли применялось насилие, является увеличение или сокращение жестокостей на исследуемом промежутке времени.

Внимание к теме экономии было продемонстрировано Макиавелли при публичном обсуждении им внешних форм насилия – войны, империализма и колониализма. Одной из основных задач «Искусства войны» было продемонстрировать, что, в то время как военные действия остаются неизбежным фактом политики, их дороговизна могла быть сокращена при должном внимании к стратегии, дисциплине и организации. «Государь», как и «Беседы», следовал той же теме экономии и давал следующие советы: государю надлежит бережно относиться к своим ресурсам, поскольку, хотя война и может быть начата в мгновение ока, из-за пустяка, остановить ее не так-то просто; ненадежная армия неэффективна в качестве инструмента насилия, поскольку она умножает разрушения, которые победа никак не компенсирует; избежать необходимой войны бывает дорогим делом, но продлевать ее было бы еще дороже; государь, обнаруживший, что в результате победы его позиции ослабли, переоценил свои властные ресурсы.

В вопросе об империализме Макиавелли прибег к примеру Рима по той знаменательной причине, что римская имперская политика стремилась сохранить благосостояние населяющих ее народов и их собственных институтов, тем самым снижая размеры разрушения как для завоевателя, так и для завоеванного. Если с империализмом обращаться умело, можно минимизировать разрушительность последствий и свести весь процесс к простой смене власти. С римлянами, контролировавшими использование насилия, контрастируют те разрушительные войны, к которым людей вынуждали такие напасти, как голод, мор или перенаселение. Нужда является антагонистом сознательно применяемого насилия.

Хотя принцип экономии насилия распространялся у Макиавелли как на внутреннюю, так и на внешнюю политику, он никогда всерьез не рассматривал предположение, что частота употребления силы может быть существенно снижена в международной политике. Результаты насилия могут быть подконтрольны, но необходимость прибегать к нему не уменьшится. Он видел совершенно ясно, что отсутствие арбитражных установлений, таких как

закон и институциональная процедура, оставляют международное поле более незащищенным перед конфликтами интересов и игрой амбиций, чем внутри страны. С другой стороны, он верил, что международная политика общества может быть структурирована различными методами, направленными на минимизацию нужды в крайних мерах или репрессиях. Значение закона, политических институтов и навыков гражданственности состоит в том, что с точки зрения регулирования поведения человека они помогают сократить число случаев, в которых нужно было прибегать к силе и устрашению.

Наиболее важное проникновение Макиавелли в проблему силовой политики во внутренних делах произошло, когда он начал исследовать то, каким образом влияние политической системы зависит от активной поддержки ее рядовыми членами. Он осознал тот факт, что народное согласие представляет собой форму социальной власти, которая, будучи правильно эксплуатируемой, сокращает число насильственных проявлений, направленных против общества в целом. Одна из причин превосходства республиканской системы заключена в той поддержке, которой она пользуется у населения, а не в насилии, чинимом над ним. Экономия насилия, которая возникает по мере осознания народом своего соучастия в функционировании политической системы, должна была культивировать эту народную поддержку в интересах государя. Без нее ему пришлось бы записывать акты насилия на свой собственный счет, и конечным результатом на этом пути стали бы «чрезвычайные меры» насилия. «Чем больше его жестокость, тем слабее становится его режим»²¹. Далеко не ограничивая его инициативу, народное одобрение может быть применено для снижения размеров насилия, сопровождающего радикальные реформы, а ведь в этих случаях назначаемая насилем цена бывает непомерной. В «консенсусной революции» (*commune consensu*) пострадать придется лишь немногим.

Оценивая экономию насилия Макиавелли, легко раскритиковать ее как продукт, отражающий склонность технолога к действительным мерам. Такому веку, как наш, ставшему свидетелем беспрецедентной эффективности тоталитарных режимов в использовании террора и насилия, трудно сохранять толерантность в данном случае. Однако рассматривать Макиавелли как филосо-

фа – сторонника гиммлеризма – было бы ошибкой; и главное здесь не только в том, что Макиавелли относился к учению о насилии как к средству сокращения количества страданий в политической сфере, а в осознании им опасности передачи этого инструмента в руки морально бесчувственных людей. В действительности он надеялся способствовать своей экономией насилия «чистому», т. е. незапятнанному гордыней, амбициями или мотивами мелкой местности использованию власти. Более адекватным было бы противопоставление Макиавелли и великого современного теоретика насилия Жоржа Сореля. Это истинный пример безответственного политического интеллектуала, воспламененного романтическими позывами героизма, проповедующего использование насилия во имя целей, которым сознательно и гордо придаются неясные очертания иррационального «мифа», пренебрегающего мыслями о цене, ослепленного видением мужественных пролетарских варваров, которые оживят находящийся в состоянии упадка Запад. По контрасту с этим в размышлениях Макиавелли о варварской и дикой разрушительности нового государя, отметающего принятые устои общества и «не оставляющего от них камня на камне», не найти ни намек на детский восторг. Есть у него, однако, и лаконичная ремарка, что лучше быть частным лицом, чем решаться на карьеру, приводящую к гибели людей. Поэтому можно предположить, что теоретик, подобный Макиавелли, убежденный в ограниченной эффективности силы и посвятивший себя описанию более эффективных техник ее использования, гораздо более чувствителен к моральным дилеммам политики и озабочен сохранением человека, чем те теоретики, которые, будучи исполнены морального негодования и жажды героического возрождения, проповедуют очищение в священном огне насилия.

(6.) Этика: политическая и частная

Для большинства комментаторов макиавеллевский государь предстает воплощением героического эго, воодушевленного вызовами политической борьбы, чуждого угрызений совести и не видящего никакой трагедии в недолговечности его собственной миссии. Вплоть до этого места мы намеренно использовали термин «поли-

тический деятель» вместо слов «государь» или «правитель», чтобы предположить, что, представив государя как разновидность деятеля или актера, играющего много ролей и носящего многие маски, мы сможем лучше увидеть, что Макиавелли дал нам нечто большее, чем одномерный портрет властолюбца. На самом деле перед нами портрет современного политика, нарисованный с драматичной выразительностью: вместе с героизмом в нем отражено страдание, вместе с созидательностью – одиночество и неуверенность.

Эти обертоны являются составной частью новой сцены политического действия. Деятель-актер у Макиавелли предстает, если заимствовать фразу Мерло-Понти, «выражением раздробленности мира» («l'expression d'un monde disloqué»)²². Он выступает на сцене вселенной, замершей в моральной неподвижности: здесь нет ни предугаданных значений, ни имплицированной телеологии – «все выглядит так, словно мир изнежилась и небеса утратили свою силу»²³ – и у политического космоса больше нет этого удобного прибежища, управляемого всевышним монархом, наставником земных правителей. И всё же в силу своего призвания «политический человек» вынужден действовать, дабы утвердить свое существование в качестве полностью политизированного создания. Быть преданным политическому действию означает отказаться от всей полноты жизненных проявлений и сконцентрироваться исключительно на единственном измерении жизни – политике.

В силу своего положения политик должен быть актером, поскольку он готовит себя не к какому-то одному политическому состоянию, но ко всему разнообразию таковых. Обстоятельства изменяются, изменяется сам тип сплетения политических факторов, поэтому успешный политический актер не может позволить себе иметь устойчивый и однообразный характер. Он должен постоянно переоткрывать свою идентичность в роли, выбранной изменением времен. Изменчивость политического актора, каким его видит Макиавелли, находится в резком противоречии с классическим и средневековым представлениями о характере хорошего правителя. Старые авторы рассматривали политическое знание как позволяющее людям установить стабильное положение, обрести точки устойчивости, в границах которых становилось возможным этическое поведение. Следуя этой цели, они подчеркивали важность тренировки характеров людей, чтобы, к примеру, приучать людей

к добродетели – этой предпосылке блага. По этой причине классические и средневековые авторы проявляли подозрительность к «благоразумию» и редко помещали его в разряд главных добродетелей. Благоразумие предполагает характер, чересчур суетливо реагирующий на изменяющиеся условия.

Вопреки распространенному мнению, в своей критике традиционной теории морали Макиавелли не был ни циником, ни им-моралистом. Также не вполне корректно полагать, что он намеревался отделить нормы политического поведения от норм взаимоотношений в приватной сфере. Скорее он был озабочен тем, чтобы, во-первых, указать ситуации, где политическое действие должно было соответствовать стандартам, принятым в частной сфере. Так, если правительство функционирует в стабильной, безопасной ситуации, оно должно было следовать общепринятым добродетелям, таким как сочувствие, добрая воля, честность, гуманность и религиозность. В этих обстоятельствах публичная и частная этика суть одно и то же. Второй же задачей Макиавелли было показать, что, поскольку большинство политических положений нестабильны и склонны к изменениям, сообщество и народ управляются иным способом, чем частное лицо. Принимать правила обычной морали означало связать свое поведение набором устоявшихся привычек. Но эта ригидная модель поведения не приспособлена к капризам непостоянного мира. Кроме того, действовать шаблонно означает просто вооружать своего оппонента способностью предвидеть, каковы будут наши действия в каждой конкретной ситуации. Дополнительная трудность заключается в том, что действовать приходится в мире, где другие деятели не следуют тому же самому кодексу морали²⁴. Конечно, похожий вопрос возникает и в частных взаимоотношениях, в случае если другой человек не придерживается единых с нами моральных устоев; но есть здесь и различие, поскольку различна мера ответственности: в последнем случае она задается индивидуальными страданиями морального человека в аморальном обществе, а в первом – риском, что из-за моральной ущербности правителя пострадает всё общество.

Но если политика ставит проблемы, для разрешения которых обычная мораль непригодна, из этого не следует, что между политическим действием и диктатом традиционной морали нет никакой связи. Прежде всего трудно управлять обществом и пользоваться

его поддержкой, если все действия правителя нарушают нормы морали, разделяемой обществом. Правитель как политический актер должен быть «искусным притворщиком и лицемером», он должен «казаться» носителем таких добродетелей, как благонамеренность, милосердие, гуманность и религиозность. Это часть его владения искусством иллюзий. «Люди так просты и так подвержены насущным нуждам, что тот, кто обманывает их таким образом, всегда будет находить тех, кто позволяет себе быть обманутым»²⁵.

Основной вопрос, однако, состоит в том, верил ли Макиавелли, что мораль – не что иное, как фактор, способствующий политической манипуляции. Что есть мораль: набор ограничений или просто один из факторов успешного действия? Сказанное Макиавелли на этот счет настолько существенно, что заслуживает полного цитирования:

«Я даже осмелюсь сказать, что добродетели вредят государю, который обладает ими и всегда блюдет их, но если он выглядит, будто обладает ими, они полезны. Я имею в виду, что ему следует казаться сочувствующим, достойным доверия, человеческим, честным и верующим и действительно поступать так; но при этом ему следует так подготовить свой ум, чтобы, когда будет необходимо не применять эти добродетели, он был бы способен поступить противоположно и сделал бы это искусно. Следует понять, что государь, особенно новый государь, не может видеть всех вещей, из-за которых люди считаются хорошими, поскольку он часто должен, если он желает поддержать свое правление, действовать наперекор доверию, наперекор милосердию, наперекор человечности, наперекор религии. Поэтому необходимо, чтобы он имел ум, способный повернуться в любом направлении, какое требуют ветры Фортуны и различный ход дел, и ...что он не должен отделяться от того, что морально правильно, если он может это соблюдать, но ему следует знать, как принять то, что плохо, если он должен будет это сделать»²⁶.

Этот отрывок показывает, что вместо шельмования Макиавелли за указание им границ применимости частной этики следовало бы направить внимание на двойственную роль, которую создают эти границы для политического актора. Последний вынужден действовать в атмосфере некоей коллизии: принятые моральные ценности ограничивали бы его поведение в обычных обстоятель-

ствах, в то время как в ситуации политической необходимости в игру вступает иная, сугубо политическая этика, сопровождаемая новым знанием. Сама по себе каждая из этих форм этики неадекватна. Действия, признаваемые плохими, но оправдываемые политической этикой, если их не обуздать запретами обычной морали, подстегивают амбиции, а те способны приводить к разрушительным последствиям. С другой стороны, если обычная мораль распространится на ситуации, на которые она не была рассчитана, последствия будут разрушительны для порядка и власти, а они сделали возможной частную мораль. Для политического актора ситуация выбора того, каким типом этики следует руководствоваться, мучительна, и хотя новая наука смогла обеспечить ему процесс выбора, она ничем не компенсировала тот факт, что он вынужден частично пребывать за пределами того, что обычно считается добром. В конечном счете это означает, что Макиавелли разошелся с классической теорией, которая подходила к проблемам политического действия с вопросом: как могут люди, посвятившие свою жизнь политике, развивать свой моральный потенциал. Но у Макиавелли проблема стояла более остро, поскольку у него уже не шло речи о достижении государственным деятелем морального совершенства, способного благоприятно воздействовать на сообщество; вместо этого он ввел в обиход фигуру политического деятеля, долг которого состоял в нарушении морального закона ради сохранения своего общества.

Стремление к моральному совершенству не могло быть реализовано политиками еще и по другой причине. Традиционные этические нормы действовали при допущении, что результатом этического поведения будет создание более предпочтительного положения дел; что, например, честное и добропорядочное поведение создавало бы такие же честные и добропорядочные ситуации, как и порождающее их действие. Но Макиавелли отрицал возможность столь прямолинейного преобразования этических актов в этические ситуации; взамен он выдвинул утверждение об иронии, присущей сфере политического действия. «Некоторые вещи выглядят добродетельно, но если их применить, результат будет разрушительным... другие вещи кажутся порочными, однако, будучи применены, принесут государю безопасность и благосостояние»²⁷. Таким образом, существует своего рода алхимия политических

условий, где добро трансмутирует в зло, а зло – в добро. Возьмите, к примеру, классическую либеральную добродетель, которая предписывает, чтобы акты милосердия отличались сдержанностью внешних проявлений. Для макиавеллевского политического актора такой совет был бы абсурдным: ведь он – не частный донор, а публичная фигура, чьи действия для того, чтобы выглядеть значительными, должны подаваться в широковещательном, даже вульгарном стиле. Но даже с такой поправкой сомнительно, чтобы либеральность была принята в качестве политической добродетели. Политический актер обычно расходует не свои личные, а общественные ресурсы. В политическом окружении дух либерализма находит свою материализацию в налогах, а они неизменно вызывают негодование у народа. Таким образом, такой порок, как скупость, становился политической добродетелью; он фактически трансформировался в нечто либеральное, поскольку обеспечивал подданным большую, чем прежде, степень владения своей собственностью. Или же возьмите случай доверчивого правителя, отказывающегося верить, что большинство людей порочны и готовы обманывать на каждом шагу. Если правитель такого типа взялся бы править в соответствии с добродетелью милосердия, он должен был бы начать применять все более суровые и жестокие меры, чтобы удерживать власть. С другой стороны, противоречия политики таковы, что правитель, при необходимости прибегающий к разумной жестокости, проявлял бы тем самым истинную гуманность. Жестокость, используемая экономно, более прощительна, чем милосердие, поскольку если первая затрагивает лишь немногих (остальным же достаточно лишь страха, что эта участь распространится и на них), то второе порождает беспорядки, которые наносят ущерб внутреннему разнообразию (*una universalita interna*). Тем не менее оправдание жестоких мер не означает, что любой метод удержания власти морально равноценен любому другому методу. Жестокость может быть полезна в достижении определенных целей, таких как безопасность, но истинной славы она не принесет.

Озабоченность Макиавелли недостатками традиционной этики и поиски им этики, политически более релевантной, опирались на его твердое убеждение относительно бессвязности человеческого существования. Это отражалось в его взгляде на исто-

рию. История рассматривалась им не как плавно текущий континуум, но как процесс, взрываемый всплесками разрушительной активности, сводящими на нет достижения прошлого и саму память о них и обрекающими человека на вечную работу по восстановлению утраченного. Не менее важно то, что бессвязность возникает между различными формами существования в рамках одного временного отрезка. Религия, искусство, экономическая, частная и публичная жизнь – казалось, любая из этих сфер живет по своей особой логике, не будучи связана с другими никаким общим для всех их гетерономным принципом. Таким образом, человек существует погруженным в раздробленную вселенную, и его особое страдание проистекает от того, что он вынужден жить в нескольких чуждых мирах одновременно. И если политическое существование составляет один из таких миров, то для упорядочивания этого существования нужен набор релевантных критериев. Под релевантностью же Макиавелли в свою очередь понимал условия применимости этих критериев, то есть особый мир политики. Это выражалось в частом использовании им слова *necessita* (необходимость) в описании политических ситуаций. Под этим словом он имел в виду не форму детерминизма, а скорее набор обстоятельств, бросающих вызов политической креативности человека; справиться с этими обстоятельствами он может, только если будет рассматривать их как чисто политические, исключая из сферы своего внимания все остальное.

Применительно к этике это означало не то, что политика должна обходиться без этических критериев, но то, что такие критерии не могут быть импортированы «извне». Неспособность оценить это привела многих современных критиков Макиавелли к ложным дилеммам. Отсюда не следует, что, как полагает один современный писатель, коль скоро политика предполагает этику, отличную от частной жизни, «моральные императивы не имеют абсолютной ценности»²⁸. Это неправильная постановка вопроса; настоящие вопросы следующие: какая мораль? Что значит «абсолютный»? Главное, что хотел показать Макиавелли своими рассуждениями, это что именно из-за неизбежно автономной природы политики установление критериев для действия является здесь абсолютной необходимостью и для следования этим критериям необходимо делать выбор соответствующих средств. Коротко говоря, отрицание

гетерономии вовсе не обязательно влечет за собой отрицание морали в политике – точно так же, как из отрицания существования этических абсолютов не следует невозможность этических критериев как таковых.

Перевод с английского В.И.Солонниковой, И.И.Мюрберг

Примечания

- ¹ *Augustine* De Civitate Dei, III, 6, 14–15, позиция Макиавелли на этот счет выражена в Государе (ч. VI) и Рассуждениях (I, ix).
- ² Цит. по: *Gilbert F. Machiavelli: The Renaissance of the Art of War // Edward M. Earle* (ed.) *Makers of Modern Strategy*. Princetons, 1944. P. 8–9.
- ³ *Machiavelli*. Prince, XXVI (2); Discourses, I, lvi *passim*; II, xxxii (6); History, VI, vii (p. 299–301); VIII, vii (p. 401–402); *Guicciardini Opere / Ed. V. de Caparisi*. Milan, 1953. P. 431.
- ⁴ *Machiavelli*. Discourses, I, lvi (3). У Джозефа Крафта (*Kraft J. Truth and Poetry in Machiavelli // Journal of Modern History*. 1951. Vol. XXIII. P. 109–121. P. 110) есть оценка этого внерационального компонента. Понятие Фортуны и ее исторического фона рассматривается в: *Cioffari V. The Function of Fortune in Dante, Boccaccio and Machiavelli // Italica*. 1947. Vol. XXIV. № 1. March. P. 1–13. У Макиавелли судьба – уже не инструмент божественной воли, как у Данте. Для него она – символ неподконтрольных сил.
- ⁵ В качестве примера см. отличное исследование Макиавелли: *Mesnard P. L'essor de la philosophie politique au XVI^e siecle*. P. 17–68.
- ⁶ *Machiavelli*. Discourses, I, vi (9). См. также классическое изложение этого принципа у Галилея: «Не могу не поражаться – можно даже сказать, испытывать чувство интеллектуального негодования – слыша, что изначальному совершенству и благородству природных и составных тел вселенной приписывают качества незыблемости, неизменяемости и пр., а изменимость, порождаемость, способность к мутациям слывет большим несовершенством. Я же со своей стороны считаю Землю благороднейшим, достойным восхищения созданием именно вследствие происходящих на ней непрерывных разнообразных изменений, преобразований, рождений» (*Galileo*. Dialogue Concerning the Two Chief World Systems – Ptolemaic and Copernican, trans, by Stillman Drake I. Berkeley, 1953. P. 58).
- ⁷ *Machiavelli*. Discourses II, xxiii (5); III, xxxi (i); «Часто стремление к победе делает их слепыми ко всему, что способно служить их цели» III xlvi (перевод мой. – Ш.В.). См. также интересную ремарку о типе заблуждения, которому особенно подвержены приезжие: II, xxxi (i). On the illusion created from the hope that a short-run situation will be permanent (Об иллюзии, порождаемой надеждой на то, что кратковременная ситуация станет постоянной): iv (P. 178–180); V, iv (231–232); *Machiavelli Prince*, XV (i); *Discourses*, II, xxvii.

- ⁸ *Machiavelli*. II Principe, XVIII. P. 306 (lines 9–11); *Machiavelli. Discourses*, I, xxiv (i); II, xxii (i).
- ⁹ *Machiavelli*. History, V, i (P. 202–203). Этот принцип отражен также в убеждении Макиавелли, что ущербной является любая форма правления, а значит, традиционная шестичастная классификация форм правления менее существенна для политического ученого, чем та легкость, с которой осуществляется переход одной формы в другую, противоположную ей: *Machiavelli. Discourses*, I, ii (4).
- ¹⁰ *Ibid.* I, vi (9).
- ¹¹ *Machiavelli*. History, V, i (p. 202). Я слегка изменил перевод. – *Ш.В.*
- ¹² *Machiavelli*. Discourses. Preface (3).
- ¹³ *Machiavelli*. Discourses, I, vi (6); Prince, XXI (7).
- ¹⁴ *Machiavelli*. Prince, XXI (7).
- ¹⁵ *Machiavelli*. Discourses, II, Preface (7).
- ¹⁶ *Ibid.* I, xxxvii (i).
- ¹⁷ *Ibid.* II, v (4).
- ¹⁸ *Ibid.* I, i (8); *Machiavelli*. History, II, ii (52–53).
- ¹⁹ *Machiavelli*. Prince, XVII (i).
- ²⁰ *Machiavelli*. Discourses, I, ix (2).
- ²¹ *Machiavelli*. Discourses, I, xvi (5).
- ²² *Merleau-Ponty M.* Humanisms et terreur, 8th ed. Paris 1947. P. 205. Добавим, что Мерло-Понти дал очень полезный анализ Макиавелли, осуществленный с экзистенциалистских позиций: *Merleau-Ponty M.* Machiavelisme et humanism // *Umanesimo e scienza politics*. Milan, 1951. P. 297–308. Традиционную позицию, согласно которой Макиавелли был «учителем зла» и антихристианином, см. в: *Strauss L.* Thoughts on Machiavelli Glencoe, Ill.: Free Press, 1958.
- ²³ *Machiavelli*. Discourses, II, ii (7).
- ²⁴ *Machiavelli*. Prince, XVIII (3).
- ²⁵ *Ibid.* XV; *Machiavelli*. History, V, i (202–203).
- ²⁶ *Ibid.* (5).
- ²⁷ *Ibid.* XV (3).
- ²⁸ *Nestle W.* Politik und Moral im Altertum // *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur und für Pädagogik* (1918) S. 225.

Об авторах

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН

Волин Шелдон – американский политический философ, почетный профессор Принстонского университета

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

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

Кавальяускас Томас – профессор факультета политических наук и дипломатии Каунасского университета им. Магнуса Витатаса

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

Летняков Денис Эдуардович – кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН

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

Пантин Игорь Константинович – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, внештатный научный сотрудник сектора этики Института философии РАН

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

Солонникова Валентина Ивановна – научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН

Содержание

I. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

Пантин И.К.

Социально-политический переворот 1991–1993 гг. и кризис
нравственного сознания в российском обществе3

Апресян Р.Г.

О ценностной составляющей легитимности власти 33

Прокофьев А.В.

Риск и предосторожность в политической этике..... 49

II. РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕЕВРОПЕЙСКОГО РАЗВИТИЯ

Глинчикова А.Г.

Диалектика религиозного и политического начал
в становлении европейского Модерна 69

Летняков Д.Э.

Дворянство как участник революционного движения:
российские особенности 92

III. DIXI

В поисках посткоммунистического будущего.

Интервью Бориса Капустина Т.Кавалаяускасу для журнала «Евразин» 106

IV. ПОЛИТИКА И НАУКА: ГИПОТЕЗА КАТЕГОРИАЛЬНОГО РОДСТВА

Ерохов И.А.

Концепция знания в минимальном политическом приближении 125

Самарская Е.А.

Наука как потенциал социализма: А.А.Богданов 142

ПЕРЕВОД В РУБРИКУ

Волин Ш.

Макиавелли: Политика и экономия насилия
(перевод с английского *В.А.Солонниковой, И.И.Мюрберг*)..... 171

Об авторах..... 199

Научное издание

Политико-философский ежегодник Выпуск 5

*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 17.05.12.

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

Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 10,79. Тираж 500 экз. Заказ № 013.

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, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2011. – 252 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

Пятый выпуск ежегодного сборника, подготовленный Сектором биоэтики и гуманитарной экспертизы Института философии РАН, представляет собой результаты исследований сотрудников данного подразделения совместно с учеными из других подразделений и институтов. Авторы представляют широкое тематическое разнообразие в изучении философских аспектов биоэтики и гуманитарной экспертизы. Дается интересный философско-антропологический анализ фундаментальных проблем комплексного изучения человека. Также в сборнике представлено обсуждение моральных проблем, возникающих в практике преподавания, психотерапии и психокоррекции, что является важным дополнением к исследованиям в области биотехнологий, которым традиционно уделяется пристальное внимание сотрудников сектора. Третий раздел сборника посвящен публикациям сотрудников группы виртуалистики.

2. **«Вехи» – 2009. К 100-летию сборника [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ред.-сост. В.И. Толстых. – М. : ИФРАН, 2011. – 217 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0206-5.**

Авторы сборника, участники состоявшейся публичной дискуссии, сосредоточили свое внимание на главной идее и проблеме российской истории, связанной с её настоящим и будущим. Это – место и роль России во всемирно-историческом процессе, в ряду наиболее значимых стран и цивилизаций. Своей небольшой книгой, обращенной к интеллигенции, веховцы вызвали активный и неоднозначный отклик-ответ всех значимых общественных сил и групп того времени, и позднее – тоже. Вот и наша дискуссия, более скромная по своему размаху и составу, тоже обратилась к вопросам, не только острым и злободневным, но и исторически несколько не устаревшим.

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.: ИФ РАН, 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 приложении 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. **Девяткин, Л.Ю. Трехзначные семантики для классической логики высказываний [Текст] / Л.Ю. Девяткин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 108 с. ; 17 см. – Библиогр.: с. 107–108. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0203-4.**

Монография посвящена исследованию свойств трехзначных семантик для классической логики высказываний. Автором полностью описаны трехзначные импликативно-негативных характеристических матриц для классической логики высказываний. Построена классификация подобных матриц с одним выделенным значением на основе функциональных свойств их базовых операций. Также исследованы матрицы с классическим классом законов, но неклассическим отношением логического следования. Показано, что отдельные важные свойства классической логики высказываний имеют место только при семантике с двумя истинностными значениями.

5. **Знание как предмет эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 223 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0201-0.**

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы эпистемологии: природы знания, соотношения знания и незнания, знания и истины, истины и правды, специфики научного знания и знания практического, дескриптивного и прескриптивного знания. Наряду с традиционными фундаментальными вопросами представлены статьи, касающиеся менее известной проблематики, в которых знание рассматривается в контексте исследований сознания, личностной идентичности, риторики, проблемы перевода.

6. **История философии. № 16 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, С.И. Бажов. – М. : ИФРАН, 2011. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит главным образом статьи и публикации, в которых освещается малоисследованная проблематика различных этапов историко-философского процесса в России. Наибольшее внимание авторы выпуска уделяют древнерусской философской мысли, а также отечественной философии XIX и XX вв., в том числе концепциям К.Д.Кавелина, В.С.Соловьева, П.И.Новгородцева, Н.О.Лосского. В номере публикуется перевод статьи С.Л.Франка «“Я” и “мы” (к анализу общения)». Здесь также помещено исследование, посвященное одному из эпизодов истории установления интеллектуальных контактов в арабоязычном христианстве XIII в.

Выпуск журнала адресован специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей отечественной и восточной философии.

7. **Кара-Мурза, А.А. Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре [Текст] / А.А. Кара-Мурза, О.А. Жукова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 184 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0210-2.**

В книге известных российских ученых, докторов философских наук А.А. Кара-Мурзы и О.А. Жуковой ставится важнейшая для отечественной социальной и культурфилософской мысли проблема синтеза либеральных и христианских ценностей в российской культурно-политической традиции. Центральной задачей авторов является реконструкция христианско-либеральной (либерально-консервативной) традиции в интеллектуальном и политическом опыте выдающихся общественных деятелей России XIX – XX вв. – Ивана Аксакова, Михаила Стаховича, Василия Караулова, Петра Струве, для которых эволюционный путь развития России был связан с синтезом русской «самобытности» и европейской «универсальности» в логике обретения свободы лица как основания правового порядка.

Работа адресована специалистам в области истории отечественной политической культуры. Исследование может быть использовано студентами и аспирантами гуманитарных вузов в процессе изучения историко-культурного наследия России.

8. **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, испытывавших 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.

9. **Космология, физика, культура [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М. : ИФ РАН, 2011. – 243 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0204-1.**

Становление научной космологии анализируется в контексте культуры. Сделана попытка понять, как известные модели науки, рассматриваемой в качестве феномена культуры, позволяют описать разные эпохи истории космологии – от

коперниканской до современной. Изучены основания метода современной космологии: математических гипотез, концептуальных структур, генерируемых в их рамках, эмпирического обоснования этих гипотез. Обсуждается проблема «непостижимой эффективности математики» в космологии. Рассмотрена проблема применимости к сверхранней Вселенной понятий пространства, времени и др. Продемонстрирована многомерность универсалий культуры «мир», «природа», «бесконечность», «эволюция» в их космологических аспектах. Большое внимание уделено мировоззренческим ориентациям космологии.

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) отношение 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. **Кузнецов, М.М. Опыт коммуникации в информационную эпоху. Исследовательские стратегии Т.В. Адорно и М. Маклюэна [Текст] / М.М. Кузнецов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 143 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

В монографии дается философский анализ новых структур коммуникативного опыта, сложившихся к концу XX – началу XXI вв. в результате бурного развития информационных технологий, исследуется взаимосвязь когнитивной деятельности и коммуникативных практик, а также роль коммуникации в формировании стереотипов поведения и мышления. В центре внимания автора – концепции Т.Адорно и М.Маклюэна, раскрывших в своем творчестве конститутивную роль средств коммуникации в структурировании различных типов ментальности и форм человеческой жизнедеятельности.

12. **Наука и социальные технологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0200-3.**

Сборник включает серию статей, каждая из которых встраивает понятие социальных технологий в свой собственный оригинальный контекст, задавая, таким образом, все новые определения социальных технологий (дискурс-тех-

нологии, мягкие и жесткие социальные технологии, технологии конструирования субъекта и т. д.). Несмотря на разнообразие точек зрения на данную проблему, авторы единогласно увязывают ее с темой управления и власти. Коммуникативная и медийная, языковая, научная среды предстают в результате как основа властных и управленческих процессов, а значительная часть современных общественных отношений – как взаимодействие и столкновение бесчисленных социальных технологий.

13. **Неретина, С.С. Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 279 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.**

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором зиждилась классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

14. **Ориентиры... Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2011. – 187 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0190-7.**

Идеология пронизывает социальную жизнь во всех ее проявлениях, присутствуя в ней как явным, так и неявным образом. От теорий, провозглашавших смерть идеологии, давно отказалась социальная наука, однако в нашей стране исследованиям идеологических процессов все еще не уделяется достаточно внимания. Восполняя этот пробел, авторы сборника исследуют роль идеологии в процессе модернизации, а также некоторые существенные моменты идеологических процессов в России. Постоянная тема серии данных сборников – «Восток и Запад», – представлена как преломление в восточных культурах западных информационных технологий и стереотипов.

15. **Петр Абеляр. История моих бедствий [Текст] / Петр Абеляр; перевод с лат. С.С. Неретиной; [примеч. С.С. Неретиной] / Послесловие С.С. Неретиной. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 125 с.; 20 см. (Философская классика: новый перевод). – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0205-8.**

Новый перевод одного из первых автобиографических произведений Средневековья «Истории моих бедствий», принадлежащего перу Петра Абеляра, «второго Аристотеля», как его называли в XII в. Тщательно продумываемая

история, трансформируясь в сознании конкретного индивида, преобразуется в личностный концепт, т. е. в тот опыт уникального, которому «Бог свидетель». Это одно из первых произведений Средних веков, которое можно назвать Книгой интеллектуала.

16. **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.

17. **Политические стратегии российского государства как философская проблема [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0202-7.**

Авторы коллективной монографии полагают, что сохранение российской цивилизации своего, самостоятельного пути развития в эпоху глобализации вполне возможно и более того необходимо. Но решение вопроса о том, действительно ли существовал и существует такой вектор развития российского государства и российской цивилизации требует обращения к онтологии русской, российской истории. История возложила на Россию функцию организации пространственного хаоса, которая далеко не завершена и требует своего продолжения.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами политической жизни страны.

18. **Спектр антропологических учений. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М. : ИФРАН, 2012. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0208-9.**

В монографическом сборнике продолжается разработка темы человека в немецкой философской классике, осмысливается проблема приоритета антропологии над технологией, анализируются новые понятия философской антропологии, раскрываются новейшие тенденции в философском постижении человека.

19. **Субботин А.Л. Джон Стюарт Милль об индукции [Текст] /А.Л. Субботин ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2012. – 76 с. ; 17 см. – Библиогр.: с. 75. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0211-9.**

В книге рассматриваются взгляды на индукцию Джона Стюарта Милля (1806–1873), которыми завершается первый период формирования и развития индуктивной логики в английской философии. Этому периоду посвящены

две предыдущие книги автора «Френсис Бэкон» (1974) и «Концепция методологии естествознания Джона Гершеля» (2007). Книга содержит изложение всех существенных пунктов миллевской концепции индуктивной логики. При этом в противоположность существующей тенденции отождествлять индуктивные логики Бэкона и Милля показывается их существенное различие.

20. **Судаков А.К. Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И.В.Киреевского [Текст] / А.К. Судаков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 191 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 178–189. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0192-1.**

Монография посвящена анализу философского мирозерцания И.В.Киреевского как одного из первых опытов светской христианской философии в России XIX в. Система взглядов Киреевского представлена в работе как органическое единство вокруг религиозно-философской идеи цельности бытия личности и народа, непосредственно связанной с православным вероучением, но включающей в свой состав развитие умственной и нравственной образованности лица и народа. Впервые в русской историко-философской литературе дается обстоятельный анализ взглядов Киреевского на отношения Церкви, государства и общества.

21. **Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. [Текст] / А.Д. Сухов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 133 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 124–132. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0188-4.**

В работе проанализированы воззрения крупнейших русских естествовников XIX–XX вв. – И.М.Сеченова, Д.И.Менделеева, И.И.Мечникова, К.А.Тимирязева, И.П.Павлова, К.Э.Циолковского, их контакты с философией, заимствования из нее, то новое, что было привнесено ими в русскую философскую мысль.

22. **Творчество: эпистемологический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Е.Н. Князева. – М.: ИФ РАН, 2011. – 226 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0197-6.**

В сборнике анализируются проблемы творчества с позиции новейших достижений когнитивной науки и эпистемологии. Исследуются личностные особенности творчески одаренных людей, механизмы функционирования креативного мышления и работы творческой интуиции, способы стимулирования и тренировки креативного мышления. Показывается, что в творчестве проявляют себя такие феномены сложного познания, как визуальное мышление, телесное мышление, изменение восприятия времени. В своем эпистемологическом анализе творчества авторы развивают нетрадиционные подходы: телесный, натуралистический, нелинейно-динамический, конструктивистский, феноменологический.