

**ЕВРОПЕЙСКАЯ  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
МЫСЛЬ**

**XIX**  
**века**

Наука

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# ЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

XIX  
ВЕКА



МОСКВА НАУКА 2008

УДК 32(091)  
ББК 66.1(4)  
Е24

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект 08-03-16141д*

Ответственные редакторы:

доктор философских наук *И.К. ПАНТИН*,  
кандидат политических наук *И.И. МЮРБЕРГ*

Рецензенты:

доктор философских наук *Г.Г. ВОДОЛАЗОВ*,  
доктор философских наук *А.А. КАРА-МУРЗА*

**Европейская политическая мысль XIX века** / [отв. ред. И.К. Пантин, И.И. Мюрберг] ; Ин-т философии РАН. – М. : Наука, 2008. – 486 с. – ISBN 978-5-02-035951-2 (в пер.).

Эта книга – попытка представить историю политических идей (ее европейский фрагмент) в виде живого процесса творческого созидания народами Европы и ее выдающимися мыслителями новых форм и принципов совместной жизни. Впервые представлена обобщенная картина движения политической мысли в XIX в., когда зародились и получили развитие основные направления идеологии – либерализм, социализм и консерватизм.

Для философов, политологов, всех интересующихся историей политической мысли Европы XIX в.

Темплан 2008-I-30

ISBN 978-5-02-035951-2

© Институт философии РАН, 2008  
© Редакционно-издательское оформление.  
Издательство «Наука», 2008

## ВВЕДЕНИЕ

---

Никакой синтез никогда не может быть окончательным. Но он полезен и необходим, как смотр всему, что к данному моменту сделано и как уяснение задач, которые предстоит и надлежит выполнить.

*В.Е. Вальденберг*

Предлагаемая работа возвращает читателя к эпохе, отстоящей по времени от нас больше чем на столетие, и может показаться далеким прошлым, почти «архаикой», не имеющей отношения к современности. На деле – это не так. В XIX в. возникают идейные направления, на десятилетия вперед определившие культурную, политическую и социальную физиономию народов.

XIX в. – это эпоха становления индустриально-капиталистического общества. В различных странах оно пробивает себе дорогу по-разному. В Англии буржуазный порядок утвердился посредством непрерывной, происходившей на протяжении трех веков экономической экспроприации предшествующих форм производства, отживших форм собственности. Во Франции буржуазное общество шаг за шагом прокладывает новые пути, преодолевая путем революционных переворотов стоявшие на его дороге препятствия. Только в начале 70-х годов XIX в. этот цикл революций заканчивается и вместе с ним уходит в прошлое комплекс политических идей и стратегий, унаследованных от XVIII в. В Италии завершается победой борьба за объединение страны и освобождение от австрийцев. Итогом Рисорджименто стало создание условий, позволивших стране начать развитие по пути капитализма. В Германии революция 1848–1849 гг. несмотря ни на что не решила общенационального вопроса – объединения страны (его решит Бисмарк), однако дала Европе социально-политическое учение – марксизм, которое становится идеологией социал-демократии ряда стран вплоть до середины XX в. Наконец, в России царизм отменяет крепостное право и проводит ряд непоследовательных буржуазных реформ.

Таким образом, на протяжении XIX в. Европа устраняет главные препятствия, стоявшие на пути ее буржуазного развития – остатки феодализма в политике и экономике, реформирует старую бюрократическую систему управления, ликвидирует раздробленность стран на множество мелких государств и т.п.

Однако социально-экономические изменения, обеспечившие формирование нового капиталистического общества, не оказали бы

такого воздействия на умы и не стали стимулом для создания новой политической науки, если бы не поучительные уроки двух французских революций – конца XVIII в. и 1848–1849 гг. Именно они обнаружили наиболее характерные черты и стороны нового общества и дали богатейший материал для осмысления буржуазного мира. Речь шла не о простом описании хода событий или критике нравственной испорченности общества. Величайшие усилия мысли были направлены на то, чтобы разобраться в сложной и многообразной картине новой исторической реальности, свести ее элементы, хотя бы в первом приближении, в некий генетический ряд.

Разумеется, идеи, особенно политические, формируются при определенных обстоятельствах и несут на себе печать общественных потребностей их вызвавших. Вот почему нельзя отрывать политическую мысль от условий и среды, в которых они зародились и получили свое развитие, – это означало бы искажать их природу и значение. Однако не меньшей ошибкой было бы игнорировать ту специфическую реальность, которую представляют собой идеи и политическая философия в целом. Значение каждого учения определяется в числе прочего положением, занимаемым им по отношению к тем доктринам, против которых оно направлено, и, в особенности, по отношению к предшественникам, чьи идеи это учение продолжает или преодолевает. Мы уже не говорим о включенности идей в общий теоретический контекст рассматриваемой эпохи.

Словом, каждое завоевание политической мысли является следствием процесса зарождения новых исторических условий, но оно – и результат внутренних изменений, связанных с развитием политического разума и мышления. В противном случае мы не сможем уяснить себе происхождение идей, их состав, конфигурацию, возможности их изменения и преобразования.

Вниманию читателя предлагается историко-политическая работа, весьма разнообразная по тематике (разные страны и направления мысли), по подходам к освещению материала, по выбору типических фигур, чьи воззрения определяли физиономию политической мысли в XIX в. И все же это – не сборник статей, где собрано и проанализировано творчество отдельных произвольно выбранных исторических персонажей. Разные материалы работы формально объединены тем, что в них нашло отражение понимание форм движения политической мысли одним из научных коллективов. Но это – только формальный момент. Гораздо важнее другое – общность исследовательского замысла, поиск места каждого из выбранных мыслителей в системе политического знания XIX в., выявление и объяснение противоречий движения мысли. Отсюда и непосредственная задача работы: суммировать (в той мере, в какой это доступно авторам) данные и результаты предшествующих исследований, рассматривавших основные формы развития политического знания.

Эти формы сменяли друг друга в историческом процессе и вместе с тем сосуществовали и взаимодействовали в пределах разных периодов, а внутри них – в рамках отдельных стран.

Важность изучения эволюции политической мысли в ее многообразных и неповторимых формах, на первый взгляд, не нуждается в обосновании. Однако существуют обстоятельства, придающие ему особую актуальность в наше время. Среди них – лавинообразный рост знаний. Расширение в последние десятилетия источниковедческой базы, с одной стороны, знакомство с иными, нежели марксистский, методологическими подходами – с другой, создают новые проблемы для освоения идейного материала и одновременно открывают возможности более глубокого проникновения науки в процесс развития политического знания. К этому надо прибавить разную степень изученности, по крайней мере в отечественной литературе, отдельных мыслителей и направлений. Например, политическая мысль Италии эпохи Рисорджименто находится, что касается работ на русском языке, в стадии первичного изучения. То же самое можно сказать об анализе идейно-политических направлений в скандинавских странах. В ряде случаев исследование переориентировано с историко-философских позиций на историко-политические (например, Кьеркегор), а кое-где вообще поставлено на новую политико-философскую основу.

Специфическая проблема, с которой сталкивается каждый коллектив при изучении крупных периодов в развитии политических идей, – это сопротивление разнохарактерного материала при сведении его в нечто единое. И дело здесь не только во внешне конструктивных затруднениях, хотя и их приходится преодолевать. Проблема глубже. Она состоит в асинхронности и разнохарактерности идейных сдвигов в разных регионах Европы и, соответственно, многообразии типов воздействия политической культуры, политической мысли передовых стран на идеологическую динамику отстающих. Разумеется, преодоление этих и других трудностей не приходит само собой, оно добывается творческим поиском, рождается в спорах, в столкновении мнений, подходов. Единство замысла, общее видение у коллектива, создававшего этот труд, вырабатывались не просто. Это единство, эта основа представляют собой, скорее, «открытую систему», куда входят разнообразные трактовки материала, связанные как с разнохарактерностью подходов, так и с творческой манерой каждого автора.

И все же, повторим, предлагаемый труд – не сборник отдельных статей. Главная его особенность заключается в выявлении логики и воспроизведении генезиса основных идейно-политических направлений. Творчество отдельного мыслителя, если даже оно рассматривается специально, не только приводится в связи с общей логикой идейного процесса, но и само исследуется под углом зрения этой логики.

Предлагаемая работа, как явствует из ее названия, является историческим исследованием. Представить процесс развития политической мысли XIX в. с фактической стороны, показать генезис парадигм либерализма, социализма, консерватизма, их диалог и взаимное отталкивание – в этом, по-видимому, должна заключаться основная задача исследователей, берущихся за освещение истории политических идей. Однако дело обстоит несколько сложнее.

Конечно, история политической мысли должна находиться в полном и точном соответствии с документами и источниками исследуемого периода. Но ограничиваться этим – означает, выражаясь словами А. Грамши, «ограничиваться лишь новой формой так называемой “объективности”, чисто внешней и механической». Во-вторых, просто эмпирическое исследование с самого начала грозит стать беспредметным. Даже если историку повезет, и он не захлебнется в море эмпирического материала, это все равно не спасет положения: рассматриваемое направление мысли потеряет определенные контуры и форму. Свести факты истории политической мысли XIX в. к определенному единству, придать комплексу исторических источников более строгие очертания возможно лишь в том случае, если сфера исследования будет ограничена кругом определенных фактов и проблем. Каких? Это зависит прежде всего от цели исследования, от его теоретических оснований и средств, от хронологических рамок, наконец. Другими словами, операция отбора материала, необходимая и неизбежная для построения картины идейных процессов, предполагает предваряющую всякое эмпирическое исследование позицию, которая определяет рассмотрение явлений прошлого, видение проблем, способ выделения материала. К характеристике этой позиции мы и переходим.

Прежде всего, мы ограничились *европейской мыслью* (включая Россию), в рамках которой зародились ключевые идеологии современности – либерализм, социализм и консерватизм. Лишь здесь, по крайней мере с Нового времени, процесс развития политической мысли приобретает известное единство и поступательность, которые нагляднее всего выявляются в Англии и Франции. Во всяком случае, рассматривая европейские идеологические течения, мы замечаем, что они, при всем их разнообразии, образуют некое мыслительное целое, находящееся в непрерывном процессе развития. Рассмотреть европейскую политическую мысль XIX в. как развивающееся целое составляет одну из главных задач этой работы.

Можно сказать, что на каждом крупном переломе европейской истории политические направления как бы заново вынуждены утверждать свою идентичность. Если с этой точки зрения подойти к историко-политическому процессу XIX в., то окажется, что в развитии политической мысли всех стран сталкиваются тенденции к устойчивости и сохранению данных концепций, доктрин с тенденция-

ми к обновлению основного ядра воззрений путем переосмысления унаследованных идейных установок. Таким образом, каждое данное состояние идеологии может быть раскрыто и объяснено лишь исторически, как момент идейного движения, отражающего, точнее, вбирающего в структуру идеологии экономические и общественно-политические сдвиги.

Так дело обстояло с либерализмом, который в первой половине XIX в. должен был усвоить, «переварить» уроки Великой французской буржуазно-демократической революции конца XVIII в. Либеральная мысль остро, возможно острее, чем какая-нибудь другая, почувствовала недостаточность старых средств и возможностей для истолкования событий недавнего прошлого. Намечается изменение проблемного поля теории. Как подчеркивается в нашей работе, новое поколение либеральных мыслителей волнует уже не столько проблема автономности личного существования и независимости этой сферы от государственной власти, сколько проблема соотношения политической и социальной сфер, их взаимодействие и взаимопроникновение. Этот либерализм открыто принимает общество, созданное революцией, и одновременно пытается сформировать его управление на основе рациональных принципов, которые, будучи либеральными, отличались бы от теорий и принципов, послуживших оправданием разрушения старого общества. Все развитие либерализма в XIX в. – это идейный поиск, сопровождаемый ревизией старых подходов и принципов, полемика против устаревших представлений и борьба с новыми противниками.

Осмысление опыта Великой французской революции дало толчок формированию других политических направлений, альтернативных либерализму, – социализма и консерватизма. Первый в лице Сен-Симона явил собой реакцию против непосредственных результатов великой политико-экономической революции. И пусть эта реакция носила односторонний характер, свойственный гениям, опередившим свое время, в его работах просматриваются противоречивые тенденции нового мировоззрения, определившего основное направление политической мысли во второй половине XIX – начале XX в. Социализм в его первоначальных, утопических, а порой и фантастических формах представлял собой прямую, нередко блестящую критику нового общества, только что освободившегося от феодального, с точки зрения разума и морали. Однако пройдет сравнительно немного времени, и он перестанет быть субъективной критикой, извне обращенной на вещи, а обнаружит в самой буржуазной экономике противоречия и антагонизмы, которые можно преодолеть только изнутри, путем развития производительных сил и исторической самостоятельности субъектов капиталистического производства.

Кроме того, непосредственное наблюдение за событиями революции станет источником возникновения консерватизма (Э. Бёрк,

Ж. де Местр) – учения, которое в отличие от традиционализма не отрицало значения достигнутых революцией результатов, но решительно выступало против революционного способа действия, выросшего, как полагали консерваторы, из либеральных принципов и осуществившегося благодаря им.

Таким образом, уже в первой половине XIX в. сформировались предпосылки для новой идейной группировки. Пути и узы, наложенные, как думали в XVIII в., невежеством и деспотизмом государства, предстали теперь условиями и формами, в которых очутились люди в силу законов общественного развития и в результате хода истории, противоречивого, а порой и антагонистического. Способ разрешения этих противоречий стал водоразделом между тремя идеологическими направлениями.

Вторым переломным моментом развития политической мысли в Европе мы считаем революцию 1848–1849 гг., когда социальное размежевание становящегося буржуазного общества достигает степени субъективного размежевания, более или менее зрелого, выявившего себя в идеях и действиях, в самоопределении классов и общественных групп. В революции впервые рабочее движение выделяет себя из общего демократического движения. То, что казалось раньше просто беспорядками, возникающими и исчезающими с быстротой метеоров, осознается политической мыслью в качестве важнейшего фактора, способного обновить общество, направить его развитие по другому пути.

Но «момент истины» 1848–1849 гг. не ограничивался осознанием исторической роли рабочего класса. Первое сражение между основными классами капиталистического общества раздвинуло общий кругозор политического мышления и создало предпосылки для формирования новой политической науки. Речь идет прежде всего о появлении на идейно-политической арене марксизма, об открытии им необходимости перехода к новой общественной форме в силу противоречий, внутренне присущих развитию капитализма. В контексте марксистского мировоззрения кардинально меняется и само понимание сферы политического.

Согласно марксизму, политический мыслитель, понимаемый как индивид или как целая социальная группа, не только постигает противоречия, но и, выражаясь словами А. Грамши, «берет самого себя как элемент противоречия и поднимает этот элемент до принципа познания, следовательно действия». Но важнее, пожалуй, другое: марксизм не остался просто теорией, доктриной: его идеи легли в основание идеологии и практики социал-демократического движения. Конечно, было бы натяжкой утверждать, что 1848 г. обусловил крах буржуазных и мелкобуржуазных иллюзий в социализме. На практике эти иллюзии потерпели поражение значительно позже – их критика и преодоление заняли не одно десятилетие. Ломка старого

способа мышления проходила в ожесточенной борьбе сторонников марксизма с бланкизмом, прудонизмом, лассальянством, бакунизмом. Исход этой борьбы окончательно определился лишь к началу 70-х годов XIX в.

Бесспорно другое. Если центром тяжести политических учений до середины XIX в. был либерализм, то после 1848–1849 гг. ось идейно-политической полемики сдвигается «влево»: «социальный вопрос» становится необходимой составной частью всех размышлений о политике. В лице Дж. Ст. Милля либерализм вплотную подошел к пониманию, что свобода, если она не сопровождается минимумом благосостояния, не существует для отдельного индивида. То же самое можно сказать о русских либералах 70–80-х годов, сближающихся с катедер-социализмом. Словом, именно во второй половине XIX в. зарождается «социальный либерализм», который в XX в. получит обоснование в трудах Дж. Дьюи и станет практикой в «Новом курсе» Ф. Д. Рузвельта.

И последняя тема работы – роль политической среды Европы в идейно-политических процессах отдельных стран. Возникновение и утверждение нового буржуазного строя в странах Запада, составлявших в XIX в. авангард всемирного развития, видоизменяет так или иначе, раньше или позже развитие и тех стран, общественный строй которых был отягощен отношениями, принадлежавшими к уже изжившим себя эпохам мировой истории. Россия, например, не прошла великих культурных преобразований, которые пережил Запад, и в этом смысле не была западной страной. Но следует учитывать, что ее верхний культурный слой, начиная с Петра I, вырабатывает в себе европейскую культурную самобытность. К тому же, особенно после Крымской войны и падения крепостного права, она испытывает сильнейшее воздействие Запада как в области политических и экономических отношений, так и в сфере духовной, культурной.

Во всяком случае, что касается идеологических предпочтений, то российские консерваторы ориентируются, главным образом, на Германию, либералы – на Англию, радикалы – на Францию. Другое дело, что заимствование извне, катализируя разложение старых идейных образований, не могло создать единства убеждений общества, определяющих как мировоззрение, так и соответствующую ему норму поведения. Идейно-политический выбор сплошь и рядом являлся чисто интеллектуальным актом, за которым не стояли ни интересы, ни деятельность определенных социальных слоев, поскольку эти слои только-только формировались. Если посмотреть на идеологию России XIX в. с точки зрения XX в., то наиболее «реалистичной», укорененной в российской действительности оказалась идеология народничества. Утопическая, иллюзорная (в качестве социализма), эта идеология правильно выразила интересы крестьянства, ограбленного «великой реформой» и разоряемого непомерными

податями. И не случайно «трудовики» во II Государственной Думе заговорили на языке народников, ничего не зная ни о народниках XIX в., ни об их социалистической доктрине, – тезис «земля тем, кто ее обрабатывает» объединял и интеллектуалов-народников, и сознательных крестьян.

Итак, генезис и развитие трех основных идеологий – либерализма, социализма и консерватизма – предмет данной работы. Естественно, ни ее размеры, ни специализация авторов не дали нашему коллективу возможности охарактеризовать все идейные течения (идеологию Рисорджименто в Италии, консерватизм в России, катедер-социализм в Германии и т.п.). Свое исследование мы рассматриваем в качестве составной части общей работы российских ученых. В какой мере часть этой работы удалось выполнить нам, покажет критика научного сообщества.

Коллектив авторов выражает признательность В.И. Солонниковой за организационно-техническую работу.

## 1. СПОР О НАЧАЛЕ: ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЛИБЕРАЛИЗМ

Наиболее фундаментальные исследования истории политической философии Нового времени второй половины XX в. относят формирование ее *оснований* к периоду Ренессанса и Реформации<sup>1</sup>. Однако, как выразился Карл Беккер, именно Просвещение впервые заговорило на «знакомом нам языке»<sup>2</sup>. Это, конечно же, не случайно. Именно с Просвещением, с его кульминацией в виде Американской и Французской революций мы связываем возникновение современного общества. Познать себя невозможно, не познав свое начало. Это полностью относится и к тому «модулю» основных политических идеологий современности – либерализма, консерватизма и социализма, – которому посвящена настоящая книга. Все они в качестве *современных* идеологий, – если мы отличаем консерватизм от традиционализма, а современный социализм – от архаического плебейского коммунизма, – продукты Просвещения или, если угодно, результаты того его кризиса, который одновременно был его революционной кульминацией.

О Ренессансе и Реформации, какие бы «основания» современной политической мысли ни были ими заложены, сейчас не спорят так, как о Просвещении. Спор о нем, о его «сути», потенциях, противоречиях, никак не укладывается в жанр как бы академически беспристрастной и ретроспективной истории политической мысли. Он всегда оказывается, прямо или «в конечном счете», спором *о нас*, спором о том, что *мы* можем или должны делать, учитывая то, насколько мы сегодняшние сформированы тем – даже не вчерашним, а позавчерашним явлением, которое называется Просвещением. Ясно, что если Просвещение видится нам провальным проектом установления «диктатуры разума», а самих себя мы понимаем в качестве его «бастардов»<sup>3</sup>, то это предполагает совершенно иную *сегодняшнюю* политико-идеологическую «повестку дня», чем рассмотрение Просвещения как «незавершенного проекта» эмансипации и критики действительности<sup>4</sup>.

Цель данной главы – сделать «разметку карты» поля современных споров о Просвещении. Такая задача не сводима к обзору существующих в современной истории философии «точек зрения» на

Просвещение. Нам важно выявить то, *как* Просвещение усваивается основными течениями современной политической мысли, что существенным образом определяет их облик. Это означает, что нам важно понять, каким образом Просвещение *продолжает жить сегодня* – в тех переработанных и далеко не тождественных формах, в которых оно становится составляющей разных течений современной мысли (но также и соответствующих им видов политической практики). До того, как мы перейдем к изображению этой «карты», нужно сделать два методологических замечания.

*Первое.* Данная глава не ставит и не пытается решить вопрос о том, в чем заключается «истинная» суть Просвещения. Применительно к историческим событиям, – тем более такого масштаба, какой был у Просвещения, – данный вопрос представляется неправомерным. Суть исторических событий – это их жизнь, их способность порождать следствия, существенные для потомков, и трансформироваться в этих следствиях. Иными словами, их суть не статична, а динамична, не «дана раз и навсегда» и потому в принципе доступна «объективному» и отстраненному наблюдению, а изменчива и познаваема через формы нашей духовно-практической деятельности. О том, в чем «суть» Второй мировой войны, Октябрьской или Французской революций или даже античного полиса, будут спорить бесконечно, вернее, до тех пор, пока существует цивилизация, которую они формировали и формируют. И споры эти будут продолжаться не вследствие дефицита информации о данных событиях или открытия новых сведений о них, а потому, что они (пусть опосредованно) породили наши сегодняшние политико-идеологические «проекты», которые не могут не оппонировать друг другу, в том числе – на уровне своих исторических «корней». (О «корнях» и приходится спорить, поскольку они *общие*, и их нужно «присвоить» каждому из конкурирующих современных «проектов» или, напротив, отказаться от этих «корней».) В добавлении «А» к своим «Тезисам о философии истории» Вальтер Беньямин гениально написал: факт становится историческим «посмертно» – через события, которые могут быть отделены от него тысячелетиями. Понять факт – значит прояснить «констелляцию», посредством которой данная эпоха связала себя с более ранней<sup>5</sup>. В этой логике мы построим настоящую главу.

*Второе.* Просвещение мы будем рассматривать под углом зрения его отношений прежде всего с либерализмом. Тому есть две причины. Первая: из всех составляющих «модуля» современных идеологий либерализм возник первым. Консерватизм и социализм родились как критические реакции на его победы и поражения, на то, как он вводил в действительность современный мир. Уже это заставляет предположить, что связь между Просвещением и либерализмом более интимна, чем между Просвещением, с одной стороны, и консерватизмом и социализмом – с другой. Вторая причина: очень

часто, особенно в современной отечественной литературе, Просвещение и либерализм (возможно, с уточнениями – «ранний» или «классический либерализм») отождествляются как бы само собой разумеющимся образом, так что выражения типа «либерализм мысли» Просвещения и «либеральная идейная традиция Просвещения» появляются без специальных пояснений и доказательств<sup>6</sup>. Такая самоочевидность представляется мнимой – даже при допущении той интимной связи между Просвещением и либерализмом, о которой говорилось выше.

Действительно, не следует ли нам задуматься: о тождестве *какого* либерализма с *каким* Просвещением идет речь? Например, если «естественные права человека» являются тем неотъемлемым признаком, по которому отождествляются либерализм и Просвещение, то какое отношение к ним *обоим* имеет Бентам, настаивавший, что «естественные права – это просто чепуха..., риторическая чепуха, чепуха на ходулях»<sup>7</sup>? Однако ни принадлежность Бентама к лидерам европейского Просвещения, ни роль утилитаризма в качестве одного из двух (методологически) важнейших течений либерализма никем всерьез не оспаривается. Если «*Sapere aude!*» и беспощадная рациональная критика всяческих предрассудков и заблуждений – другая характерная черта либерализма и Просвещения, то как мог великий просветитель Александр Поп в «Эссе о критике» (sic!) написать: «Грубая правда больше бед порождает, чем милые заблуждения»<sup>8</sup>? Как мог Дени Дидро, непримиримый борец за истину и свободу, возражать против разрушения *иллюзий* свободы, на которых покоятся законы *несвободного* государства, более того – считать такого разрушителя (не им ли должен быть критически мыслящий просветитель?) *преступником*<sup>9</sup>? И так далее и тому подобное.

В том и дело, что современная история политической философии, во всяком случае – в рамках некоторых своих влиятельных направлений, отвергла такие «унитарные» сущности, как либерализм и Просвещение. Результатом исследования истории либерализма, пишет Джон Грей, становится «историческая деконструкция либерализма как интеллектуальной традиции и восстановление... [картины] разрывов, случайностей, многообразия и исторической конкретности мыслителей, безразличным образом смешанных в кучу под вывеской “либерализм”»<sup>10</sup>. Но аналогичным образом Фаня Оз-Зальцбергер, авторитетный знаток Просвещения, заключает: «Просвещение взорвалось. Под огромным давлением новых исследований, особенно проведенных с середины 70-х годов, оно фрагментировалось во множество просвещений»<sup>11</sup>.

Конечно, к подобным рассуждениям нельзя относиться как к истинам в последней инстанции (использования *общих* понятий либерализма и Просвещения в качестве «рамочных» не могут избежать и эти авторы). Но они заставляют всерьез задуматься о (мнимой) са-

моочевидности отождествления либерализма *вообще* с Просвещением *вообще*. Отказываясь же от нее, мы сталкиваемся с необходимостью рассмотрения *тех или иных* версий Просвещения с *теми или иными* версиями либерализма или даже нелиберальными течениями мысли. Рассмотрим несколько основных вариантов такого *избирательного* отождествления Просвещения с либерализмом, какими они видятся сегодня, и как они конструируются сегодняшними политическими практиками.

1. Для американского исследователя Стивена Эрика Броннера несомненно то, что «либерализм был философским выражением века демократической революции и ключевой политической теорией Просвещения», как и то, что и либерализм, и (демократический) социализм являются законными наследниками Просвещения<sup>12</sup>. Более того, ценности Просвещения живут и сегодня, обеспечивая историческую и нормативную ориентацию для «прогрессивных активистов» и основание «прогрессивного дискурса Современности», поскольку духом Просвещения была борьба с репрессивными институтами, необоснованными привилегиями, отжившими свой век культурными практиками. Однако далеко не все в Просвещении, каким оно было в XVIII в., можно и нужно принимать сегодня. Утратила свое значение почти вся «философская метафизика» Просвещения (его теория рациональности, эпистемология, концепция прогресса и т.д.), так что сейчас *целостность* «проекту Просвещения» придадут почти исключительно его политические идеалы и социальные цели.

Отпечатки заблуждений и предрассудков времени несут на себе многие социально-политические суждения «просветителей». От них нужно освободить Просвещение как действующий сегодня проект критики и преобразования нашего мира (Броннеру важно подчеркнуть, что ценности Просвещения отнюдь еще не воплотились, точнее, не стали доминантными в институтах современного западного истеблишмента)<sup>13</sup>. Достаточно очевидно, что броннеровский вариант отождествления либерализма и Просвещения, наделяющий то и другое позитивными нормативными значениями в качестве *сил эмансипации*, осуществляет (отчасти эксплицированное) препарирование обоих. Так, совершенно ясно, что в представленный Броннером образ Просвещения никак не вписывается, скажем, консервативное «шотландское просвещение», теоретически и политически отдававшее порядку первенство перед свободой<sup>14</sup>.

Точно так же его образ либерализма не совместим, например, с либерализмом в духе Хайека и Мизеса. Более того, не является ли единство критики и преобразования существующих институтов, лежащее в основе броннеровского отождествления Просвещения и либерализма, чертой, скорее, марксова подхода к эмансипации, чем того, который был характерен даже для самых «радикальных» французских просветителей? Неужели возможно полностью игно-

рировать, к примеру, представленное Руссо в третьем диалоге «Руссо, судья Жан-Жака» опровержение *ложных и злокозненных* мнений о нем самом, приписывавших ему стремление подорвать существующие институты, а также некие революционные поползновения, тогда как сам он всегда испытывал к революции «величайшее отвращение»<sup>15</sup>? Такого о революции вообще (в отличие от неприятия конкретной несостоятельной, по его мнению, революции) не мог написать даже Эдмунд Берк. Так что же превратило «несчастливого Жан-Жака» в кумира революции на ее самой яростной якобинской стадии? Отсутствие рассуждений на эту тему и является примером того, что я назвал неотрефлексированностью выбора версий Просвещения и либерализма при попытке их отождествления.

2. Логически идентичный, но *содержательно* противоположный броннеровскому ход, при отождествлении Просвещения и либерализма, делает Фридрих фон Хайек. Он также препарирует Просвещение и либерализм. Его эссе о Юме, важнейшее с точки зрения интересующей нас темы, начинается с отрицания возможности использовать общий термин «Просвещение» для обозначения столь противоположных течений мысли, как те, которые были представлены Вольтером, Руссо, Кондорсэ и др., с одной стороны, и Мандевилем, Юмом, Смитом – с другой. Только и исключительно второе течение можно считать либеральным, тогда как первое является «демократическим»<sup>16</sup>. Определяющей чертой (этого) либерализма и, так сказать, юмовского Просвещения является идея спонтанной эволюции общественных институтов и разума, исключающей как «сознательные» революции, так и связанное с ними «конструктивистское» вмешательство в обустройство человеческого общежития, движимое ложными представлениями о дистрибутивной справедливости и позитивной свободе. Неудивительно, что «демократическая традиция», кульминацией которой в XVIII в. видится все тот же «несчастный Жан-Жак», ведет, согласно Хайеку, к революциям, диктатурам и, в конечном счете, к тоталитаризму<sup>17</sup>. У Хайека сохраняются позитивные нормативные значения либерализма и отождествляемого с «юмовской» традицией Просвещения. Но эта позитивность – прямое отрицание того, в чем видел «позитив» либерализма и Просвещения Броннер, который, по терминологии Хайека, вообще говорил нам не о либеральной, а о «демократической традиции». Можно сказать, что Хайек артикулирует либерально-консервативный способ анализа Просвещения современной культурой, тогда как Броннер – либерально-социалистический.

3. Однако возможно и такое отождествление либерализма и Просвещения, при котором оба получают *негативное* значение. Такая трактовка тождества либерализма и Просвещения выводит нас за рамки современного либерализма, в данном случае – в сторону радикального консерватизма. Остановимся на двух версиях тако-

го негативного отождествления либерализма и Просвещения, которые мы рассмотрим, соответственно, в пунктах 3 и 4. С точки зрения Аласдара Макинтайра, сутью «проекта Просвещения» была попытка «независимого рационального обоснования морали», т.е. определения ее освободившимся от традиций (с присущими им иерархиями авторитетов и телеологиями добра) *автономным* разумом человека в ходе *критического* сопоставления разных возможных максимум поступков и предписаний относительно должного на основе *универсальных* стандартов и критериев рационального суждения<sup>18</sup>. Сформированная таким образом рациональная мораль должна была стать руководством для действий человека во всех сферах его жизни и «нормативным основанием» рациональных институтов человеческого общежития.

«Проект Просвещения» был несостоятельным изначально, хотя его провал обнаружился много позднее, что и привело к кризису современной культуры в его основных проявлениях. Говоря предельно кратко, его изначальная несостоятельность заключалась в следующем. *Первое* – «автономный разум» только мнит себя независимым от традиций. В действительности он всегда перерабатывает некое конкретное историко-культурное содержание и всегда зависим от него. Как минимум, это означает *ложность* претензий «автономного разума» производить универсально значимые суждения. Но более важно следующее: своей критикой он перерабатывает историко-культурное содержание таким образом, что оно лишается свойств достоверности, убедительности, цельности и непосредственной соотнесенности с жизненными ситуациями «конкретных людей». Можно сказать, что «рациональное обоснование морали» способно произвести академическую моральную философию, но никак не практическую этику, которой может руководствоваться человек в его «реальной жизни»<sup>19</sup>.

*Второе* – «автономный разум» только мнит, будто он апеллирует к универсальным стандартам и критериям рациональных суждений, которые не может отрицать ни один разумный человек. Рациональность любого такого стандарта и критерия может быть продемонстрирована только в рамках *некоторой* теоретико-концептуальной схемы рациональности, вследствие чего эти стандарты и критерии оказываются зависимыми от данной схемы и не способными «нейтрально» рассудить спор разных (конфликтных) схем рациональности. «Нет такого теоретически нейтрального, дотеоретического основания, – пишет Макинтайр, – отталкиваясь от которого можно было бы рассудить конкурирующие претензии на рациональность»<sup>20</sup>.

За последние два века «просвещенческий» либерализм утвердил свое господство как в интеллектуальной, так и в политической жизни. Но это – господство не разума, как его описывало Просвещение,

а всего лишь особенной традиции (т.е. частного, а не всеобщего), в которую превратился «просвещенческий» либерализм, *силовое* господство определенной версии европейской культуры и политики над миром. Ирония истории в том, что это господство институционализировало *неудачу* предпринятой «проектом Просвещения» попытки дать новое рациональное основание морали, а именно этой цели добивались все версии либерализма<sup>21</sup>. Наблюдаемое сейчас отступление светских, рационалистических, универсалистских движений, как марксистских, так и либеральных, перед «архаическими» силами фундаментализма, этнического и религиозного возрождения есть лишь эмпирико-политическое обнаружение ложности и пагубности «философской антропологии» Просвещения. Базирующийся на ней либерализм, от Локка до Канта, от Джона Стюарта Милля до Джона Ролза, должен признать свое поражение, равным образом это относится к воплощающим его политическим практикам<sup>22</sup>.

Далее можно двигаться в разных направлениях. Можно – вслед за Макинтайром – отрицать Современность (Просвещение плюс его многообразное идейно-политическое потомство) как таковую и ратовать за возрождение классической античной «нравственности добродетели». Можно, следуя тому же Грею, обдумывать параметры *нового* либерализма, кардинально отличающегося от «просвещенческого» отказом от «монологичной» рациональности, какой-либо идеи прогресса и каких-либо претензий на универсальность, либерализма – готового уживаться в глобальном радикально плюралистическом мире с любыми иными духовно-политическими «проектами» в рамках своего рода гоббсовского пакта о безопасности, но без гарантий его нерушимости со стороны возвышающегося над всеми такими «проектами» Левиафана. А можно, снимая всю нравственно-политическую остроту рассуждений Макинтайра и Грея, *невинно* толковать о «*пост*просвещенческом» либерализме, схожем со своим предшественником общими ценностями (свободы, толерантности и т.д.), но без их прежнего философского обоснования (это – путь в сторону ролзовского «политического» – в противоположность философскому – либерализма)<sup>23</sup>.

Но данный способ отождествления Просвещения и либерализма характеризуется таким же препарированием их обоих, как и два предыдущих. Если почивший в бозе «просвещенческий» либерализм определялся «независимым рациональным обоснованием морали», которое дает или должен дать «автономный разум», то какое отношение ко всему этому имеет то же «шотландское просвещение»? Ведь *суть* юмовской теории морали в том и заключается, что мораль «не может иметь своим источником разум;... что один лишь разум, как мы уже доказали, никогда не может иметь такого влияния... Разум сам по себе в этом отношении совершенно бессилен. Следовательно, правила морали не являются заключениями нашего

разума»<sup>24</sup>. Но еще важнее то, что Просвещение, во всяком случае – важные его течения, никогда не стремилось универсализировать *практику* производства «автономным разумом» универсальных суждений. Такая практика мыслилась как удел способного и пригодного к ней меньшинства. Не только Джеймс Медисон, американский апостол «политики разума», писал: даже самое рациональное правительство не сочтет излишней выгодой наличие общественных предрассудков на своей стороне<sup>25</sup>. У Канта, постоянно маячившего в рассуждениях Макинтайра и Грея о «независимом рациональном обосновании морали» «автономным разумом», читаем: «Происхождение верховной власти в практическом отношении *непостижимо* для народа, подчиненного этой власти, т.е. подданный *не должен* действовать, *умничая* по поводу этого происхождения как подлежащего еще сомнению права в отношении обязательства повиновения». Более того, «попытка подобного исследования... наказуема»<sup>26</sup>.

Вот и вся универсальность! Максимы поступков в важнейших для человека сферах его публичной жизни задаются *слепым повиновением*, и к ним никакой «автономный разум» не смеет – под страхом наказания – даже прикасаться. Универсальность *таким образом* понятой «рациональной морали» нужно понимать конкретно. «Универсальность» здесь означает лишь то, что предписания морали предназначены *для всех*, что есть лишь калька с ордонансов абсолютистского государства, но вовсе не то, что они распространяются *на все* и менее всего – на сферы публичной жизни. Универсальность не означает и то, что эти предписания, во всяком случае – в их применении к определенным предметам, являются продуктами «автономного мышления», свободных и критических рассуждений каждого и любого человека. Не преувеличили ли в свете сказанного Макинтайр и Грей *политическое* значение «независимого рационального обоснования морали» для трансформации мира по «либерально-просвещенческому проекту»? Возможно, это «обоснование» было столь политически невинным и иррелевантным делом, что практическое воплощение данного «проекта» прекрасно обходилось без опоры на «рациональное обоснование морали» и может успешно осуществляться и далее, даже если эта мораль (поверим нашим авторам) находится в глубоком кризисе.

4. Именно акцент на *элитистском* характере либерально-просвещенческой универсальности («для всех», но «не для всего предназначенной» и «не всеми понимаемой») определяет четвертую версию отождествления либерализма и Просвещения. Она разделяет с третьей версией *негативную* оценку как того, так и другого. Но ее обвинения в адрес либерализма и Просвещения более суровы по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, они предстают продуктами не в общем благонамеренных заблуждений моральных идеалистов, а, скорее, идейно-политическим проектом (в собственном

смысле слова) рвущихся к господству новых элит, во-вторых, *логичными* следствиями реализации данного проекта, даже если его логику в «эмпирической» истории не всегда удастся последовательно провести, оказываются не хаос «пост-биполярного мира» и подъем «антипросвещенческих» фундаменталистских движений, как у Грея, а именно тоталитарные диктатуры. Так понимает связь либерализма и Просвещения выдающийся германо-американский философ Эрик Фегелин. С его точки зрения, Просвещение сделало «центральным персонажем» философии «автономного интеллектуала» – вместо «христианской личности», как это было до того. Уже этим был задан его элитизм, поскольку «автономный интеллектуал» как носитель «критического Разума» – член заведомо узкой и привилегированной группы, которая – в качестве *republique des lettres* – мнит себя правомочной законодательствовать для человечества, не имея на то никаких – исторических или формально-процедурных – оснований. Поэтому ее проект ориентирован на слом традиций, более того, – на подмену нравственного разума «техническим интеллектом», сулящим «массам», в которые он превращает «народ», бездумное материальное счастье, пригодное для скотов и «машин», а не рефлектирующих личностей. (Примечательно, что историко-философски иллюстрируя этот сюжет, Фегелин обращается к тому же «Паноптикуму» Бентама, который позднее оказывается прообразом «дисциплинарного общества» у Фуко в «Надзирать и наказывать».)

Этим обусловлено *нисходящее* движение либерально-просвещенческой философии от нравственного разума к техническому интеллекту и далее – к представленным в понятиях экономики, психологии и биологии картинам природы человека и его общественной жизни. Эта деградация философии, которую отражает (или в которой отражается) деградация нравственной субстанции общественной жизни, выдается либерально-просвещенческим мышлением за «прогресс». Пожалуй, наиболее зримо оба упомянутых проявления этой деградации выражаются в том, что либерально-просвещенческий «прогресс» даже не в состоянии поставить вопрос о собственной человеческой и нравственной цене – он безразличен к страданиям конкретного человека, который теряется в «массе» как *объекте* благодеяний, исходяемых «прогрессом» (под этим углом зрения Фегелин анализирует теорию прогресса Тьюго)<sup>27</sup>.

После этого остается только проследить ход реализации элитистского либерально-просвещенческого «проекта» – как на уровне истории социально-философской мысли, так и на уровне политической практики. Первое у Фегелина по сути совпадает с исследованием утверждения господства широчайшим образом понятого позитивизма (включающего в целом и марксизм). Второе предполагает прослеживание «континуума элитарных формаций», простирающе-

гося от салонов и политических клубов пред- и революционной Франции через подпольные инсургентские и националистические организации в Италии и Германии XIX в. до диктатур элит, воплощенных в фашистских, нацистских и коммунистических режимах XX столетия. Сколько бы ни сталкивались они в борьбе за господство между собою, а также с режимами «либерального прогрессизма», реальный водораздел, – с точки зрения возможностей спасения человека от «разрушительной операции Просвещения», – проходит не где-то между ними, а между их «единым фронтом», с одной стороны, и защитниками духовности («спиритуалистами») – с другой<sup>28</sup>. Свободен ли образ либерализма – Просвещения, рисуемый Фегелином, от той селективности, которую мы отмечали во всех предыдущих подходах к этой теме? К утвердительному ответу на этот вопрос подталкивают не только сюжеты критики прогресса «наук и искусств» в двух знаменитых «Рассуждениях» Руссо или жутковатое описание Адамом Смитом в «Богатстве народов» изготовителей булавоочных головок, духовно и физически искалеченных тем самым разделением труда, углубление которого и было *реально* главным двигателем либерально-просвещенческого прогресса. Более важно задать вопрос – не видело ли само Просвещение угрозу деспотизма, *имманентную* прославляемому им «прогрессу», а не проистекавшую от сил, противодействовавших ему, и не пыталось ли оно говорить от имени «простого человека» – вместо того, чтобы говорить о нем или (в лучшем случае) *для* него?

Вероятно, можно согласиться с Фегелином в том, что в «стандартном» образе Просвещения, скроенном в первую очередь по французским или франко-германским меркам, мы не обнаружим *такого* Просвещения, к выявлению которого призывают только что поставленные нами вопросы (хотя и по этим меркам «Рассуждения» Руссо останутся вызовом концепции Фегелина). Но в том и вопрос, причем адресованный нам самим, почему наш «стандартный» образ Просвещения именно таков? Почему в него не вписан, например, Адам Фергюсон с его анализом не просто культурных противоречий прогресса «коммерческого общества», но именно того, *как* коммерческое процветание несет в себе угрозу деспотизма, причем совершенно нового типа, имеющего мало общего и с «восточным деспотизмом», и с античными тираниями. Этот новый деспотизм, подчеркивает Фергюсон, тем и отличается от своих известных предшественников, что он дает блага «или, по крайней мере, во времена покоя и умеренности, он может вести себя настолько пристойно, что не произведет возмущения в обществе»<sup>29</sup>. Деспотизм, *соблазняющий* благополучием и безопасностью, а не подавляющий гордую волю к свободе, поощряющий уют частной жизни, а не навязывающий политический коллективизм, – разве такая концепция не является ранним и глубоким предвосхищением 6-ой и 7-ой глав четвертой

книги «Демократии в Америке» Токвиля, предисловия «Истории сексуальности» Фуко и описания «одномерного общества» Маркузе, которые были критиками, но не противниками Просвещения.

А с другой стороны, – «Альманах бедного Ричарда», самый ранний и наиболее успешный издательский проект Бенжамина Франклина. Что это, если не артикуляция сознания «простого обывателя», хотя и выполненная посредством сложной литературно-философской игры с ним, путем провокаций, обескураживающих откровений автора, всегда сохраняющего тональность «я один из вас», иронии и самоиронии<sup>30</sup>? Конечно, с позиций современной постмодернистской и мультикультуральной чуткости к «исключенному Другому» можно сказать, что Франклин артикулирует сознание американского «обывателя», который все же не относится к самым низам общества (наемной прислуге, рабам, пауперам и т.п.), и в *этом смысле* его версия Просвещения тоже имеет оттенок привилегированности. Но можем ли мы всерьез говорить о какой-либо версии демократизма, которая способна выразить чаяния и голоса всех, не оставляя никого «за кадром», и можем ли *неисторически* упрекать Франклина в том, что он не заметил тех, кто в его время еще не обрел слышимые историей голоса? Но даже с учетом такого упрека *обывательская* привилегированность франклиновской версии Просвещения вряд ли может найти себе место в том дьявольском «континууме элитарных формаций», с которым отождествил практику Просвещения Фегелин. Или Фергюсон, Франклин и другие подобные им – это не то, «не настоящее» Просвещение, которым можно пренебречь, описывая «истинный», т.е. элитистский и разрушительный, смысл «проекта Просвещения»<sup>31</sup>?

5. До сих пор мы рассматривали только те версии соотношения либерализма и Просвещения, в которых между ними устанавливалось тождество – при позитивных (пункты 1 и 2) или негативных (пункты 3 и 4) оценках того и другого. Однако существуют и такие концепции, которые выступают против отождествления либерализма и Просвещения, причем наделяя их разными знаками. Два вида таких концепций мы рассмотрим в пунктах 5 и 6. Центральной идеей, ставшей своего рода классикой книги Карла Беккера «Небесный град философов восемнадцатого века», можно считать следующее утверждение: «Конечно, сами *philosophes* представили отрицание ими предрассудков и мошенничества средневековой христианской мысли как огромное дело, и мы обычно склонны доверять их словам. Несомненно, XVIII в. – преимущественно век Разума, несомненно, *philosophes* были скептически настроенной группой, атеистами на деле, если не по убеждению, приверженными науке и научному методу... Все это верно. Однако я думаю, что *philosophes* были ближе к средневековью и менее свободными от предубеждений средневековой христианской мысли, чем полагали они сами и чем обычно

считаем мы. Причина, по которой мы переоцениваем степень их современности, заключается в том, что они говорят знакомым нам языком... Но, я думаю, мы оцениваем поверхность их мысли, а не ее фундаментальные основания.... Но если мы исследуем основания их веры, то увидим, что при каждом своем повороте *philosophes* обнаруживают зависимость от средневековой мысли, не замечая этого»<sup>32</sup>. Вывод из рассуждений Беккера можно сделать только один: «...XVIII в. в своих базисных ценностях и миропонимании был ближе к тринадцатому веку, чем к двадцатому»<sup>33</sup>.

При всей кажущейся парадоксальности такого вывода он вовсе не предстанет столь уж необоснованным, если, как и советует Беккер, тщательно присмотреться к фундаментальным понятиям философии Просвещения. Возьмем, например, популярнейшую в XVIII в. идею «невидимой руки», имевшую множество инкарнаций – от установленной гармонии мироздания у Лейбница до доктрины *laissez-faire* у физиократов и Адама Смита и телеологии формулы «природа хочет» у Канта, обозначающей чудо постепенной трансформации «необщительной общительности» людей в их морально-правовое развитие. Разве не очевидно, что «невидимая рука» во всех этих вариантах – стыдливо секуляризованное иносказание христианского Провидения? Что уж говорить о вечном моральном «законе природы» и «естественном праве», с небольшими изменениями заимствованных из средневековой схоластики и наиболее непосредственным образом – у Фомы Аквинского (а опосредованным – у античных стоиков)<sup>34</sup>? Вряд ли нуждается в особых комментариях и гностическая подоплека просвещенческих концепций прогресса.

И не противник, а великий энтузиаст Просвещения Эрнст Кассирер, обозревая его философские результаты, заключил, что они состоят отнюдь не в производстве новых доктрин. «Гораздо больше, чем это осознавали люди той эпохи, их учения зависели от предыдущих веков. Философия Просвещения просто оказалась наследницей достояния этих веков – она упорядочивала, просеивала, уточняла, проясняла это достояние гораздо в большей мере, чем вносила вклад в новые и оригинальные идеи и пускала их в оборот»<sup>35</sup>. Для Кассирера, впрочем, это не умаляет ни значения, ни степени новизны философии Просвещения. Но она обладает ими в силу совершенно иных обстоятельств, чем радикальный концептуальный разрыв с прошлым.

Какие выводы из этого вытекают для понимания связи либерализма и Просвещения? Если либерализм – *современное* идейно-политическое течение, т.е. такое, которое соответствует современному обществу, как оно сложилось в своих основных чертах *после* Французской и промышленной революций и *благодаря* им, то Просвещение следует признать – в качестве *досовременного* явления –

нелиберальным или, в лучшем случае, протолиберальным. Если так, то задачей исследователей должно стать не установление тождества либерализма и Просвещения, а выяснение того, каким образом идеи и идеалы Просвещения, после их отвержения в период, непосредственно последовавший за Французской революцией, были позднее «ревизованы, видоизменены, перестроены в качестве “либерализма”» и благодаря этому включены в «характерное мировоззрение западного человека»<sup>36</sup>.

С чисто историко-философской точки зрения этот вывод о нетождественности либерализма и Просвещения выглядит вполне обоснованным и дающим правильный ориентир для изучения истории идей. Но что он дает для осмысления Просвещения как специфического исторического явления и события, не говоря уже о понимании его как процесса, входящего в наше настоящее и в некоторой степени влияющего на то, каково оно есть и каким может стать? Пусть с точки зрения своих фундаментальных идей Просвещение находилось в зависимости от предыдущих столетий. Но разве это хоть что-то проясняет в том, почему и как эти идеи были использованы для подрыва тех самых институтов (церковных, государственных, экономических), в лоне которых они некогда расцвели и для обслуживания которых они первоначально предполагались<sup>37</sup>? Вероятно, традиционная история идей как жанр философии не в состоянии ухватить то, что реально образует *differentia specifica* Просвещения, и что наиболее существенно для его связи с либерализмом, а именно – функцию Просвещения в политической и культурной истории, то, что оно делало – намеренно или непреднамеренно – в отличие от того, как и с помощью каких и у кого заимствованных категорий оно мыслило.

6. Однако отказ от отождествления либерализма и Просвещения может быть обоснован соображениями, совершенно отличными от тех, которые выдвигает традиционная история идей, и относящимися как раз к «делам», а не способам мышления того и другого. Лейт-мотивом таких подходов является «предательство» идей и идеалов Просвещения со стороны либерализма, во всяком случае, – современного либерализма, вследствие его превращения в апологию статус-кво – в противоположность критико-преобразовательной интенции Просвещения – и (нередко скрывааемой самими либералами) зависимости от капитализма<sup>38</sup>. Такой подход к проблеме связи либерализма и Просвещения характерен, скорее, для левых и даже лево-радикальных критиков современного западного общества, но отнюдь не является их монополией. Достаточно напомнить, что столь консервативный автор, как Йозеф Шумпетер, тоже подчеркивал (даже более последовательно, чем левые радикалы), что «буржуазное общество построено на чисто экономических принципах: его фундамент, несущие конструкции, сигнальные огни – все это сдела-

но из экономического материала»<sup>39</sup>. Именно это делает совершенно непригодной для него то, что Шумпетер именует «классической доктриной демократии» и что представляет собой (в его передаче) некоторое идеально-типическое отображение морально-политических учений Просвещения с их упором на «автономию разума», суверенную волю народа, значение свободных рациональных дебатов для выработки политических решений и т.д. Все это несовместимо с капиталистической инструментальной рациональностью, пронизавшей все сферы жизни современного общества, естественно, включая политику<sup>40</sup>. Другое дело, что в отличие от левых радикалов Шумпетер озабочен тем, как сохранить это общество, обладающее, с его точки зрения, огромным потенциалом саморазрушения.

Методика критики современного западного общества левыми радикалами во многом в том и заключается, чтобы показать, каким образом его реальный *modus operandi* превращает в свою противоположность важнейшие «принципы» Просвещения, и как это превращение легитимируется господствующей либеральной (или неолиберальной) идеологией. Классическим образцом такого рода критики можно считать знаменитое эссе Герберта Маркузе «Репрессивная толерантность», в центре которого – демонстрация того, какие метаморфозы претерпевает это ключевое понятие Просвещения в контексте современного западного «одномерного» общества. «Политическое местоположение толерантности изменилось, – пишет Маркузе. – В то время, как ее более-менее тихо и конституционно отбирают у оппозиции, ее делают нормой принудительного отношения к официальной политике. Толерантность из активного состояния превращают в пассивное: она становится *laissez-faire* для существующих властей. [Теперь] именно народ терпит правительство, которое в свою очередь готово терпеть оппозицию в строгих рамках, определенных самими властями»<sup>41</sup>. С точки зрения логики анализа Майкл Хардт и Антонио Негри, создатели новейших леворадикальных бестселлеров, делают тот же ход, когда описывают, каким образом современная «Империя» «мистифицирует» три классических принципа конституционализма, выдвинутых Просвещением: принцип политического представительства Джеймса Медисона, принцип разделения властей Шарля Монтескье и принцип свободного выражения мнений (ныне узурпированных корпоративными СМИ) Томаса Джефферсона<sup>42</sup>.

Достоинством такой леворадикальной критики является переключение анализа связи либерализма и Просвещения с уровня жизни идей как идей на уровень жизни идей как действующих в реальном мире сил, т.е. переход от рассмотрения либерализма и Просвещения в качестве *idees* к пониманию их в качестве *idees-forces*. Однако такое переключение производится только на одной стороне – современного либерализма, который берется как идеологическая практи-

ка, а не «чистая теория». На Просвещение такой подход реально не распространяется, что и позволяет левым радикалам рассуждать о «принципах Просвещения» вообще, якобы «мистифицируемых» и извращаемых современной либеральной практикой. Лобовое сопоставление «принципов» и практик – признак методологически некорректного мышления, ибо сопоставляться может только нечто однородное – «принципы» с «принципами» или практики с практиками. Леворадикальные инвективы современному либерализму в том, что он на практике извратил критико-эмансипаторские «принципы» Просвещения в этом плане столь же методологически некорректны, как и консервативные обвинения Просвещения в том, что его «принципы» на деле привели к якобинскому террору Французской революции или даже к сталинизму<sup>43</sup>.

Последовательное проведение леворадикального подхода к изучению связи либерализма и Просвещения требует историко-практико-сеологического переосмысления Просвещения ровно в той же мере, в какой таким образом переосмысливается либерализм. Но тогда вместо разговора о «принципах Просвещения» вообще пришлось бы ставить и решать трудные вопросы о том, в чьей перспективе (с чьей точки зрения) эти «принципы» выглядят так, как их описывают левые радикалы; *каким образом* интерпретированные в рамках этой перспективы «принципы» входили в практику и входили ли они в нее как-либо с тем, чтобы придать ей эмансипаторскую направленность; *вследствие чего и как* они трансформировались, войдя в практику, т.е. *как* практика «перетолковывала» эти «принципы». Лишь так или иначе решив данные вопросы, мы можем получить методологически корректное основание для сопоставления либерализма и Просвещения как *двух видов практики*, связанных между собою неким образом – через «предательство», взаимодополнение или взаимоотрицание, преемственность или как-то иначе. Но левые радикалы не склонны прояснять эти вопросы.

Итак, мы рассмотрели шесть разных, причем полностью или частично отрицающих друг друга способов соотнесения либерализма и Просвещения. Их следует понять в качестве шести историко-культурных процессов трансформации Просвещения в поле современной культуры, вызванных его включением в разные «проекты» (от леворадикального до ультра-консервативного), это поле образующие. Как отражение реальных форм бытия Просвещения в наше время все они истинны, но истиной не логической, а практической. Истинным является и спор между ними, хотя, естественно, он ведется с помощью тех орудий (логических, историографических, понятийно-философских и т.д.), которые призваны опровергнуть истинность точки зрения оппонента.

Истинность же этого спора заключается в нем самом, в его неразрешимости и продолжающемся существовании: *как таковой* он

отражает те важнейшие силовые линии, без которых современное культурное поле не могло бы существовать. Антонимом релятивизма выступает не объективизм, а конкретный историзм. Опровержение релятивизма дает не отрицание многообразия особенного в его несводимости к общему знаменателю, не его подгонка под абстракцию «общего (и будто бы неизменного) понятия», а демонстрация *неслучайности* этого многообразия, *закономерности* конфликтов между составляющими его элементами как результатов его истории. Но истории, не детерминированной от начала до конца неким имманентным или трансцендентным ее «планом», а «дискретной», включающей моменты кардинальной реорганизации и действия «свободной причинности», которые с точки зрения предшествующего видятся абсолютным Концом, а с точки зрения последующего – основополагающим Началом.

Освоение Просвещения либерализмом было трудным и прошло ряд этапов. У либералов первой половины XIX в. в целом было довольно негативное отношение к Просвещению XVIII столетия. В первую очередь оно было вызвано тем, что Просвещение считали «ответственным» за «эксцессы» Французской революции, прежде всего, – за якобинский террор. Со второй половины XIX в. началось селективное освоение либералами наследия Просвещения, которое в таком рафинированном виде стало, в конце концов, пониматься как «исток» и даже «ранняя классика» либерализма<sup>44</sup>.

В то же время сам XVIII в. не выработал никакого целостного понятия «Просвещение», не говоря уже о том, что ему были абсолютно чужды представления о некоем «проекте Просвещения», столь активно обсуждавшемся в XX в. Образ Просвещения как целостного явления, причем такого, которое имело определенные политико-идеологические «интенции», создается его противниками в пылу революции и наполеоновских войн. Именно теоретикам контрреволюции и, *следовательно*, Контр-просвещения удалось «примирить» (или показать в качестве второстепенных) огромные различия, разделявшие тех, кого они считали своими врагами, и изобразить их как «группу», преследовавшую общие цели. «...Есть большая доля истины, – заключает Даррион Макмагон, – в утверждении, что Контр-просвещение изобрело Просвещение»<sup>45</sup>.

Общее между либеральным и контр-просветительским способами освоения и конструирования Просвещения, различными во многих иных отношениях, заключается в том, что оба они воспринимают Просвещение сквозь призму Французской революции и в соответствии с собственными политико-идеологическими задачами, ею же поставленными. Можно сказать, что их собственные политические проекты черпают из Просвещения то, что им потребно для своего осуществления и самообоснования в логике текущей полити-

ческой борьбы. И за счет такого впитывания, обретая все более множественные образы, Просвещение *продолжает жить*.

Но верно ли мы сказали, что Французская революция (и ее последствия) – всего лишь призма, сквозь которую позднейшие поколения смотрят на Просвещение? Не была ли она скорее скульптором, вылепившим Просвещение или его новое изображение, отличное от того, которое где-то в середине XVIII в. лепила практика «просвещенных» абсолютистских монархий и вольнодумствующих салонов? Много лет спустя после Французской революции один из умеренных промонархических лидеров 1789 г. Мунье писал: «Не влияние этих принципов (Просвещения. – Б.К.) создало Революцию, а, напротив, Революция породила их влияние»<sup>46</sup>. В самом деле, многие историко-литературные исследования показывают, что примерно до 1780-х годов влияние «просветителей» ограничивалось узкими кругами, состоявшими из представителей привилегированных сословий и никоим образом не настроенными революционно (как почти без исключения и сами «просветители»). Лишь появление в 1780-е годы журналистики нового стиля, агрессивной и доступной массам (в духе Себастьяна Мерсье и Рестифа де ла Бретона), вывело Просвещение «на улицы»<sup>47</sup>. Но это «уличное» Просвещение весьма существенно отличалось от «салонного» и «энциклопедического». Действительно, «уличное» Просвещение не только отодвигает на задний план властителей «салонных» дум, включая самого Вольтера (позже, уже в ходе революции, к ним формируется резко отрицательное отношение, какое мы видим у Робеспьера и других якобинских лидеров) и становится преимущественно «руссоистским» или находит себе новых духовных вождей (Томаса Пейна и др.). Оно весьма решительно перетолковывает и Руссо, превращая того, кто испытывал глубокое отвращение к революциям, чуть ли не в их идеолога и «провозвестника»<sup>48</sup>.

Не мудрено, что большинство нынешних интерпретаций Просвещения, вольно или невольно рассматривающих его сквозь призму Французской революции, имеют дело с Просвещением, *сформированным* революцией. Поэтому они считают его наиболее репрезентативными текстами либо тексты Руссо и Кондорсэ, в которых стремятся увидеть то, как Просвещение *действовало*, либо Канта, позволяющего понять, как Просвещение *отстраненно рефлексировало* собственные действия<sup>49</sup>. Конечно, для дореволюционного контекста или контекстов (поскольку они тоже существенно менялись) репрезентативными будут другие тексты и совершенно по-другому толкуемые. Причем – и это самое важное! – «толкуемые» *практикой* того периода, а не субъективными точками зрения сегодняшних историков философии. Можно вполне аргументированно показать, что в то время «адекватным» политико-правовым воплощением Просвещения была вовсе не Революция, а именно просвещенный абсолютизм<sup>50</sup>.

Для уяснения того, каким образом практика производит не только разные образы Просвещения, но и способы его бытования в политико-идеологической реальности, нам нужно учесть три главных момента.

*Первый момент.* Известно, что в историко-философских исследованиях нельзя доверять «на слово» тому, что изучаемые авторы говорят о самих себе. Это, конечно же, относится к просветителям. Если сами они говорили, что – под именем предрассудков – отвергают все традиции и авторитеты, не способные пройти проверку «чистым разумом», утверждая тем самым его «автономию» по отношению ко всему миру истории, то наивно думать, будто в такой оппозиции разума и традиции, действительно, заключалась суть «проекта Просвещения». От наивности, присущей такому взгляду на Просвещение, не спасают и те заключения о провальности данного «проекта», которые мы рассматривали при обсуждении концепций Макинтайра, Грея и др. «Просветители» могли не обманывать своих читателей и искренне верить в «автономию разума». Но это не имеет никакого значения с точки зрения того, что их мышление и сама их критика были обусловлены принадлежностью к определенным культурно-политическим традициям, вступившим в конфликт с другими традициями, и именно этот конфликт артикулировался в оппозиции «чистого разума» и «предрассудков». В более широком плане можно сказать, что обе эти конфликтующие традиции являли собой разлом до этого относительно целостной традиции европейской культуры и образованности (не будем сейчас уточнять *историю* этого разлома, которую можно возводить к Реформации, Ренессансу или еще более ранним явлениям). Силовые линии культурно-политического поля этого разлома делали из философски несостоятельной идеи «автономного разума» вполне состоятельное идеологическое оружие критики, и именно в качестве такового эта идея была *отражением* указанного конфликта традиций, а не химерой и утопией, и *практическим участием* в нем<sup>51</sup>. Понятно, что отражать этот конфликт и участвовать в нем можно по-разному в зависимости от контекста – в том числе в виде содействия «просвещению» абсолютизма или идеологического обеспечения его ликвидации.

*Второй момент.* Отражать конфликт и участвовать в нем – значит воспроизводить чьи-то мысли и действия, сколь бы философски рафинированным и критическим ни было такое воспроизведение, и влиять на чьи-то мысли и действия. Понимание этого вводит в обсуждение Просвещения важнейшую проблему связи так называемых «высокого» и «низкого» Просвещения<sup>52</sup>. Первое – круг идей и поступков тех выдающихся мыслителей, с именами которых традиционная история философии обычно и ассоциирует Просвещение как

такое. Второе – восприятие этих идей и поступков теми, чьи имена в огромном большинстве случаев история не запомнила. Но это – именно те, кто ее делал, причем не только составляя кадры «рационально» реформированных бюрократий «просвещенных» монархий или позднее штурмюя Бастилию, но и своей обыденной частной жизнью – тем, как и в каком духе они воспитывали детей, спрос на какое искусство и литературу они создавали, насколько быстро и в каком направлении меняли свои привычки в труде и потреблении и т.д.

Если на вопрос, чем было Просвещение, нельзя ответить, не понимая, что оно делало, то это значит, что прямые и обратные токи между «высоким» и «низким» Просвещением и есть ключ к ответу на данный вопрос. И не удивительно, что пока эти токи были слабыми, «политическим проектом» Просвещения мог быть только «просвещенный абсолютизм». Когда же они резко усилились, таким «проектом» стала Революция. Не следует только забывать, что усиление этих токов *трансформировало* как «высокое», так и «низкое» Просвещение. В русле такой трансформации лежит, вероятно, крупнейшее открытие «просветительской» мысли: путь в будущее открывает не очистительная сила разума как таковая, а только действие политической силы, с которой разум *может* соединиться, признавая и то, что он не всесилен, и то, что такое соединение имеет серьезный шанс стать для него ловушкой. Это открытие, навеянное *революционным* взаимодействием «высокого» и «низкого» Просвещения, действительно, многое определило в путях эволюции либерализма.

*Третий момент.* Ни один комплекс идей никогда не возникал, не развивался и не погибал в пустоте. На каждом этапе своего существования любой из них обретал характерные черты только из взаимодействия с другими комплексами идей, благодаря отношениям партнерства – соперничества с ними. Очень часто такие отношения с «попутчиками» по исторической жизни имели более важное значение для определения конкретного облика того или иного комплекса идей, чем его наследственность, т.е. связи с его духовными прародителями. Именно поэтому история философии, представленная в логике «филиации идей», является, как минимум, ущербно односторонней. Все это имеет самое прямое отношение к осмыслению связи либерализма и Просвещения. Тот облик, который имело дореволюционное Просвещение (памятуя о всем его многообразии), в решающей мере определялся тем, что тогда оно было «единственным имеющим какое-то значение прогрессивным мировоззрением», причем, как минимум, в двояком смысле слова «прогрессивное». Во-первых, оно было единственной светской версией прогресса как движения, ориентированного на будущее, а не на прошлое<sup>53</sup>, во-вторых, оно было единственной *современной* идеологией, т.е. такой, которая

отражала (насколько точно – другой вопрос) некоторые ключевые условия формирования современного общества и содействовала этому формированию. В то время ее оппонентами были только разные версии традиционалистской идеологии.

Только логика борьбы с *такими* оппонентами создавала нечто общее у столь разных мыслителей, как Юм и Гольбах, Кондильяк и Кант, Руссо и Монтескье и т.д., и т.п. Только это и оправдывает рубрикацию их всех как «просветителей». Французская революция резко изменила эту ситуацию. В связи с ней и в качестве реакции на нее и ее плоды возникает целый спектр *современных* идеологий, т.е. таких, которые по-своему отражают те или иные условия современного общества – вместо отрицания их как таковых, и которые по-своему участвуют в движении этого общества – вместо противодействия ему.

С Эдмундом Берком возникает современный консерватизм, занимающий место традиционализма в качестве оппонента Просвещения. С Сен-Симоном зарождается современный социализм, приходящий на смену плебейскому архаическому коммунизму. Теперь главные линии идеологической конфронтации, но через них – взаимодействия друг у друга и даже тактического союзничества – проходят между этими комплексами *современных* идей, а не между современной идеологией как таковой, которой раньше было Просвещение, и ансамблем традиционалистских идеологий<sup>54</sup>. Оказавшись в этом новом силовом поле идей, Просвещение, каким оно было в XVIII в., исчезает. Отчасти – через сложные идейно-политические опосредования и претерпевая серьезную трансформацию (если не сказать – расчленение), оно перетекает в либерализм. Некоторые контуры такой трансформации – на примере переосмысления либерализмом ряда ключевых категорий политической мысли – мы и пытались показать.

## 2. ЛИБЕРАЛИЗМ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

Великая французская революция со всей очевидностью высветила несовпадение идеала, принадлежавшего ментальному пространству либерально настроенного Просвещения, с жесткой и подчас жестокой реальностью, в контексте которой великие идеи Свободы, Равенства, Справедливости и Счастья обернулись грубым насилием и жестокой тиранией. Представители Просвещения исходили из антитезы порядка природы, где все пребывает в гармонии и равновесии, и состояния хаоса в обществе, представляющего, с точки зрения этих мыслителей, случайное обстоятельство, следствие неверного употребления людьми своей естественной свободы. Человек, вышедший из периода детства человечества, должен взять на

себя ответственность за происходящее. Социальная и политическая сферы человеческой деятельности должны подчиниться телеологии сознательных требований и обязанностей человека, трансформирующих естественное право в право позитивное. Революция для них – не просто конфликт между королевской властью и народом, но осознание необходимости превращения эмпирически данной социальной реальности в правовое состояние, достойное служить формальным основанием для разумных людей. Политическая же практика выявила совсем иную картину: не государство Разума и Права, но расколотое общество, граничащее с полным социальным и политическим хаосом, не мир и гармония, но жестокое противостояние и противоборство самых различных социальных элементов, подмена права Разума правом силы и т.д.

Даже среди тех либеральных мыслителей, кто первоначально приветствовал революцию и ждал от нее кардинальных изменений на всем европейском социально-политическом пространстве, восторженное отношение к ней постепенно сменяется горьким скепсисом. Принятие революции во всей ее полноте со всеми ее ошибками и просчетами означало отказ от просвещенческой максимы, согласно которой Разум ведет к истине, имеющей силу вневременной закономерности. Просвещение всегда рассматривало насилие как естественный продукт человеческих заблуждений, предрассудков, фанатизма, от которых следовало раз и навсегда избавиться человечеству, достигшему эпохи разума и просвещения. Эта эпоха, пронизанная уважением к естественному праву и стремлением к бесконечному прогрессу человека, считалась навсегда освобожденной от такого рода моментов. Поэтому революционное насилие, воплощенное в якобинской диктатуре, казалось необъяснимым нарушением логического порядка мысли и разума. Принять революцию означало закрыть глаза на этот очевидный парадокс и либо легитимизировать насилие, признав его разумным средством всякого правления, либо вывести насилие за пределы разума.

Либеральных мыслителей, избравших этот путь, оказалось не так уж много. Это, прежде всего, представители последнего поколения французского Просвещения, оказавшиеся не просто теоретиками, но и деятельными участниками революционных событий. Они объявили насилие прегрешением против разума, отрицанием революцией самой себя и своих принципов. Якобинский террор для них – возврат к варварству Старого порядка. «Такова суть человека в революции, – пишет Эдгар Кенэ. – Он стремится к свободе, он верит, что желает ее. Но его идея свободы сформировалась при деспотизме старого порядка. Она еще исполнена неукротимого демонизма прошлого. Каждый человек, став правителем, заявляет по-королевски: “Такова моя добрая воля”. И горе тому, кто думает иначе. Он – враг, которого надлежит уничтожить, как и всех непокорных»<sup>55</sup>. Идея Ре-

волюции для этих мыслителей – совокупность нормативных принципов. Поэтому они предлагают исправить эту идею, показавшуюся им неоправданно жестокой, начисто переписать то, что запутала и смешала История в своих бесконечных заблуждениях и ошибках. И сам Кондорсе, обвиненный Робеспьером в национальной измене и объявленный революционным Конвентом вне закона, пишет пронизанный верой в силу человеческого разума «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»: «природа не установила никакого предела нашим надеждам». «Когда взаимные потребности сблизят всех людей, нации наиболее могущественные возведут в ранг своих политических принципов равенство между обществами, подобно равенству между отдельными людьми, и уважение к независимости слабых государств, как гуманное отношение к невежеству и нищете; когда правила, имеющие целью подавить силу человеческих способностей, будут заменены такими, которые будут благоприятствовать их проявлению и энергии, возможно будет ли тогда бояться, что на земном шаре останутся пространства, недоступные просвещению, где надменность деспотизма могла бы противопоставить истине долга непреодолимые преграды!»<sup>56</sup>, – восклицает Кондорсе.

Последнее поколение французских просветителей отказалось видеть в разрыве между просвещенческим идеалом и реальным миром признак того, что историческая реальность не столь прозрачна, логична и податлива, как это представлялось в теории. Человека, его нравы, моральные обычаи и привычки изменить оказалось гораздо сложнее, чем законы и уложения. Столкнувшись с проблемой революционного насилия, французские мыслители отказались принять этот факт, всецело истолковывая его как пережиток прошлого. От прошлого же оказалось не так легко избавиться, и теория *tabula rasa* дала первую трещину. Противоречие между насилием и разумом было зафиксировано, но не нашло адекватного разрешения.

Еще одно идейное течение, безоговорочно вставшее на сторону французских революционеров, – это немецкое якобинство, уверенное в «благодетельных последствиях» революции для всей Европы. Будучи наиболее радикальной из немецких партий, немецкое якобинство вместе с тем носило достаточно умеренный характер и примыкало, скорее, к французской партии жирондистов, выражавшей пролиберальные взгляды. Один из лидеров этого течения – **Георг Форстер** (1754–1794), известный литератор-просветитель и натуралист, примкнувший к немецким радикалам в Майнце. Выступив в поддержку якобинской Конституции, Форстер призывал к борьбе за равенство и свободу. В деспотическом монархическом государстве, полагал Форстер, цели правительства и народа разобщены, сила же французского революционного правительства состоит как раз в

том, что оно выражает интересы всего народа. Французское и немецкое якобинство роднит приверженность руссоистской идее суверенитета народа. И Форстер, и его единомышленник **Карл фон Кноблаух** (1756–1794) буквально заворожены «грубой силой массы», «мощью народа». В своих «Политически-философских беседах» (1792) Кноблаух, развивая идеи Руссо, пишет о том, что носителем высшего суверенитета в государстве является народ, нация, которой нельзя распоряжаться по усмотрению деспотического правителя, поскольку она сама по себе есть цель политических установлений; она – сила, которая создает, назначает или призывает правителя и в известных случаях имеет право лишить трона неспособных и недостойных правителей. Однако в большинстве своем либерально мыслящие интеллектуалы начала XIX столетия настойчиво ищут ответ на вопрос, так ли уж безупречна была политическая доктрина, вдохновлявшая французских революционеров. Является ли «тирания большинства» неотделимым свойством народовластия, или она означает искажение и деформацию принципа суверенитета народа? Всегда ли антиномична взаимосвязь между свободой и равенством или между ними возможна хотя бы относительная гармония? Вот вопросы, которые мучительно пытался разрешить послереволюционный либерализм.

Послереволюционный либерализм вбирает в себя всю противоречивость и двойственность переживаемой эпохи. «У нас под ногами только что разверзлась бездна, и мы не знаем, какой выбрать путь, чтобы преодолеть эту пропасть»<sup>57</sup>, – писала Жермена де Сталь в своей работе о Великой французской революции. «Наше несчастье состоит в том, – вторил ей известный поэт-романтик и не менее известный политический деятель **А. Ламартин** (1790–1869), – что мы родились в то проклятое время, когда все старое рушится и когда не существует еще ничего нового»<sup>58</sup>. Либеральные мыслители этого периода, с одной стороны, открыто принимают общество, созданное Французской революцией; с другой – осуждают крайности якобинской диктатуры. Они прекрасно осознают, что идея божественного суверенитета – лишь фикция, утратившая всякую политическую значимость, но и видят, что неограниченный суверенитет народа порождает тиранию в отношении личности. Поэтому-то большинство мыслителей XIX столетия рассматривало доктрину, вытекающую из «Общественного договора» и осуществленную на практике французскими революционерами, как беспрецедентную катастрофу. Многие считали, что Руссо открыл ящик Пандоры, явив миру идею неуправляемой демократии, высвободил подлинного Левиафана – понятие суверенитета народа.

Послереволюционный либерализм продолжает и развивает фундаментальные идеи, которые несла в себе естественно-правовая теория и политическая доктрина Просвещения, и вместе с тем по-

степенно обновляет свои темы и идеи в контексте новых духовных и политических запросов, характерных для той или иной страны. Взаимопереплетение этих сложных, самостоятельных и порой противоречащих друг другу траекторий политической мысли и образует сложный узор на ткани послереволюционной политической теории. Но при всей национальной специфике и окрашенности либеральных идей этого периода главная тема либерально ориентированных мыслителей первых послереволюционных десятилетий – это проблема взаимоотношения между обществом и его политической составляющей.

Основная задача, стоявшая перед французскими либералами того периода, носила и теоретический, и сугубо практический характер. Она состояла в одновременном завершении политического процесса, начало которому положила Революция, и тем самым в предотвращении разрыва между утверждением свободы и развитием демократии и в создании прочных основ представительного правления при формировании политических институтов, способных выступить гарантом политической свободы. То была задача выработки не только новых концептуальных средств для осмысления новой исторической реальности, но и новых перспектив политического действия, задача не просто разработки теории, но и перевода ее в практический план. Речь шла о сокращении дистанции между ученым и политиком, поэтому и основные работы либеральных теоретиков в этот период по своему характеру, форме и стилю резко контрастировали с формой политического трактата XVIII в.: они носили ситуативный характер, сочетали в себе политическую рефлексию и накопленный опыт государственного управления. В каждой из них автор выступал одновременно и как политический теоретик, и как историк, и как человек, непосредственно вовлеченный в политическое действие.

Английский либерализм, считающийся классической разновидностью либерального способа политического мышления, всецело демонстрирует то, чего явно не достает ни французскому, ни немецкому, ни итальянскому либерализму, – устойчивость и преемственность традиции, плавное, лишённое драматических разрывов развитие тем, идей, проблем. В XVII–XVIII вв. такое устойчивое единство проблемного поля в раннем английском либерализме поддерживалось концентрацией внимания в основном на двух главных моментах. Это, во-первых, учение о природе человека, рассматриваемого не только как свободный и независимый индивид, но и, в первую очередь, как существо моральное и именно в качестве такового выступающее исходным фактом, «кирпичиком» общественного и политического бытия. С этой точки зрения, политическая ипостась человеческого бытия предстает уже не высшим и наиболее полным проявлением сущности человека, но лишь одной из ее сторон.

Это положение имело своим следствием выделение политики в качестве особой сферы общественной жизни, не тождественной обществу в целом и не поглощающей последнее. Общество с естественными и неотчуждаемыми правами индивидов на жизнь, свободу и собственность, управляемое моральным законом, возникает раньше государства и имеет собственную ценность и значимость.

Во-вторых, развиваемая представителями шотландской школы (Д. Юмом, А. Смитом, А. Фергюсоном) идея спонтанного развития социальных институтов на основе свободной игры эгоистических интересов человека. Тщательно выстраивая свою «систему естественной свободы», Адам Смит выдвигал на первый план чувственную природу человека, его страсти, желания и интересы, которые должны высвободиться и удовлетворяться, дабы придать развитию общества наибольшую энергию. Эти принципы давали обоснование зарождающегося в XVIII в. общества, становящегося, по выражению А. Смита, «торговым союзом», оправдывая любую деятельность, ориентированную на собственный интерес и выгоду.

И существование в таком обществе классов, партий, группировок не рассматривалось как нечто губительное для подлинной свободы, а воспринималось как естественное условие для экономического процветания. В таком обществе политическое искусство состояло в поддержании всей системы в состоянии равновесия, при котором было бы невозможно угнетать другого человека, не встречая при этом сопротивления. Не случайно Д. Юм замечал, что «равновесие власти является секретом в политике, известным только современному веку». Именно в таком ключе и решался английскими либералами в начале XIX в. вопрос об основах правового государства и его взаимоотношениях с гражданским обществом.

Особенности немецкого либерализма этого периода определялись прежде всего политической ситуацией в Германии в конце XVIII—начале XIX в. – политической раздробленностью страны, отсутствием общенационального движения с единым центром и др. Поэтому либерализм на немецкой почве не стал серьезной политической силой, будучи распространен главным образом в узких кругах университетской профессуры. Однако организационная неразвитость раннего либерализма в этой стране не препятствовала генерированию целого комплекса специфически окрашенных либеральных идей, в первую очередь, благодаря существованию мощной философской традиции, какой всегда славилась Германия.

Либерализм в Германии стал продолжением моральных тенденций, заложенных Просвещением, как его понимал Кант, – выход человечества из состояния несовершеннолетия, т.е. неспособности человека публично пользоваться собственным разумом. Немецкий либерализм также стремился заменить абсолютистский режим, не признающий за индивидом ни права последнего на свободное разви-

тие своих способностей, ни на свободное и осознанное подчинение государству, либеральной монархии, в которой каждый человек призван исполнить свой политический долг. Целью этого либерализма оставалось признание наивысшего развития человеческой личности, которое никогда не может быть принесено в жертву государственным интересам.

Таким образом, либерализм на немецкой почве в первой половине XIX столетия носил, в первую очередь, просветительский и этический характер. Представители этого политического течения горячо верили, что свободная индивидуальная воля, направляемая категорическим императивом, соответствующая законам разума, будет следовать путями гармоничного развития, дабы обеспечить триумф идеи права и суверенитета, свободно принимаемой законом. Целью государства, с их точки зрения, является не всеобщее благополучие, и не могущество, но царство Права и Законности.

Ни **Иммануил Кант** (1724—1804), ни **Иоганн Готлиб Фихте** (1762—1814) не разделяли консервативных выводов открытых противников Революции (изложенных, в частности, в антиреволюционном памфлете А.В. Рехберга «Исследования о французской революции», 1793), но они не могли принять и революционных идей якобинства. Но, выступая против Революции, ее критики отвергали прежде всего философские и либеральные идеи Просвещения, которые были дороги Канту. Поэтому в своих работах Кант выступает в защиту Французской революции не столько как сторонник революционных идей, сколько как представитель либерально-политического Просвещения. Центральную роль для него в этом отношении играет идея моральной автономии личности. Суть этой идеи сводится к тому, что человек, индивид способен стать подлинным хозяином для самого себя, не нуждаясь ни в каких внешних факторах для осуществления своего морального выбора. Он готов подчинить себя категорическому императиву собственного разума («поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом») и требует лишь невмешательства внешних властных причин в процесс его «самоорганизации». Никто, кроме самого человека, не в праве судить его за то, что тот не выполняет долга перед самим собой. Ведь понятие внешнего права «не имеет ничего общего ни с целью, которую люди естественным образом имеют (с видами на счастье), ни с предписанием относительно средств достижения этой цели»<sup>59</sup>. Функция же «внешней свободы», или права, заключается в том, чтобы самым тщательным образом оберегать свободу внутреннюю от каких бы то ни было посягательств. Право должно заботиться не об искоренении внутренних моральных пороков человека, но о наказании преступных его деяний; главный его закон — «исключи войну между индивидами, воздавая каждому свое».

Понятие моральной автономии личности наряду с понятием собственности (трактуемым не только как обладание неким имуществом, но как и владение определенными навыками, ремеслом, искусством и т.п.), по Канту, являются определяющими качествами гражданина, поскольку именно они позволяют осуществить своеобразный синтез свободы и порядка на чисто правовом уровне. Ведь свобода без порядка ведет к анархии, «повиновение без духа свободы» – к деспотизму. Гражданское состояние, таким образом, основано на следующих принципах: свобода каждого члена общества как человека; равенство его с каждым другим членом как подданного; самостоятельность каждого члена общества как гражданина.

Это были подлинно либеральные принципы организации гражданского общества, направленные на ограничение деспотической власти государства и утверждение индивидуальных прав граждан, первое среди которых – право на внутреннюю моральную свободу. Именно эти принципы стали теоретической основой немецкого либерализма и получили дальнейшее развитие в теоретических конструкциях В. фон Гумбольдта, К. фон Роттека, К.Т. Велькера и др.

**Карл Вильгельм фон Гумбольдт** (1787—1835) – известнейший немецкий мыслитель, государственный деятель, языковед. Он преклонялся перед благородством духа французских революционеров, но вместе с тем осуждал «безумие разума», считавшего возможным наперекор истории одними своими средствами создать свободное государство. Однако свобода не перестала быть для него «божественной» только потому, что он видел, как ее «непредусмотрительно насаждают на почве, на которой она не могла произрастать». Анализируя ошибки и заблуждения французских революционеров, Гумбольдт убеждается, что «не для того все движется и вертится, чтобы в этом смятении похоронить все сразу, а для того, чтобы преобразовать к лучшему мир и человечество».

Свои идеи в отношении Французской революции и лежащих в ее основании просвещенческих идей Гумбольдт излагает в письме Генриху фон Гентцу, которое позднее было издано в качестве эссе и получило название «Идеи конституционного государственного устройства в связи с новой французской революцией» (1791). В этом письме Гумбольдт высказывает мнение о благотворном значении революции для человечества: «она заново прояснит идеи, заново оживит любую деятельную добродетель, распространит свое благотворное влияние далеко за пределы Франции»<sup>60</sup>. Свое мнение сам автор называет парадоксальным. Главный его тезис, кажется, звучит из уст консерватора: «Не может удаться ни одна государственная конституция, которая... создает разумное государство по заранее намеченному плану как бы с самого начала; может удаться только такая конституция, которая возникает в результате борьбы более мощного случая с противостоящим ему разумом»<sup>61</sup>.

Тем самым молодой мыслитель выступает против устройства государства исключительно на априорных началах разума. Построить такое государство можно, но оно не будет процветающим. Там, где дело касается практического построения государства, одного разума недостаточно по двум причинам: разум сам по себе недостаточен для познания настоящего и совершенно бессилен перед определением и созданием будущего. Разум обладает способностью «преобразовывать имеющийся материал, но не располагает силой создавать новый». Эта сила заключена в сущности самих вещей. Поэтому основной закон политической деятельности, по Гумбольдту, состоит в том, чтобы предоставить действовать случаю, т.е. «всей совокупности индивидуальных свойств настоящего, наличной сумме индивидуальных человеческих сил». Разум здесь выполняет двойную функцию – он побуждает эти силы к действию и направляет их. Истинная деятельность законодателя, таким образом, носит не революционный, но преобразующий, реформаторский характер.

В чем же в таком случае должны заключаться функции государства? Этот вопрос, оставшийся за рамками небольшого эссе, очень волновал Гумбольдта. Он-то и составил тему другого, более обширного исследования, получившего название «Опыт о границах деятельности государства» (1792). Критический пафос этой работы был обращен против государственной бюрократической машины немецкого государства, девизом которого было «все для народа, ничего посредством народа». Возрастающий формализм и педантизм функционирования государственной машины, «притупляющей ум праздными занятиями», превращал человека в механизм, лишал его творческой инициативы, тем самым способствуя нравственному разложению немецкой нации. По мнению Гумбольдта, абсолютистское бюрократическое государство выродилось в отвлеченную силу, в которой была полностью утрачена живая связь между единичной личностью и государственным или общенародным делом. В Германии вместе с государственным чувством угасло и чувство национальное. Каждый мыслящий человек здесь понимал, что лучшее его достояние – его свобода, духовная и нравственная жизнь, – не поддерживаются, но, напротив, ограничиваются государством. Он стал искать удовлетворения в частной жизни, в развитии отвлеченных идей. Человек взял верх над гражданином.

Однако мыслитель отвергал насильственный путь решения проблемы государственности, предложенный французскими революционерами. По его мнению, государство должно быть не разрушено, но ограничено. Ведь даже самое лучшее государство – построенное на началах разума и справедливости, к которому апеллируют французские революционеры, – всего лишь необходимое зло. Таким образом, речь идет не о замене «плохого» государства «хорошим», а только о том, «какое положение в государстве наиболее выгодно для человека».

Итак, отправной пункт дальнейших исследований Гумбольдта по вопросу о государстве – человек. И в этом отношении огромное влияние на формирование его взглядов оказала кантовская философия права с ее переносом центра тяжести на глубинную сущность человеческого Я и его внутренней свободы. Вслед за Кантом Гумбольдт со всем своим юношеским воодушевлением и рассудительной последовательностью ищет сущность человека, затемненную умозрительными построениями и деформированную ненормальным государственным устройством. Он видит эту цель в «высшем и пропорциональном развитии сил для образования одного целого», для которого свобода составляет первое и самое необходимое условие. Предоставляя человеку свободу, государство содействует развитию, возвышению, облагораживанию истинной своей творческой силы – человека. Государство для человека, а не человек для государства, к такому выводу приходит Гумбольдт. Государственное устройство, таким образом, является не самоцелью, а только средством для развития человеческой личности. Поэтому все, что может сделать государство для человека, – это воздержаться от регулирования и воздействия на самостоятельную деятельность граждан.

Зачем же в таком случае необходимо государство? В той мере, в какой свобода предстает условием человеческого развития, безопасность является условием для свободы, это единственное, что человек не в силах себе обеспечить. Поэтому единственная функция государства – это обеспечение свободы для его граждан. «Государство должно воздерживаться от всякой заботы о положительном благе граждан, не должно выходить за пределы, поставленные необходимостью охранять их от внутренних и внешних врагов; никакая другая цель не должна нарушать свободы граждан»<sup>62</sup>. И в этой своей сфере оно должно пользоваться развивающимися благодаря свободе индивида силами. Деятельность его может распространяться только на те действия, которые ущемляют чужие права. При этом человек не должен приноситься в жертву гражданину. Для того чтобы понимаемая в духе индивидуализма свобода не привела к изоляции человека и социальному атомизму, человек должен быть связан с другими людьми посредством «свободных союзов», или ассоциаций. Таким образом, Гумбольдт провозглашает: принцип свободы и свободного развития индивидуальности в противовес принципу абсолютизма; принцип самоуправления в противовес бюрократизации и всемогущего вмешательства государства в частную и общественную жизнь граждан. Но вместе с тем, в отличие от Канта, считавшего разрешимой «высшую задачу человеческого рода» – создание «совершенно справедливого государственного устройства», в котором бы «максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением», – для Гумбольдта эта проблема так и остается неразрешенной.

Государство и свобода для него существуют как бы в двух параллельных, не пересекающихся плоскостях. В его концепции государство по-прежнему остается абсолютистским, изменению подлежит не его сущность, но лишь границы его деятельности. Задача «связать крепкой и прочной связью цели государства в целом со всей суммой целей отдельных граждан» так и остается для него невыполненной, а государство является лишь преградой для подлинной свободы. В этом отношении его гуманистически ориентированный либерализм можно квалифицировать как аристократический и идеалистический.

В русле кантовской политической философии развивались взгляды и другого представителя немецкого либерального мышления – **Карла фон Роттека** (1775—1840). Его естественно-правовая теория базировалась на попытке сочетания двух основных принципов – свободы и равенства. Вслед за Кантом он принимал понятие свободы в двух его ипостасях: внутренняя свобода как область действия морального закона и внешняя свобода как сфера действия права, реализующегося через систему принуждения. Право есть совокупность возможностей, которые не противоречат свободе всех. Равенство же для баденского мыслителя – это прежде всего равенство в правах; это «круг, внутри которого заключена внешняя свобода находящихся во взаимодействии личностей; это система разумных позволений для использования внешней свободы»<sup>63</sup>.

В области теории права Роттек выступил как критик и антипод теории исторического права Савиньи. Главным трудом жизни Карла Роттека стал «Государственный Лексикон», составленный им в месте с известным либеральным политиком Бадена **Карлом Теодором Велькером** (1790—1869) по рекомендации экономиста либеральной школы Фридриха Листа. В «Лексиконе» Роттек определяет общество как основанное на общественном договоре единство разумных личностей, объединенных всесторонним подчинением общей воле. В понимании им государства прослеживается двойственность, характерная для немецкого либерализма в целом. Вслед за Руссо он полагает, что общество и государство суть продукты общественного договора и представляют собой выражение общей воли (он даже употребляет выражение «государственное общество»), и вместе с тем осознает последствия такого слияния общества и государства. Прекрасно понимая опасности, которые таит в себе практическое применение руссоистских понятий общей воли и народного суверенитета, он объявляет общую волю «чистой фикцией», которая, однако, «обладает как теоретической, так и практической высокоэффективной реальностью». Общая воля для него – это своего рода регулятивный принцип, позволяющий принять политическое решение в случае возникновения каких-либо правовых противоречий. Поэтому важнейшей функцией государства выступает защита инди-

видуальных прав личности: «Государство должно быть... учреждением, охраняющим все права своих граждан, так как человек требует внешней свободы, личной безопасности и возможности достижения своих целей»<sup>64</sup>.

Понятие государства Роттека, таким образом, гораздо шире этого термина у Гумбольдта. Наряду с заботой о безопасности своих подданных, его главной заботой является защита права собственности, ибо «охраняемая правом собственность есть условие приумножение богатства». Однако, в отличие от либералов английской школы, Роттек считал, что государство может вмешиваться в имущественные отношения и в пределах, определяемых естественным правом, через налогообложение регулировать эти отношения в соответствии с требованиями справедливости.

Понятие общей воли в качестве регулятивного принципа для баденского мыслителя является и главным критерием при оценке форм правления. С его точки зрения, наиболее адекватной и разумной формой правления выступает демократия, отождествляемая Роттеком с «конституционным принципом» и «разумным правом». «Демократия, а именно демократический принцип или идея правового господства общей воли выражает сущность государства»<sup>65</sup>, – писал он. Однако в полном соответствии с традицией политической мысли XVIII в. он рассматривал демократию лишь в ее античной форме, т.е. как прямое волеизъявление народа. Поэтому демократия выступает для Роттека в качестве «пра-родины» всех других форм государственного правления. И, как следствие, такая форма правления не может существовать в современной Роттеку действительности, где встречаются лишь отдельные элементы «демократического принципа» в сочетании с другими государственными формами, и здесь эти элементы демократии нацелены на ограничение аристократических привилегий.

Главные же надежды на совершенствование государственно-правовой системы Германии Роттек возлагал на конституционную монархию. Основным принципом такой системы он считал принципы представительства и ответственности министров перед парламентом. Причем однопалатный парламент, по его мысли, является «естественным органом общей воли» и выступает как орган законодательный. Правительство же есть продукт «искусственной воли», но действия его должны быть во всем согласны с естественной «общей волей».

Однако традиционный либеральный принцип разделения властей в рамках конституционной монархии не доводится Роттеком до своего логического завершения. Безусловно, «право по своей природе и сущности независимо от государственной власти и определяется здоровым человеческим разумом и свободной наукой», – полагал

мыслитель. Но независимость судов от законодательной и исполнительной власти, по его мысли, осуществляется лишь путем лишения судебных органов их государственного статуса.

Принцип разделения властей на законодательную и исполнительную дополняется Роттеком и делением власти на центральную и местную. Так же, как и для Монтескье, органы местного самоуправления в его государственно-правовой концепции играют роль посредующего звена, ограничивающего всевластие государства и расширяющего права индивида. И главную роль здесь он отводил цеховой системе, которая была призвана защитить самостоятельность ремесленников от угрожающей ей «злосчастной аристократии денег»<sup>66</sup>. Таким образом, политическая концепция Роттека, построенная на основе кантовской моральной философии, оказывается ближе к политической доктрине Руссо с его приоритетом общей воли. На французской же почве политический руссоизм, – скорее, основной объект содержательной критики для ранних послереволюционных либералов, нежели предмет для подражания.

Первый момент, в котором намечается разрыв с политической теорией Руссо, – это антропологические основания его теории, а именно тот крайний индивидуализм, который, как было показано выше, и привел к необходимости принятия общей воли в качестве главной скрепы всей общественной жизни. И если в политических сочинениях ранних послереволюционных французских либералов еще отчетливо звучат идеи сохранения индивидуальности, личности и ее прав перед лицом могущественного государственного механизма, то впоследствии акценты в либеральной доктрине постепенно смещаются, и в центре либерального политического мышления 30–40-х годов оказывается не столько ось индивид–государство, сколько индивид–общество.

**Жермена де Сталь** (1766–1817) – последовательница либерального индивидуализма XVIII в., провозглашавшего священность и неприкосновенность человеческой личности. Вместе с тем она была и последовательницей теории совершенствования человека, отстаивая просветительскую идею о стремлении человека к счастью и возможности достичь эту цель на путях развития и повышения значимости человеческого разума. Мечта о всеобщем счастье облечена у нее так же, как и у Кондорсе, в форму идеи прогресса. Уже в ранних произведениях Жермены де Сталь звучат отголоски этих просветительских идей, только очищенные и расширенные. От сдержанно-восторженного отношения к Ж.-Ж. Руссо в ранней работе «Письма о Ж.-Ж. Руссо» (1788) она постепенно, под влиянием революционных событий, переходит к более трезвой оценке творчества женева. По ее мнению, человек имеет право на счастье и величие, он их пока еще не достиг, но обязательно достигнет. Человек достоин уважения лишь потому, что способен к непрерывному прогрессу. Одна-

ко этот прогресс, это развитие человеческой личности происходят только тогда, когда общество проявляет уважение к его беспредельной способности к развитию. Поэтому, по мнению г-жи де Сталь, человеку нужно предоставить свободу действия и движения, больше доверять его добрым инстинктам и чувствам: «При рассмотрении различных государственных устройств надо иметь в виду, что цель их – счастье народа, а средство к достижению этой цели – свобода... Таким образом, законодатели должны сообразовываться с обстоятельствами, управлять ими, а отдельные личности – стремиться к независимости от них»<sup>67</sup>. Со свойственной ей просвещенческой верой во всемогущество разума она горячо отстаивает идею непрерывного прогресса человечества, вечно просвещаемого писателями, поэтами, философами. Жермена де Сталь убеждена в том, что литература является чем-то вроде нравственной «закваски» общества, что именно литература порождает в обществе свободу, питается и живет ею, что прогресс исходит из литературы и вновь возвращается к ней из глубин национального сознания («О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями», 1800).

Еще более определена в этом отношении позиция **Бенжамена Констан** (1767–1830) – известного писателя-романтика, теоретика литературы, политического деятеля и политического мыслителя первой трети XIX в. Оригинальность его творчества состоит в том, что он сумел воспринять в своем учении живой нерв традиционалистской критики народного всевластия, отвергая в то же время ее основные выводы. По его мнению, возврата к старому порядку нет вопреки всем ошибкам, совершенным в ходе Революции. Но это не означает, что все свершившееся можно безоговорочно оправдать – нужно искать корни излома, чтобы предупредить будущие ошибки.

Констан полагает, что миф общественного договора в достаточной степени дискредитировал себя в ходе революционных событий, а потому должен быть заменен более реалистичной теорией социальной эволюции. Теорию естественного состояния он называет «тривиальной и смехотворной»<sup>68</sup>. Вместо того чтобы в своих размышлениях об обществе брать за исходный пункт тщательно выверенную, но нереальную и в конечном счете невозможную ситуацию, политический теоретик должен заниматься реальными проблемами реального общества. И не следует придавать чересчур большое значение так называемым «вечным чертам» человеческой природы. То, что сегодня кажется вечным и трансгисторичным в человеке, отнюдь не покажется таковым последующим поколениям философов, так как человеческая природа изменчива. Прогресс цивилизации, пишет Констан, «создал для человека новые отношения с ему подобными, а тем самым и его новую природу. ... Эпоха коммерции наделила человека новой природой»<sup>69</sup>. Человек действует не только *в*, но и *посредством* истории. Однако французский либерал далек от ис-

торического оптимизма Кондорсе и его веры в неизбежную победу сил Разума и Свободы. Как писатель-романтик и тонкий психолог в своих литературных произведениях (прежде всего, в программном романе «Адольф») он рисует картину того, что называет «болезнью века», присущей всему послереволюционному поколению: нравственная усталость, неуверенность в себе, отсутствие душевной силы, сомнение и бездействие.

Констан утверждает, что «существуют такие эпохи, когда для того, чтобы обрести разум, нужно пройти до конца весь путь безумия»<sup>70</sup>. И специфика послереволюционной эпохи для него – не столько в торжестве разума, сколько в формировании принципиально иного мироощущения человека. Ослабление всех общественных связей, постепенное исчезновение иерархических социальных структур, цементирующих феодальное общество, приводят к тому, что «человек, растворенный в толпе, почти никогда не замечает оказываемого им влияния. Его воля всегда тонет бесследно в общем потоке, ничто не дает ему знак сотрудничества в общем деле»<sup>71</sup>.

Историческое развитие, таким образом, носит прогрессивный характер, но тем не менее оно не во всем прозрачно и подвластно разуму. Поэтому и принципы, сформулированные в одном историческом контексте, будучи перенесенными в другой контекст, принимают совершенно иное значение и звучание, ибо ход истории нельзя ни обратить вспять, ни приостановить. Констановское предостережение – «анахронизмы в политике просто опасны» – становится лейтмотивом всей его деятельности: во время революции он обвиняет якобинцев в попытке насаждения античной модели демократического устройства; в 1813–14 гг. предостерегает Наполеона против возвращения в эпоху всеобщей коммерциализации к варварским методам захватнической политики; после 1817 г. предостерегает пришедших к власти ультрареакционеров от восстановления права старшинства и слишком тесного союза с церковью.

Вместе с тем личность остается для Констана главной ценностью, которую следует сохранять и оберегать. Каким образом это можно сделать и как уберечь эту личность от тирании нового типа, открывшейся миру в ходе революции? Идея Констана состоит в следующем. Общественное сознание запаздывает по сравнению с изменениями основ политической свободы. Поэтому происходит наложение нового революционного опыта на архаичную модель политической свободы. Это отношение до сих пор оставалось не проясненным в политической мысли. И революционеры в своей практике руководствовались идеями и моделями общества, уже отжившими и не соответствующими современному состоянию общества. «Люди, потоком событий, вознесенные во главу нашей революции, в силу полученного ими образования, были пропитаны идеями античности, ныне ставшими ложными. Эти люди хотели использовать силу об-

щества так, как научили их этому наставники, т.е. как некогда в свободных государствах. Они верили, что все должно уступать коллективной воле и что все ограничения индивидуальных прав будут с лихвой возмещены участием в общественной власти» (К, 102)\*.

Ментальное пространство Французской революции, уверен Констан, управлялось волюнтаристским мифом, в соответствии с которым общество может распасться, если не будет поддерживаемо внешней по отношению к нему властью-причиной (не важно, воплощена ли она в монархическом или в демократическом правлении). Природу и характер нового общества, вышедшего из недр старого – традиционного, иерархического и монолитного, – характеризуют совершенно особые и, самое главное, совершенно иные связи между людьми. Это общество обладает собственным существованием, действительность которого поддерживается благодаря не одной только политике. Напротив, политическая власть существует только через общество и благодаря ему, поскольку индивиды в нем вступают в отношения друг с другом не благодаря законам, а законы представляют собой выражение предсуществующих им общественных отношений. Власть в таком обществе не может выступать причиной социального, напротив, она является его следствием.

Политическое значение этого вывода колоссально. Фактически это означало разграничение двух инстанций – гражданского общества и государства. Правда, в силу сложившихся историко-политических причин французских либералов начала века интересовали не столько проблемы функционирования гражданских институтов, сколько сами властно-государственные структуры и их влияние на жизнь общества. Поэтому для Б. Констана наибольшую угрозу – как для общества, так и для индивида – представляет чрезмерный «квант власти», в чьих бы руках эта власть ни была сосредоточена: «Согласия большинства совершенно недостаточно, чтобы в любом случае легитимизировать его действия: существуют и такие действия, которые ничто не может санкционировать; когда подобные действия совершаются какой-либо властью, то совершенно неважно, из какого источника эта власть проистекает, немного значит и то, называется ли она индивидом или нацией; и даже если вся нация в целом угнетает одного гражданина, она не будет более легитимной» (К, 105, 102). Поэтому вполне в духе просвещенческих традиций аристократического либерализма он предлагает ограничить политическую власть «справедливостью и правами индивида» с помощью «распределения и равновесия властей».

Констан разделяет то, что классики теории общественного договора мыслили как слитное: суверенитет народа и индивидуальные

---

\* *Констан Б. О свободе / Полис. 1993. № 2 (далее по тексту эта работа цитируется как «К». – Ред.).*

права личности. Права индивида – личная свобода, свобода совести, мнения, юридические гарантии против произвола – предшествуют и остаются внешними по отношению к сфере действия политической власти. Собственно, Констан лишь перевел на язык теории то, что уже произошло в жизни. В самом общем смысле задача либерализма состояла в разведении того, что пыталась объединить теория естественного права, – общество и власть, политическая организация и реальное функционирование гражданского общества. Политическая власть не рассматривается более как *причина* социальности, трансцендентной по отношению к обществу (государь), либо имманентной ему (общая воля), – но, напротив, она выступает в качестве ее (социальности) следствия. И самый этот факт означает окончательный разрыв с классической парадигмой как в сфере политической жизни, так и в области политического мышления.

Политическая власть в теории либерализма перестает быть непосредственным осуществлением суверенитета народа (античный тип политического мышления), она должна быть делегируема и контролируема. Идеал сообщества, находящегося в полном соответствии со своей нормой или ценностями, определенными *a priori*, отходит в прошлое. Констан принимает руссоистскую критику современного человека, но не драматизирует ее, а пытается поставить на службу современной ему политической философии либерализма. Если человек разделен между свободой и зависимостью, между собственным «Я» и другими «Я», политическое действие, посредством которого он отождествляет себя со всем обществом, является для него непроницаемым. Отныне каждый должен сам определять собственные цели, собственную идею блага, сам распоряжается своей жизнью. Из «регистра воли», из «проводника всеобщности» закон превращается в средство, защищающее независимое личное существование индивида в его мирном сотрудничестве с другими гражданами.

Обращенный в практическую плоскость, либеральный индивидуализм разрушает схему заданного однородного сообщества, преследующего единую цель. Свобода в древности обеспечивала гражданам наибольшее участие в осуществлении общественной власти. Свобода в нынешнее время – это гарантия независимости всех граждан перед лицом власти, утверждает Констан, по-своему решая спор между Древностью и Современностью. И если в античную эпоху индивиды не столь дорожили своими правами и личными благами, то опасность современной свободы в том, что, будучи поглощены пользованием личной независимостью и преследуя свои частные интересы, мы можем слишком легко отказаться от нашего права на участие в осуществлении политической власти. Основная проблема современного человека – научиться сочетать и углублять обе свободы – политическую и личную. Однако «первей-

шей из современных потребностей» для Констана все-таки остается личная независимость, которая настолько важна для современного человека, что «никогда не надо требовать жертвы ради установления политической свободы»<sup>72</sup>.

Вместе с тем в политической концепции последователей либеральной доктрины Б. Констана – **Франсуа Гизо** (1787–1874) и возглавляемой им школы «доктринариев» – намечаются определенные теоретические сдвиги: новое поколение мыслителей волнует уже не столько проблема независимости и автономии личного существования и высвобождение этой сферы из-под деспотизма государственной власти, сколько проблема соотношения политической и социальной сфер общества, их взаимодействия и взаимопроникновения. Пафос «доктринариев» – в утверждении умеренного либерализма консервативного толка в противовес «разрушающему либерализму» идеологов Французской революции. Этот либерализм открыто принимает общество, созданное революцией, и пытается сформировать его управление на основе рациональных принципов, которые вместе с тем отличались бы от теорий и принципов, от имени которых было разрушено старое общество. Главной задачей «доктринариев» было сокращение дистанции между ученым и политиком, выработка не только новых концептуальных средств для осмысления реалий постреволюционного общества, но и новых перспектив политического действия.

Центральной фигурой этого процесса был, несомненно, Франсуа Гизо. Он разделял основную посылку просвещенческого рационализма: необходимы рациональное постижение области политических взаимоотношений и рациональная реконструкция общества. Но в то же время характер рационализма XVIII в. не во всем его устраивал, и он пытался дистанцироваться от него, создавая собственную теорию суверенитета Разума. В основе его концепции – различие между «философским духом» XVIII столетия и «политическим духом» XIX в. Рационалистов XVIII в. от политических мыслителей нового поколения отделяет вопрос о соотношении знания и власти, теории и политического действия. И главное здесь – создание специфического интеллектуального поля, в котором бы политическая теория не оборачивалась утопией, с одной стороны, а с другой – не превращалась бы в чистую прагматику.

Но каким образом рационалистический принцип работает в области политического? Насколько он совместим со свободой и правами личности? С одной стороны, политика в конечном итоге приводит к установлению правил, законов, символических кодов и социальных институтов, которые управляют взаимоотношениями граждан. С другой стороны, сами эти принципы и законы должны быть рациональны в своей основе. Каким же образом возможно примирить науку о политических институтах и праве с реальным политическим

действием? Иными словами, если политика претендует на рациональность своих оснований, может ли она одновременно быть необходимой, т.е. детерминированной природой вещей, или она сохраняет определенную долю свободы? Но в таком случае может ли она претендовать на рациональность и научный характер? Эта антиномия между теоретическим и практическим разумом, вскрытая немецкой классической философией, носит принципиальный характер.

Гизо пытается разрешить ее, опираясь на широко распространенную в его время теорию суверенитета Разума. Понятие суверенитета Разума было одним из самых популярных в 20–30 годы XX в. Журнал «Глоб», посвятив целый выпуск (ноябрь 1826 г.) обсуждению данного понятия, называет его «теорией века». Суверенитет Разума – одно из ключевых понятий в творчестве Виктора Кузена, им пользуется и Дестю де Трасси, встречается оно в наброске работы Б. Констан «Комментарий к сочинению Филанджери».

Гизо разделяет позицию Кузена: разум трансцендентен человеку и не доступен ему во всей своей полноте. Но в отличие от Кузена Гизо идет к построению своей концепции суверенитета разума не от метафизики, а от политики. И именно эта концепция служит у него методологическим основанием для критики теории суверенитета народа, воплощавшей в начале XIX в. идею якобинского террора. Будучи политическим мыслителем, Гизо согласен с либеральной критикой абсолютизма и тирании – явлений, противных самой сути человеческого существования. Как и большинство его современников, он – противник идеи суверенитета народа. Но если Констан, например, сосредоточен главным образом на проблеме *границ* суверенитета народа, то Гизо избирает в качестве мишени для своей критики вторую руссоистскую ипостась суверенитета народа – его *непогрешимость*.

Он задается вопросом: при помощи какого софизма, какой аберрации мы переходим от констатации принципа свободы народа к идее его (народа) непогрешимости? Из свободы человека не выводима его непогрешимость, и, следовательно, легитимный характер его неограниченной власти. Но если мы отвергаем нечто как абсурдное применительно к индивиду, то почему же мы должны признавать эти качества за обществом в целом? Таким образом, Гизо ставит проблему легитимности власти в прямую зависимость от ее подчинения Разуму. Всякая власть несовершенна, пока сохраняется «зазор» между нею и Разумом, считает Гизо. Иными словами, суверенитет не является ни принципом, ни целью политики, и любое политическое действие должно постоянно соотноситься с Разумом.

Неверно полагать, писал Гизо в тот период, что численное большинство является «наилучшим доказательством легитимности власти». Под личиной понятий «божественное право» и «суверенитет

народа» скрывается лишь «узурпация власти при помощи силы». Поэтому ни народ в целом, ни кто-либо из политических деятелей не могут присвоить себе суверенитет – они вынуждены его постепенно как бы открывать. «Таким образом, человеческие сообщества имеют совершенно законного суверена. Они неодолимо верят в него, бесконечно стремятся к нему и к его законам, останавливаются, обольщаясь, что уже обрели его, и вновь возобновляют свой ход, как только обнаруживается их заблуждение; наконец, они желают подчиняться ему и только ему, и это их желание неистоимо. Этим сувереном, единственно легитимным по природе своей и навечно, является разум, истина, справедливость; или, выражаясь языком более подходящим философии, незыблемое Бытие, основными законами которого являются разум, истина, справедливость»<sup>73</sup>.

Опираясь на идею суверенитета разума, Гизо утверждает, что легитимность никогда не дана раз и навсегда, что она заключается в постоянном поиске и обновлении. Представительное правление не сводимо к системе правил и юридических механизмов, оно всегда несет на себе отпечаток спонтанности социальной жизни; его предназначение – заставить общество общаться с самим собой, очиститься от иллюзий, будто какая-либо власть способна отвечать интересам всего общества в целом; оно – только постоянное вопрошание об истине и праве, и в качестве такового должно постоянно доказывать собственную легитимность и соответствие идеалам Разума. Только представительное правление восприимчиво к изменениям, способно адекватно на них реагировать, выражать интересы, проявляющиеся в обществе, и регулировать силы, развивающиеся на основе этих интересов.

Человек рожден, чтобы подчиняться истинному закону, он ищет его, но при этом может ошибаться. И если в общественных и политических институтах это оказывается забытым, если власть считает себя непогрешимым толкователем закона, то, значит, такая власть пронизана тиранией, а свобода утратила здесь свое значение. Право на свободу может быть основано только на иллегитимности власти, что, однако, не означает возможности для каждого индивида по своему усмотрению судить о легитимности власти. Это означает лишь то, что вопрос о легитимности всегда должен оставаться открытым. Человек подчиняется власти, легитимность которой носит только возможный характер, и дело власти – постоянно эту легитимность доказывать всей своей деятельностью. При этом лучшее из правлений – правление, открывающее наибольшее число таких возможностей.

Гизо, собственно, интересуется та же самая проблема, что и Константа, – проблема взаимоотношения между обществом и властью, от решения которой, по его мнению, и зависит судьба Революции во Франции. Но если Констан рассматривает эту проблему в контексте

событий революции, то Гизо пытается осмыслить ее на материале уже послереволюционной действительности. Убийство герцога Берийского 13 февраля 1820 г. положило конец либеральным начинаниям правительства, в котором верх взяли реакционные ультра-роялистские силы. Будучи вынужденным отойти от активной политической деятельности, Гизо обращается к чрезвычайно волнующей его проблеме: взаимоотношение демократических оснований гражданского общества и контрреволюционных форм правления. Эта проблема – в центре целой серии работ 1820-х годов, периода очень напряженного и плодотворного в творческой биографии Гизо. В этих крайне насыщенных фактами, выводами, идеями работах французский либерал пытается осмыслить сложную и противоречивую реальность нового общества, только что вышедшего из недр революционных потрясений. С одной стороны, Гизо разделяет тревогу по поводу того, что разделение гражданского общества/государства чревато значительным расширением власти государства на общество, источником которого являются не столько деспотические претензии власти, сколько внутренние потребности развития самого общества. Специфику современного ему политического развития Гизо усматривает в одновременном росте силы воздействия власти на общество и общества на власть. Но Гизо видел также и обратную сторону этого отношения: рост влияния гражданского общества, спонтанное формирование «социальных преимуществ». И основная задача государства, по его мнению, – правильно использовать данные тенденции. Причем он отмечает, что взаимодействие власти и общества противоречиво только внешне, по сути же обе стороны явления – социальная и политическая – едины.

В принципе, такого рода утверждения расценивались некоторыми сторонниками либеральной доктрины как своего рода предвосхищение социалистических концепций с их обращенностью к социальной сфере. Но смысл теории Гизо, по нашему мнению, состоит как раз в обратном: акцент на роли социального фактора имеет своей целью углубление либерализма и превращение его в идеологию *политического управления*. Власть, государство должны обратиться к обществу в поисках *средств управления*. В своей работе «О средствах управления и оппозиции в современной Франции» он отмечает: «Если вы хотите воспользоваться всеми средствами управления, которые содержат в себе индивидуальные преимущества и влияния, передайте им на самом деле часть власти. Не поступайте с властью подобно тому, как скупой обращается с золотом: не накапливайте ее, дабы не оставить ее бесплодной. Искусство правления состоит не в том, чтобы присвоить себе всю власть, а в том, чтобы употребить всю власть, какая только существует»<sup>74</sup>. Неумение политической власти использовать «индивидуальные преимущества» и «влияния», несогласованность

между их представителями может привести к революционному взрыву.

Вместе с тем Гизо говорит и об изменениях в рамках самого гражданского общества. Новое общество, по его мнению, отличается ряд черт, доселе неизвестных общественному развитию. Во-первых, такое общество деперсонифицировано, и для его характеристики мыслитель использует понятие массы, определяемое им в отличие от своих предшественников не как недифференцированное множество, способное к любым импульсивным поступкам под давлением эмоций или по наущению народных лидеров. Массы для него – совершенно новая форма социальной связи, новый способ воспроизводства и существования коллективных идентичностей. Гизо пока еще не использует понятие класса, но именно это он имеет в виду, говоря о формировании социальных существ, составляющих динамичное основание социальной жизни. Во-вторых, общество теперь не разделено надвое, как в старом дуалистическом мире (аристократия/народ); в нем «существования тесно переплетены», всеобщее движение к равенству породило «общность условий», паритет шансов, и наиболее сильные различия сгладились.

Итак, сформировалось «общество эклектичное, где все всем известно, где все распространяется с огромной быстротой, где миллионы людей, находящиеся в сходных условиях, испытывающих похожие чувства, знают о судьбе друг друга». И это – главный социальный факт, а социальные факты – такая вещь, которой невозможно сопротивляться, ибо «они коренятся там, куда не дотягивается рука человека, и, раз завладев ситуацией, приучают нас жить под их властью»<sup>75</sup>. Социальные факты говорят, таким образом, о необходимости пересмотра отношений между политической и социальной инстанциями общества, поскольку произошли серьезные изменения в соотношении политического и социального, публичного и частного.

Главный вывод, к которому приходит Гизо, состоит в том, что власть не является регулирующей и организующей инстанцией, внешней по отношению к самому обществу. Политика, считает он, представляет собой независимый по отношению к обществу инструмент господства только тогда, когда оно органически и структурно разделено. В современном же обществе с его равенством условий она, напротив, слита с ним. Это общество, в котором теснейшим образом переплетены мнения, страсти, интересы, и политическая власть в нем эффективна только тогда, когда взаимодействует со всеми этими элементами, управляющими поведением масс. Подлинные средства правления – «внутренние», в отличие от «внешних» средств аристократического общества, – «сосредоточены в недрах самого общества и не могут быть от него отделены». Поэтому власть «должна взаимодействовать со всей массой граждан в целом, которых она не видит, не встречает, но которые испытывают ее воз-

действие и судят о ней; с другой стороны, – с индивидами, которых то или иное дело приближает к власти и которые находятся с ней в непосредственной и личной связи»<sup>76</sup>. Такого рода политическую власть, интегрированную в социальное, Гизо называет социальной властью.

Понятие «социальной власти» позволяет мыслителю дистанцироваться одновременно от руссоистской утопии демократического общества, основанной на понятии общественного договора, и от концепции саморегулирующегося рыночного общества, построенного на принципе *«laissez faire»*. И хотя Гизо, подобно всем французским либералам начала века, подвергает глубокой и аргументированной критике принцип суверенитета большинства (и принцип суверенитета народа), его ранняя концепция вполне демократична, поскольку он принимает демократию как такое общественное состояние, в котором гарантированы политические свободы и уважается гражданское равенство.

Итак, Гизо – сторонник концепции динамичной, активной власти: представительное правление являет собой не что иное, как постоянную работу общества над самим собой, воспроизводящую его (общества) идентичность и единство в постоянном их соотношении с разумом. Таким образом, и в этом пункте теория Гизо и прочих идеологов кардинальным образом отличается от основ теории представительства, заложенных их предшественниками. Дело в том, что теория представительства, сформулированная Руссо и развитая Сийесом, по сути, означала юридическую и политическую связь между двумя основными элементами – гражданским обществом и государством. Эта теория носила в некоторой степени механический и статический характер: она должна была обосновывать способность определенной части общества представлять нечто (интересы, волю), уже имеющееся в наличии. По Гизо, представительная система должна не просто переводить некую имеющуюся данность из одного качества в другое, но формировать единство общества и способствовать его умопостигаемости. Представительство – это средство, при помощи которого общество способно достичь высшего понимания собственного бытия и главное – стать единым.

Представительство у Гизо сводится к идее о том, что представлен в политической сфере общества должен быть разум, и миссия такого представительства возлагается на наиболее подготовленную для исполнения таких функций интеллектуальную элиту. Но понятый таким образом политический рационализм оказался чреват не меньшими опасностями, чем те, которые пытался избежать Гизо и его единомышленники на этом пути. Либералов XIX в., как, впрочем, и консерваторов, завораживал образ неконтролируемой революционной толпы, огромной массы людей, чьи инстинктивные действия совершенно непредвидимы, образ общества, охваченного хао-

сом, лишенного какого бы то ни было органичного единства. Однако при этом либералы, в отличие от традиционалистов, стремились сохранить социальные завоевания революции, направить общественное развитие по пути дальнейшей эволюции ценностей свободы и равенства. Специфика французской школы «доктринариев» состояла в попытке найти своеобразный третий путь между идеей органической целостности по модели античного архетипа, лелеемой противниками революции, и концепцией спонтанного общественного развития по законам рынка. Они пытались восстановить порванные Революцией социальные связи, не прибегая при этом ни к теории договора, чреватой установлением неконтролируемой демократии, ни к традиционалистскому органицизму с его идеалом сословного общества. Отсюда и их двойственность в отношении к проблеме демократии, вообще характерная для либеральной мысли начала века.

Основная идея либералов XIX столетия – реорганизация общества на началах разума и морали. И разум для них – не просто позитивная акциденция, отличающая род человеческий от прочих живых существ. Разум для них – это *программа*: программа моральной дисциплины, своеобразной политической педагогики, открывающейся субъекту; это программа специфической организации сообщества, имеющая своей целью установления согласия между людьми, это особый «договор», заключаемый между человеком и миром, и целью его является познание и овладение миром. Но характерной особенностью политического рационализма всегда был интерес к основам легитимности рационально организованного мира.

Уже Б. Констан мучился предчувствием скрытых противоречий и подводных камней либеральной доктрины. И хотя Гизо не обладал подобной теоретической интуицией, но ему удалось встать на точку зрения, которая в ситуации кризиса Разума, провозглашенной XX в., является едва ли не единственной, способной указать путь преодоления этого кризиса. Чудовищ порождает не сон разума, но триумф модернистского рационализма, заметил Фуко в своей «Истории безумия». Однако «чудовища» XX в. – империализм, тоталитаризм, нацизм, убийственная технократия и др. – порождены не просто Разумом, но его особым («дьявольским», по выражению Хоркхаймера) воплощением, или «разумом, сбившимся с пути».

Причины кризиса рациональности и обретение ею «инструментального», техницистского характера современная мысль видит в утрате Разумом его морального, гуманистического измерения. Оптимистические прогнозы развития модернистского рационализма, принадлежащие, в частности, Хабермасу или Апелю, исходят из того, что Разум способен к самокорректировке и удержанию в определенных границах. По мнению этих мыслителей, нужно не отбрасывать Разум как таковой, но и не наделять его поэтическими или мифологическими способностями, – следует лишь заставить его ра-

ботать в полную силу, развивая его собственные критические способности. Хабермас полагает, что рационализм в ходе своего развития упустил из виду одну из важнейших форм рациональности – ее коммуникативность, в рамках которой действия подчинены не расчетливому эгоцентризму, но взаимопониманию. Рациональность такого рода не носит инструментального характера, она направлена на понимание Другого, на установление диалога с ним. И диалог этот подчинен общепринятым нормам, позволяет в мирной форме осмысливать и разрешать ценностные антагонизмы. По мысли Хабермаса, коммуникационное измерение было упущено из виду Вебером именно в силу того, что тот исходил из индивидуалистической точки зрения, а не с позиций социальности, т.е. изначального существования не единичного индивида, но сообщества, следовательно, коммуникации и интересубъективности.

Если мы перестанем смотреть на разум только с точки зрения индивида, столкнувшегося с враждебным ему миром и пытающегося овладеть этим миром при помощи инструментальной и все овеществляющей рациональности, считает Хабермас, если мы будем исходить из общества и условий его существования, то можно открыть иную форму рациональности, благодаря которой устанавливаются подлинно человеческие отношения. Но именно такова позиция и Гизо. В его концепции Разум связан не с детерминизмом, но, скорее, с пониманием в веберовском смысле, он – не инструмент овладения миром, но способ осмысления общественных законов и построения на этой основе прочной ткани социальности, способ сплочения и объединения людей на основе морали и справедливости.

Либеральные мыслители середины XIX в. сталкиваются уже с новой действительностью. В первую очередь, под воздействием такого фактора, как выход на политическую арену широких социальных слоев и их участия в социальном и политическом действии происходит постепенное изменение проблемного поля, сформированного в рамках раннелиберальной мысли: центр интересов смещается от оси «индивид–государство» к оси «индивид–общество–государство». Индивид противостоит не столько бюрократической государственной машине, сколько нивелирующей силе самого общества, направленной на размывание границ собственно личного, что есть в человеке, силе, превращающей его в «одномерного человека».

Так возникает новый вопрос, стоящий перед политической мыслью – вопрос о совмещении автономии индивида в приватной сфере с его активной гражданственностью, с преследованием не только своекорыстных интересов, но и интересов всего общества. Гражданственность, а вместе с ней и ценности индивида в коллективной жизни общества в этот период становятся новой моделью представлений о ценности автономии личности в рамках общества и государства.

Уже **Альфонс де Ламартин** (1790–1869) – известный политический деятель времен июльской революции 1830 г. и революции 1848 г., писатель-романтик, член французской Академии – в своем политическом труде «Рациональная политика» (1831) на поставленный им же самим вопрос «Какой эпохе мы принадлежим?» отвечает: «Мы переживаем эпоху обновления и социальной трансформации, сходную, быть может, с евангельской эпохой. Мы приближаемся к постепенному преобразованию социального порядка на основе социального действия и равенства прав»<sup>77</sup>. Индивид для Ламартина – не просто личное существование, не просто недоступное святилище индивидуальных прав, но член группы, сообщества, чьи права столь же «естественны», как и права индивида, столь же священны, как и права каждого «я». Однако для Ламартина основой такой социальной связи выступает христианская идея единения всех людей на базе евангельских моральных ценностей. Человека, полагает он, нужно рассматривать не в его материальности или эгоизме, но в его духовной трансцендентности и причастности ко всеобщей вере, каковой и предстает жизнь человека в сообществе.

Проблема взаимоотношений между индивидом, обществом и государством в ее наиболее теоретически законченном виде была сформулирована, пожалуй, только **Алексисом де Токвилем** (1805–1859). Токвиль в своем творчестве пытается соединить вещи, единство которых не могло быть осмыслено в раннем либерализме: принцип индивидуализма и идею народного представительства. Он глубоко осознал опасности, таящиеся в индивидуалистическом проекте общественно-политического устройства, намеченном раннелиберальной доктриной. Индивид обрел независимость, но оказался лицом к лицу с политическим обществом, воплощенном в образе государства. Как сохранить подлинную независимость индивида, гарантии его прав и в то же время не допустить сползания всего общества в бездну хаоса и анархии, которыми чревата демократия?

Для ответа на этот вопрос потребовалось переосмысление самого понятия демократии. Как известно, в политической мысли XVIII – начала XIX в. демократия воспринималась в ретроспективно-академическом значении – как политический режим, при котором вся совокупность свободных граждан принимает участие в прямом управлении сообществом. Этот смысл мы находим в политических сочинениях и Руссо, и Мабли, и якобинцев, для которых демократия являет собой народное правление, воплощенное в Республике. Б. Констан, безоговорочно разделив «свободу древних» и свободу в ее современном понимании, показал невозможность следования античным образцам государственного устройства. Однако и сам Констан видел в демократическом правлении опасность того, что «всеобщность граждан, либо те, кто от ее имени облечен суверенитетом, могут суверенно распоряжаться частным существованием индивидов»,

и при этом «воли народа недостаточно, чтобы сделать легитимным все, что он /народ/ пожелает»<sup>78</sup>. Всего лишь два десятилетия спустя А. де Токвиль, сумевший побороть в себе «инстинкт аристократа», уже не сомневается в том, что демократия – это не прошлое, но настоящее и, главное, будущее всех цивилизованных народов. Только вот само понятие демократии должно мыслиться по-другому, не в его античном смысле, а с учетом всего пути, пройденного человечеством. Отличие «свободы древних» от ее современного понимания становится аксиомой.

Уже во время путешествия по Америке, изучая структуру американского общества, Токвиль приходит к поразившему его выводу: основной костяк этого общества составляют люди, принадлежащие к среднему классу, совершенно независимые друг от друга в своей личной, приватной жизни. Управление таким обществом предстает как бы «невидимым», никто из граждан не ощущает на себе его тягостные проявления, и между тем общество живет, развивается, оставаясь внутренне связным. Однако молодой французский юрист пока еще видит главную причину такого социального состояния американского общества в высоком уровне образования народа. В своих путевых заметках он констатирует: «Существует серьезная причина, доминирующая над всеми прочими: американский народ, взятый в своей массе, не только самый просвещенный в мире, но и, что кажется мне наиболее важным, это народ с самым передовым политическим воспитанием. Это истина, в которой я твердо уверен и которая дает единственную надежду на счастье для Европы». И к моменту возвращения во Францию у Токвиля складываются цельное убеждение и политическая программа: воспитание общественного мнения, подлинного гражданского духа у своих соотечественников.

В дальнейшем же, сопоставляя увиденную им в Америке картину с реалиями французского общества, Токвиль откажется от этого своего первого, сугубо просвещенческого вывода. Он увидит в демократии нечто большее – беспрецедентное историческое событие, причины и следствия которого не заключены единственно в сфере управления и образования. Проблемой для него станет не только политическое представительство, но и само «общественное состояние», которое его предшественники рассматривали как ясную и отличную от всего данность, созданную историей. Поэтому демократия в его понимании – это не просто форма правления, но общественное состояние, тип социальной связи.

В отличие от прежнего – аристократического и иерархизированного – суть современного общества Токвиль усматривает в демократическом выравнивании условий жизни людей. Но у разных народов этот процесс облачен в различные формы и приводит к различным, порой даже противоположным последствиям. Прежде все-

го потому, поясняет Токвиль, что демократией является не совокупность политических институтов, но *общественный строй*, определяемый равенством условий. При этом то, что «первопричина» равенства условий определяет «общественный строй», а не политический режим, не означает, что тот или иной «общественный строй» не оказывает влияния на политику. Напротив, «общественный строй» обыкновенно возникает как следствие какого-либо события, иногда учреждается законодательным путем, а большей частью является результатом соединения двух этих обстоятельств. Однако, как только он сформируется, он сам начинает порождать большинство законов, обычаев и взглядов, определяющих поведение нации; то, что не является производным от него самого, он стремится изменить». На этой единой социальной основе могут утвердиться только два вида соответствующей ей политической организации – народовластие и деспотизм. И право выбора какой-либо из сторон альтернативы принадлежит только самому народу.

Итак, Токвиль различает демократию как «общественное состояние» и как «политическую догму народовластия». В социальном отношении демократия предстает как равенство условий и отсутствие врожденного и предустановленного превосходства одного человека над другим. Политический принцип народовластия означает, что общество «действует вполне самостоятельно, управляя само собой. Власть исходит исключительно от него самого... Народ участвует в составлении законов, выбирая законодателей; участвует он и в претворении этих законов в жизнь – путем избрания представителей исполнительной власти...». Народ – «начало и конец всему сущему; все исходит от него и все возвращается к нему»<sup>79</sup>. Именно эта доктрина и господствует в американском обществе в отличие от французского, потому что представительная форма правления есть выражение воли народа.

В Америке демократическое общественное состояние не позволяет отдельным личностям осуществлять доминирующее влияние на все общество; все американские институты основаны на принципе народовластия, а сила общественного мнения превращает эту идею в повседневную реальность. «Демократическая первопричина» здесь объединяет в себе общественный и политический моменты, она выше их различия, и в качестве таковой определяет большинство человеческих поступков. В соответствии с этим принципом американцы смотрят на мир и в свете этого принципа видят собственные задачи, права и обязанности. Демократический принцип – матрица мнений, максима действий, горизонт поступков. Тогда как в Америке демократия царит повсеместно, во Франции она управляет только гражданским обществом, государство же остается в плену старых аристократических канонов.

Надо заметить, что демократическая идея у Токвиля направлена даже не на более четкое разделение гражданского общества и госу-

дарства, а на нечто, предшествующее самому этому разделению, – на специфический тип *социальной связи*, бывшей всегда особой проблемой для либеральной теории. Вся европейская раннелиберальная мысль основывалась на том факте, что исходной клеточкой общества является индивид, лишенный каких бы то ни было установленных связей с себе подобными и определяемый собственными эгоистическими интересами, индивид изолированный и самодостаточный. Вопрос состоял в том, что заставляет этих индивидов образовывать общество.

Предложенное Токвилем определение демократии через общественное состояние как раз и позволяет отличить современное общество от предшествующих, в которых царила власть, основанная на неравенстве условий. Демократическое общество есть отсутствие иерархии, и с его появлением в человеческой истории происходит радикальное изменение типа общественной связи: «...время, события и законы создали такие условия, в которых демократический элемент оказался не только преобладающим, но и, так сказать, единственным. В американском обществе не заметно ни фамильного влияния, здесь даже очень редко случается, чтобы какая-то отдельная личность имела вес в обществе долгое время»<sup>80</sup>. Токвиль заявляет: прогресс демократии связан, кроме того, и с ослаблением личностного влияния на дела общества. Но перед ним остается вопрос, поставленный, но так до конца и не разрешенный предшественниками: при каких условиях современное равенство позволяет поддерживать социальные связи, не ущемляя при этом свободы?

Токвиль прекрасно чувствует основной нерв критики, направленной против главного постулата либерализма, критики, в которой сходятся и традиционалисты, и первые социалисты. Их объединяло обвинение в абстрактном характере либеральной теории индивида, с одной стороны, а с другой – тот факт, что они видели в ней лишь одни негативные моменты: индивид, отделенный от другого индивида, ослабление общественных связей, легко оборачивающееся анархией, и т.д. Токвиль также замечает эти особенности и открыто о них говорит: «Демократия не побуждает людей сближаться с себе подобными, а демократические революции заставляют их сторониться друг друга и увековечивают в недрах самого равенства чувство ненависти, порожденное неравенством»<sup>81</sup>. Но Токвиль не приемлет до конца и другой либеральный постулат: индивид свободно решает, каким образом устанавливать связи с ему подобными.

Как мы помним, констановское разрешение проблемы сочетания принципов индивидуализма и суверенитета народа состояло в четком разведении двух типов свободы – индивидуальной и политической. При этом индивидуальная свобода имела для него первостепенное значение, являлась целью и условием политического порядка («эта свобода в действительности является целью любого челове-

ческого объединения»<sup>82</sup>), гарантией свободы политической (личная независимость есть «первейшая потребность современных людей» и, следовательно, никогда нельзя требовать принесения ее в жертву ради установления политической свободы). Основной факт современного ему общества Констан видит в том, что «чем больше осуществление политических прав оставит нам времени для частных интересов, тем более ценной будет для нас свобода».

Токвиль смотрит на эту проблему иначе. Он не отвергает констатации значимости индивидуальной свободы и всех ее следствий, но видит в них лишь *один из аспектов* современного общественно-го развития, считая констановское решение вопроса о переходе от индивида к гражданину недостаточным. Клод Лефор подчеркивает, что обособленность индивидуального существования у Констан «только подкрепляет идею необратимого стремления к использованию всех возможностей и благ частной жизни», тогда как у Токвиля она «обнаруживает пустоту, которую создает отступление каждого в его собственную сферу, куда может провалиться общественная власть»<sup>83</sup>. Либерально-индивидуалистический проект Токвиля изменяется в связи с его новым пониманием самой сферы политического.

У Констан понятие политического означает сферу действий и связей, движимых императивом общего интереса. Политическая власть в силу специфики исполняемых ею функций занимает в обществе ограниченное место, отделенное от частной жизни и частных интересов; она предстает как бы внешней по отношению к личности, вне зависимости от оказываемого личностью влияния на политическую жизнь. У Токвиля же, как мы установили, демократия предстает не только как политическая форма, но и как форма социальности. Отсюда и его вывод, что без свободы политической невозможна подлинная индивидуальная свобода.

В своей статье, датированной 1836 г. и носящей название «Социальное и политическое состояние Франции до и после 1789 г.», Токвиль различает два типа свободы – аристократическую и демократическую. Все аристократическое общество было пронизано сетью личных зависимостей, в нем все – от короля до простого крестьянина – были звеньями одной цепи, но «сам образ общества был смутным и беспрестанно терялся за всеми видами власти, управлявшими обществом». В ремесленной артели, в сельскохозяйственной общине, при дворе сеньора люди были тесно связаны и зависимы друг от друга, каждый ощущал Другого, чье положение было выше или ниже его собственного.

В результате разрушения аристократических связей по мере развития в обществе демократических процессов человек утрачивает ощущение постоянного присутствия рядом с ним Другого, рушатся авторитеты, бывшие некогда гарантией социальной связи. Токвиль

очень хорошо видит и чувствует эти процессы, которые позже будут названы емким понятием «отчуждение».

Весь парадокс демократической свободы – наиболее истинной и справедливой, по его мнению, – состоит в том, что она создает для человека крайне непрочное существование, заставляя его всякий раз заново решать для себя дилемму: подниматься ли до уровня гражданских добродетелей либо погружаться в пучину «рабской покорности». На первый взгляд, приведенное токвилевское определение свободы не содержит в себе политических моментов и во всем согласно с определением индивидуальной свободы у Константа: оно как бы касается самого человека, постулирует его абсолютную власть над самим собой и собственной судьбой, дает возможность так или иначе строить отношения с другими людьми. Но его свобода теснейшим образом связана с равенством – свобода равна и одинакова для всех: «вполне возможно представить себе ту крайнюю точку, в которой свобода и равенство пересекаются и совмещаются, что все граждане соучаствуют в управлении государством и что каждый имеет совершенно равное право принимать в этом участие. В этом случае никто не будет отличаться от себе подобных и ни один человек не сможет обладать тиранической властью; люди будут совершенно свободны, потому что будут полностью равны, и будут совершенно равны, потому что будут полностью свободны. Именно к этому идеалу стремятся демократические народы» (Т, 371)\*. Тем самым идеал свободы сливается с принципом народовластия. В реальном обществе личная независимость оказывается лишь иным названием свободы, подразумевающей равенство.

И в этом – опасность для человека, ибо «негативная сторона свободы видна всем», а «то зло, которое может произвести крайняя степень равенства, обнаруживает себя постепенно» (Т, 372). Зло состоит также и в том, что демократический идеал способствует изоляции каждого из членов общества, поэтому «крайняя точка», в которой свобода и равенство совпадают, есть та точка, где все общественные связи оказываются ослабленными до предела и каждый человек сосредоточен только на самом себе. Здесь-то и возникает призрак деспотизма, который «видит в разобщенности людей самый верный залог собственной прочности и, как правило, все свои усилия нацеливает на то, чтобы людей разобщить» (Т, 375). Для того же, чтобы победить зло, которое несет в себе равенство, есть только одно средство – политическая свобода. Как утверждает Токвиль, только она позволяет создавать политические и промышленные объединения «по принципу сходства интеллектуальных и нравственных интересов и целей», а в демократических странах умение создавать объ-

---

\* Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1994 (далее по тексту цитируется как «Т». – Ред.)

единения есть «первооснова общественной жизни; прогресс всех остальных ее сторон зависит только от прогресса в этой области» (Т, 378).

Итак, идеал демократической свободы, по Токвилю, объединяет в себе два противоречивых, но дополняющих друг друга процесса. Во-первых, принцип суверенитета личности приводит к постепенному размыванию личностных влияний, при помощи которых осуществлялось единство общества при аристократии. В то время как в гражданском обществе происходит высвобождение человека, в политической сфере вездесущность мажоритарной воли не позволяет ни одному индивиду избежать влияния со стороны общества. Во-вторых, идет менее спонтанный, т.е. более осознанный процесс восстановления социальной ткани, социальных связей. Это требует большого политического искусства, вплетения в демократический процесс того положительного, что было создано аристократией.

Демократия сначала распускает иерархически структурированные общественные связи, а затем восстанавливает их, но уже на эгалитарной основе. «По мере уравнивания у того или иного народа условий существования отдельные индивидуумы мельчают, в то время как общество в целом представляется более великим, или, точнее, каждый гражданин, став похожим на всех других, теряется в толпе, и тогда перед нами возникает великолепный в своем единстве образ народа» (Т, 378). Комментируя эту мысль, Лефор замечает: «Самым значительным у критиков демократии является постоянство представления о человеке, затерянном в толпе. Оно питает ужас перед анонимностью и делает привлекательным сообщество, члены которого познали счастье от совместного существования. К этому последнему желанию Токвиль не подготовился. Но тем более поразительно, что отвращение, которое он разделял с людьми его класса в отношении всякой формы народной мобилизации, не помешало ему найти в образе толпы знак вырождения индивида» (Л, 482)\*.

Влияние социальной составляющей на политическое мировоззрение особенно ощутимо в творчестве такого оригинального политического мыслителя, каким был **Джузеппе Мадзини** (1805–1872), посвятившего всю свою жизнь великой идее борьбы за объединение Италии. Написанный им Устав организации «Молодая Италия» (1831) провозглашал братство всех итальянцев, верящих в «закон прогресса и долга» и считающих, что Италия должна стать единой нацией, а также проводящих в жизнь эти убеждения.

В своей статье «О Молодой Италии», датированной 1832 г., он пишет о том, что люди рождаются духовно равными, «наделенными одинаковыми способностями, одинаковыми органами, одинаковым

---

\* Лефор К. Политические очерки (XIX–XX вв.). М., 2000 (далее по тексту эта работа цитируется как «Л». – Ред.)

инстинктом прогресса, подчиненными влиянию одних и тех же принципов». Однако они неравны в интеллектуальном отношении и с точки зрения их экономического и социального положения. Этот второй вид неравенства, «подлежащий постоянным исправлениям, неизбежно несет на себе отпечаток законодательства, которое, распределяя труд и – пропорционально труду – оплату, может постепенно уменьшить это неравенство. Мадзини выступает за существование некоего представительного органа, «строго охраняющего политическое равенство, который должен заботиться о том, чтобы последовательно создаваемые установления способствовали прогрессу социального равенства»<sup>84</sup>. Однако равенство это не должно быть чрезмерным и не должно затрагивать основ частной собственности: «собственность священна, поскольку она воплощает человеческую индивидуальность, человеческую личность», – напишет он в письме, датированном 1835 г.

Идеалом общественно-политического устройства для Мадзини уже в этот период выступала республика, которая должна установиться в результате «чистой, невинной и мирной революции». Республика, о которой мечтал Мадзини, – это государство с парламентом и правительством, избранными на основе всеобщего избирательного права, с чиновниками – «уполномоченными нации» и подконтрольными ей. Суверенная власть в таком государстве будет принадлежать всей нации, сословные привилегии – уничтожены. Это приведет к установлению в стране свободы и равенства, причем равенства политического, гражданского, равенства в правах, что позволит «слить в великом национальном единстве различные касты, на которые раздроблен народ».

Еще во время пребывания во Франции он делает для себя открытие, что решение насущных политических проблем невозможно без разрешения вопроса социального. Потребность всесторонне осмыслить эту идею заставляет его, преодолевая почти физическое отвращение к многолюдным сборищам, посещать митинги чартистов, движение которых в Англии как раз в это время набирало силу. Ему кажется, что в Англии вот-вот вспыхнет революция, но не та – «народная, республиканская, объединяющая», на которую была ориентирована «Молодая Италия», – а революция жестокая, совершаемая «во имя социального, а не политического равенства, внушающая страх, отвратительная, кровавая, заставляющая дрожать Европу» (М, v. XXV, p. 381)\*.

Мадзини с удивлением констатирует, что среди рабочих Англии и Франции «господствуют взгляды, утверждающие общность имущества, оуэнизм, аграрный закон, уничтожение собственности – мрачные и абсурдные взгляды, противоречащие прогрессу и досто-

---

\* *Mazzini J. Scritti.*

инству человеческого рода». Его раздражают социалистические и коммунистические теории, идущие вразрез с идеей морального прогресса, стремящиеся превратить общество в объединение, «подобное рою пчел или стаду бобров, занятых лишь поддержанием своего физического существования» (М, в. XX, р. 340).

Свое видение «общества новой эпохи», перед лицом которого, как верит Мадзини, стоит человечество, он излагает в одном из своих главных трудов, написанных в 40-е годы, – «Об обязанности человека». Главная идея этой работы – утверждение идеала общества, в котором «собрание людей, условившихся между собою силою *многих* защищать права *каждого*». Политическая доктрина прав человека, по Мадзини, была заимствована из философии Просвещения и воплощена Великой французской революцией. Благодаря этой доктрине была завоевана свобода – прежде всего свобода политическая, свобода совести, свобода торговли.

Но сильная в разрушении старого феодального общества, концепция прав человека оказалась, с точки зрения итальянского мыслителя, бесплодной в созидании – положение человека в обществе, прежде всего человека трудящегося отнюдь не улучшилось. Поэтому теория прав человека должна быть дополнена идеей долга, которая одна только и способна «создать прочную, продолжительную гармонию всех общественных элементов». Долг каждого человека в понимании Мадзини, – это стремление к усовершенствованию себя и других, борьба с несправедливостью и заблуждением. «Стать лучше» – вот в чем должна заключаться жизнь каждого отдельного человека.

Морально-этический в своей основе либерализм Мадзини («Без свободы нет морали, потому что там, где нет свободного выбора между добром и злом, между преданностью общему благу и эгоизмом, не может быть ответственности») дополняется специфическими социальными компонентами. Не без влияния идей Сен-Симона он вводит в свою концепцию понятие ассоциации, которое, однако, несет у него главным образом политическую нагрузку. Политическую – потому что это понятие призвано заменить понятие господства в отношениях между «рабами и свободными» («без свободы нет исторического сообщества, потому что между рабами и свободными нет ассоциации, а лишь господство одних над другими»). Ассоциацию Мадзини считает подлинным методом построения свободного государства, без которой оно остается «неподвижным, прикованным к уже достигнутому уровню гражданственности».

Основу свободной ассоциации граждан составляет собственность, «происхождение которой лежит в природе человека». Собственность, по Мадзини, является «вечной в своем принципе», и тот факт, что в настоящее время она приобрела уродливые формы, вовсе не является аргументом в пользу ее отмены. Нужно лишь «от-

крыть путь, чтобы многие овладели ею». А для этого следует уничтожить остатки политических феодальных привилегий, сковывающих до сих пор общественную и экономическую жизнь страны.

Свои идеи Мадзини пытается пропагандировать через созданный им и издававшийся в начале 40-х годов журнал «*Apostolato popolare*», издававшийся на средства итальянских эмигрантов и обращенный прежде всего к итальянской аудитории. «Я хочу говорить вам о ваших обязанностях, – обращается Мадзини к своим читателям, – о жертвах, а не о завоеваниях, о добродетели, о моральном совершенствовании, образовании, а не о моральном благополучии». Цели его остаются прежними – объединение всех людей доброй воли, независимо от их классовой принадлежности ради достижения свободы и независимости Италии.

Независимость и свободу нельзя разделить и ввести поочередно, – пишет он в одной из своих книг того периода под названием «Республика и королевская власть в Италии». Ведь независимость – это свобода, завоеванная у чужака; она требует коллективного действия людей, каждый из которых осознал свое достоинство, способность к жертве, что свойственно только внутренне свободным людям. Вопрос о независимости требует «срочного практического решения», он должен стать той идеей, которая направит все движение, знаменем, символом.

С самого начала 1848 г. вся Италия оказалась охваченной революционным брожением. В январе вспыхнуло восстание на Сицилии, по всей стране прокатилась волна массовых демонстраций, требовавших политических свобод, конституции, ликвидации австрийского господства. В феврале–марте во всех итальянских королевствах, за исключением Ломбардо-Венеции, были введены конституции, и к власти пришли умеренные либералы, за союз с которыми Мадзини выступал уже в начале 40-х годов. Итальянские государства одно за другим объявляли войну Австрии, повсюду создавались отряды добровольцев, которые возглавил король Пьемонтский Карл Альберт.

Мадзини возвратился в Милан в апреле 1848 г. и был встречен радостной демонстрацией. Временное правительство, состоящее из умеренных либералов Ломбардии, пригласило Мадзини к сотрудничеству, и тот ответил согласием, однако отверг предложение выдвинуть свою кандидатуру на парламентских выборах. «Я хочу остаться независимым, – писал он в письме к матери, – хочу быть умеренным в выражении своих идей, но хочу иметь возможность высказывать их, если это понадобится свободно». Отказом отвечает он и на предложение крайне левых возглавить борьбу за свержение временного правительства, обратившись за помощью к революционной Франции. Свергнуть временное правительство было просто, – напишет

Мадзини год спустя. — Но какая от этого польза? Внезапная смена правительства в Милане разожгла бы гражданскую войну и очернила знамя республики в глазах Италии. Выступая с обращением в газете «Italia del popolo», он открыто заявляет, что теперь, когда в Ломбардии есть политические свободы и свобода слова, он отказывается от проповедуваемой им ранее подпольной деятельности и «священного в прошлом пути восстания». Великая цель объединения Италии должно объединить всех — демократов и либералов, республиканцев и монархистов.

Планам и чаяниям Мадзини и на этот раз не суждено было сбыться. Милан был сдан австрийцам Карлом Альбертом, очередная попытка поднять новое восстание против австрийцев потерпела поражение. Джузеппе Мадзини отправляется сначала в Швейцарию, а оттуда — во Францию.

Между тем в ноябре 1848 г. вспыхивает восстание в Риме. Несмотря на обещание созвать Учредительное собрание и объявить войну Австрии папе Пию IX не удается овладеть ситуацией, и он бежит из мятежного города. 9 февраля 1849 г. бывшее Папское государство объявлено республикой. Мадзини в марте возвращается в Италию в надежде на то, что Рим в скором времени превратится в столицу всей Италии и возглавит борьбу за окончательное освобождение от австрийского господства и объединение страны. Он избран членом ассамблеи, и в своей речи, обращенной ко всем гражданам Рима, говорит о том, что «Рим должен быть велик во имя всей Италии, его граждане должны показать Италии на примере своего согласия, взаимной любви и добродетели, что они лучше тех, кто живет в рабстве».

Поражение Карла Альберта в очередной битве с австрийцами под Новаррой создало тяжелейшие условия для Римской республики и сделало угрозу вторжения австрийских войск совершенно реальной. По решению римской ассамблеи для защиты Рима был создан триумвират, в который вошли К. Армеллини, А. Саффи и Дж. Мадзини, который фактически и возглавил это чрезвычайное объединение. Но даже в таких условиях он продолжал отстаивать идею мирного, нереволюционного пути развития Римской республики, полагая «нерушимой свободу мыслей, если последние выражались в поступках для нее (Республики) опасных».

Триумвиры под руководством Мадзини предпринимают ряд срочных мер для обеспечения безопасности Республики, для улучшения положения крестьянства. Однако он всячески старается не допустить народного бунта и избегает чрезвычайных, «якобинских» мер, способных привести к хаосу и неконтролируемым действиям со стороны крестьянства. В частности, он не дает согласия на передел церковных земель, справедливо опасаясь, что это приведет к анархии. Основная программа Мадзини, отраженная в принятых «име-

нем Бога и народа» законах Римской республики, заключалась в установлении строго порядка и контроля за финансами, предупреждении всех форм классовых выступлений, в нерушимости частной собственности и постоянной заботе о неимущих слоях населения.

Существование Римской республики было недолгим. В июне на помощь австрийским войскам пришла Франция, и 3 июля 1849 г. в Рим вошли войска французского генерала Удино. Римская ассамблея был распущена, Мадзини последним из членов римского правительства покинул город.

Мечте Мадзини об объединении Италии было суждено сбыться лишь десятилетие спустя, в 1860 г., когда пьемонтские войска, руководимые Гарибальди, передали власть в руки короля Виктора Эммануила. За это десятилетие Мадзини, живший в эмиграции, главным образом в Англии, ставшей для него «второй родиной», неоднократно предпринимал попытки поднять освободительное восстание, но все они, как и прежде, терпели неудачу. С Гарибальди Мадзини связывали сложные личные отношения: они то действовали как союзники, то расходились по тактическим и теоретическим вопросам. Их примирение и объединение общих усилий произошло незадолго до решающих событий, приведших к объединению страны. «Страна важнее нас обоих», – писал Мадзини Гарибальди, настаивая на совместных действиях.

Главным пунктом их расхождения был вопрос о политическом строе единой Италии. Мадзини на протяжении всей жизни отстаивал республиканские идеалы, поэтому монархическая форма правления, установившаяся в стране после победы освободительного восстания, его решительно не устраивала. Он отвергает предложенную Виктором Эммануилом амнистию для всех эмигрантов, предписывающую лояльность по отношению к новому правительству, и возвращается в Англию.

Теперь, когда дело объединения Италии было почти завершено (вне Итальянского королевства оставались Венеция и Рим), Мадзини, как и сорок лет назад, собирался обратиться к литературным занятиям. Большую часть времени он проводит за письменным столом, но из-под его пера выходят отнюдь не литературные заметки. Завершить объединение Италии – вот его цель. И вновь письма, проекты, воззвания... Он снова и снова обращается к своей концепции переустройства мира на основах братской любви и сотрудничества классов, снова и снова пишет о необходимости республиканской формы правления как единственно подходящей Италии, настаивает на проведении налоговой реформы, детально разрабатывает и совершенствует свою концепцию ассоциации.

### 3. ВЕЛИКОБРИТАНИЯ: ОТ ЛИБЕРАЛИЗМА ЭКОНОМИЧЕСКОГО К СОЦИАЛ-ЛИБЕРАЛИЗМУ

Великобритания, – родина современного либерализма. После обретения адекватной в целом политико-правовой формы конституционной монархии, принятия в 1679 г. Habeas Corpus Act и Билля о Правах – в 1689, образования двухпартийной системы и отмены (в первой половине 90-х годов XVII столетия) всех видов цензуры страна вступила в новую жизнь. Парламентская Уния с Шотландией в 1707 г. позволила в исторически короткий срок создать повсеместно на Британских островах энергичное коммерческое общество, в какие-то полвека избавиться от многих феодальных пережитков. В том же XVIII столетии Великобритания покончила с традиционализмом в сельском хозяйстве и перешла в городах от мануфактурного к фабричному производству. Этот процесс ускорился после начала паровой революции, открывшей, по выражению Карлейля, эру индустрии.

Политическая мысль в XIX в. составила любопытнейшую эпоху в истории английского либерализма. Крылатая фраза лорда Харкурта: «Все мы теперь социалисты», впервые прозвучавшая в стенах британского парламента в канун наступления XX в., с благословления многочисленных историков либерализма была удивительным образом «опрокинута» на все XIX столетие, превратив бесконечные исследования либерального прошлого Британии в рефлекссию по поводу возникновения той теоретико-практической позиции, которую сами британцы зовут английским социализмом. Так, в XX в. выяснилось, что «либерализм как сочувствие к трудящимся всегда был причастен к социализму»<sup>85</sup>.

В этом смысле прошлое Англии оказалось таким же «непредсказуемым», как и переосмысленная история любой страны. Еще в 1952 г. сэр Лайонель Роббинс<sup>86</sup> уличил в незнании классической английской политэкономии всех тех, кто приписывал классикам (Д. Юму, А. Смиту, Т. Мальтусу, Д. Рикардо, И. Бентаму и др.) стремление ограничить государство функциями «ночного сторожа». Это незнание, подчеркнул он, тем более тревожит, что «без основательного владения классической политической экономией невозможно понять ни содержания либеральной цивилизации Запада, ни эволюции этого содержания»<sup>87</sup>. Данный вывод подкреплён в исследовании Роббинса подробным рассказом о судьбе главного идеологического пугала начальных десятилетий эпохи – мальтузианской «теории народонаселения».

Как известно, классическая политэкономия принимала за аксиому положение о том, что производительные силы общества не способны расти беспредельно и что для обеспечения достойного существования для всех необходимо установление контроля над рождаемо-

стью. Проведенный Роббинсом анализ освобождает «теорию народонаселения» от тех человеконенавистнических коннотаций, которые всегда приписывало ей «общественное мнение». Из его описания следует, что классики экономического либерализма отнюдь не пренебрегали рычагами государственного управления (такими как создание денежных фондов и пр.), стремясь пользоваться ими в целях повышения жизненного уровня трудящихся, ибо *только через благосостояние масс* надеялись они создать у «низших классов» новые потребности, а через это – выработать у них способность к «моральному самоограничению». Последнее представлялось им единственным приемлемым способом добиться снижения рождаемости<sup>88</sup>.

Таким образом, уже в середине XX в. у специалистов появилось достаточно оснований усомниться в общепринятом мнении, согласно которому в XIX в. либерализм эволюционировал от неумолимого экономизма *laissez-faire* в направлении гуманистически ориентированной, *социальной* политико-философской концепции. На деле, вместо предполагаемой картины смены идеологических парадигм («от индивидуализма к коллективизму\социализму») мы имеем процесс *раздвоения* исходной либеральной теории, возникновения в ней двух жизнеспособных ветвей – жизнеспособных настолько, что даже в 1980-е годы («золотой век» социал-либерализма) идеология *laissez-faire* не канула в небытие, а была принята на вооружение (на этот раз консерваторами)<sup>89</sup> и продолжает здравствовать поныне<sup>90</sup>.

Именно эта независимость взаимоотталкивающегося сосуществования двух либеральных идеологий, в прошлом – ипостасей единого политического течения, способна послужить надлежащим контекстом для таких фактов, как, например, появление в составе либеральных учений последней трети XIX столетия влиятельнейшей неогегельянской школы Т.Х. Грина. «Не идеализм породил новую разновидность либерализма, а сам либерализм, его основное направление, сумело впитать в себя определенные аспекты идеализма, наделив главные идеалистические тезисы новым смыслом<sup>91</sup>». При этом самим либерализмом двигала не столько политическая теория как таковая, сколько практика либерального британского общества, «разворачивавшая» теорию в направлении определенных философских традиций.

Нередко непосредственным источником возникновения новых политико-философских направлений становилась (в контексте социально-политических схваток эпохи) та или иная конкретная конфигурация изменяющегося соотношения сил. Так было, например, с «органистическим» учением социал-дарвинизма, привнесшим в теорию общества принципы естественного отбора. Данное учение исповедовала «Лига защиты свобод и собственности», созданная в 1880-х годах под началом Герберта Спенсера. Несмотря на свой естественно-научный облик, социал-дарвинизм играл роль теоретиче-

ского продолжения политики манчестеризма, политики *laissez-faire*, расцвет которой пришелся на середину века. Если же вспомнить о том, какую конкретную «злобу дня» обслуживала политика основателя манчестерской школы политэкономии Ричарда Кобдена, то окажется, что речь шла о необходимости отмены протекционистских пошлин на хлеб, каковая цель и была достигнута в 1846 г. В свою очередь, необходимость борьбы с хлебными законами самым органичным образом вытекала из принципов утилитаризма Бентама. Не случайно под ее флагом объединились также и представители классической политической экономии, любой из которых мог бы подписаться под словами Гранта Алена, ученика Герберта Спенсера: «единственным условием обеспечения честных стартовых условий для всех является индивидуализм в истинном понимании этого слова»<sup>92</sup>. Это эпохальное заявление, ибо именно в терминах борьбы индивидуализма и коллективизма не раз описывалось продолжавшееся на протяжении всей викторианской эпохи<sup>93</sup> противостояние «двух либерализмов». Этой характеристики достаточно для того, чтобы предпринять попытку прояснить суть данной борьбы и восстановить ее фактографию.

Здесь уместно вспомнить о том, что в понимании классика утилитаризма Иеремии Бентама индивидуализм как политико-философский принцип означал, в первую очередь, отказ от концепции «естественных прав», как и всяких вообще метафизических допущений, игравших роль моральных предписаний политикам, к какому общественному идеалу следует стремиться. Идеал утилитаризма («максимальная польза для максимального числа людей») исключает столь важную для исторических предшественников Бентама, шотландских моралистов, тему: «заложена» или нет в человеке благосклонность к другим людям, позволяющая рассчитывать на выведение (точнее, обнаружение) некой, до поры до времени скрытой от взора, естественной «формулы» общественной гармонии. Гармонию, согласно Бентаму, надлежало не отыскивать, а создавать своими руками, т.е. *творить*. А создавая новое, действуя на свой страх и риск, разумней всего рассчитывать на худшее: поэтому, по примеру Гоббса и Юма, свой рационалистический конструктивизм Бентам развивал с учетом самых порочных проявлений «человеческой природы», следуя простому правилу: надежность всякой цепи равняется надежности ее слабейшего звена...

Свойственный основоположнику утилитаризма реформаторский пыл, однако, не смог обеспечить ему политического лидерства. Причина тому – неспособность Бентама-литератора к ясному и доходчивому изложению собственных идей (единственным его литературным успехом оказался анонимно изданный *Фрагмент о правлении* (1776), посвященный критике антиреформаторских взглядов влиятельного юриста Блэкстона). План распространения философ-

ского и политического учений утилитаризма с успехом претворил в жизнь друг и ученик Бентама **Джеймс Милль** (1773–1836), чья теоретическая и практическая жизнь в политике пришлась на период расцвета индустриализации и возрастания значения среднего класса как новой социально-политической силы. Если попытаться в двух словах охарактеризовать историческую роль такого течения, как инициированный Бентамом радикализм, то она, конечно, сводилась к завершению политической легализации фигуры «экономического человека» как доминирующего социокультурного типа индустриализирующейся Британии.

Борьба с протекционистскими хлебными законами явилась для радикалов победоносной войной с политическим лидерством уходящей эпохи. Уже на излете XVIII в. вера в естественную гармонию и политическую безмятежность коммерческого общества была подорвана крутыми переменами – внешними и внутренними – революцией во Франции, последующими наполеоновскими войнами и невиданным промышленным переворотом – паровой революцией, начавшейся в Шотландии, когда креатура А. Смита, Джеймс Уатт, создал в сарае, предоставленном ему автором *Богатства народов*, паровую машину, вскоре преобразовавшую производство на всех Британских островах, а затем – и на континенте.

Между тем положение городского населения в военные годы стало плачевным. Ввоз европейского зерна прекратился, цена на пшеницу к 1812 г. выросла втрое. В послевоенном 1815 г. цена резко упала, что нанесло большой урон крупным землевладельцам и арендаторам, процветавшим на всем протяжении наполеоновских войн. Под их давлением был принят печально известный хлебный закон, резко обостривший разрыв между уровнем жизни в городе и деревне и, в условиях промышленного переворота, невиданно активизировавший политическую жизнь и ее проработку в теории.

XIX столетие начиналось с приостановки действия законов мирного времени. Ничто не предвещало того, что впоследствии назовут веком либерализма. От Великобритании прошлого столетия с ее самоуверенностью и самодовольством, казалось, не осталось и следа. В 1819 г. в целях подавления волнений в рабочей среде и ограничения гражданских свобод английским парламентом было принято шесть законов. Запрещались собрания свыше пятидесяти человек, шествия с оркестрами и знаменами, магистратам было дано право проводить обыски в частных домах, также усилились репрессии против радикальной печати.

Новые проблемы Великобритании подвергались оживленному обсуждению политиками и политэкономами. Соответственно, росло влияние возглавленной Джеймсом Миллем радикальной партии, главной заявленной целью которой было проведение через парламент Билля о реформе. В этой обстановке важную роль сыграла се-

рия статей<sup>94</sup>, написанных Миллем для пятого издания Британской энциклопедии и неоднократно переизданных впоследствии под названием *Эссе о правлении*.

По воспоминаниям сына Джеймса Милля, Джона Стюарта Милля, в кругах тогдашних радикалов данная работа расценивалась как шедевр политической мудрости. В ней Милль-старший фактически преподал общественности азы инициированного Бентамом политико-философского направления конца XVIII – начала XIX в., известного как *философский радикализм*. В рамках этого радикализма, помимо прочего, делался весьма неоднозначный вывод о том, что неотъемлемой составляющей хорошего правления является представительная демократия, основу которой должно составлять широкое (хотя далеко не всеобщее) избирательное право. О силе общественного резонанса, порожденного данным эссе и последующими дебатами вокруг него, можно судить по тому, что, по свидетельству историков политики, именно эта работа подготовила почву для принятия в 1832 г. великого Билля о реформе.

В *Эссе о правлении* Джеймс Милль выступает верным учеником и последователем Бентама: «Если цель правления состоит в доставлении максимального счастья величайшему числу людей, то достичь подобной цели путем превращения этого величайшего числа в рабов невозможно» (G, § 13)\*. Труд должен быть раскрепощен. А «если мы желаем получать все предметы собственного вожделения в как можно больших количествах, то должны иметь и как можно больше рабочих рук, а если мы желаем иметь как можно больше рабочих рук, то должны сделать труд приносящим трудящимся максимум выгоды. [Но] давать трудящимся больше выгоды, чем приносит конечный продукт их труда, невозможно. Почему? Потому что если вы даете кому-то больше, чем приносит продукт его труда, сделать это вы можете только отобрав у кого-то другого продукт труда этого другого» (G, § 14).

Строя эту незамысловатую политэкономическую конструкцию, Милль очевидно не был заинтересован в анализе таких тонкостей, как прибавочная стоимость, таивших в себе зародыш антагонизма между вожделем к продукту предпринимателем и создающими продукт «рабочими руками». Его заботит лишь, чтобы каждый получил «свое», а то, что обладатель рабочих рук способен вождеть к благам не меньше нанимателя, явно выносится им за скобки. Но и при рассмотрении общественных отношений исключительно как внутренних отношений между предпринимателями (ведь основополагающими общественными отношениями, согласно Бентаму, являются отношения материальные, так что неимущая часть общества

---

\* *Mill J. Essays on Government. Encyclopaedia Britannica. Fourth ed. L., 1815* (далее по тексту эта работа цитируется как «G». – Ред.).

из этих отношений «автоматически» им вычеркивается) Милль-старший считает, что «Каждый, кто не обладает всеми предметами своего вождения, испытывает соблазн отобрать их у любого из тех, кто слабее его самого. Как же этого избежать? Существует только один способ, притом довольно очевидный. Это объединение определенного числа людей, договорившихся защищать друг друга, каковая цель лучше всего достигается, если объединяется большое число людей, из которых незначительной части делегируется власть, необходимая для защиты всех. Последние и составляют правительство. Отсюда следует, что правительство существует ради получения пользы<sup>95</sup>».

Таким образом, антагонизм труда и капитала действительно фиксируется. Но оказывается несущественным, так как вся схема политического правления строится утилитаризмом с учетом стяжательских наклонностей «нормального индивида», ограничить которые способно только сознание того, что окружающие в этом смысле никак не лучше его самого. И потому чувство опасности должно пересилить в благоразумном стяжателе его природную алчность. Разум «экономического человека» лишен моральных коннотаций, он – инструмент выживания. Для пущей убедительности Милль цитирует аналогичное исследование Джона Локка: «Великой и *главной целью* объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства является *сохранение их собственности*»<sup>96</sup>.

При этом последователь Бентама оставлял без внимания то обстоятельство, что для Локка главным видом «собственности» является все же не какой-либо «предмет вождения» и не все они вместе взятые, а «собственность на самого себя», т.е. личная свобода человека.

Полагая вопрос о цели правления исчерпанным, остальную часть исследования Милль посвящает средствам достижения оной. Упомянутая работа задумана им как проблемный анализ, и потому вопрос о полномочиях, коими наделяется отряд делегированных во власть представителей, не рассматривается им вовсе, – он представляется самоочевидным. Предметы озабоченности для Милля – не сами полномочия, а то, как обычно ими пользуются представители власти. На протяжении всего эссе он не перестает напоминать о том, что в центре его внимания находится тема *злоупотребления властью*, и, судя по всему, именно она является камнем преткновения для утилитаристской политической философии как таковой.

И действительно, коль скоро главным в человеческой природе признается свойство, роднящее человека со всеми прочими живыми существами, а именно, зависимость всех и каждого от «двух верховных властителей – страдания и удовольствия»<sup>97</sup>, задача недопущения того, чтобы делегированные представителям власти полномочия использовались ими исключительно в интересах общества в целом,

оказывается в принципе неразрешимой, поскольку в философском арсенале утилитаризма тема самоотверженности отсутствует (G, § 19), будучи заменена темой калькуляции выгод. Стало быть, общество должно быть заинтересовано в том, чтобы предоставить правителям больше благ, нежели те смогут сами себе обеспечить путем злоупотребления своими полномочиями. А это – задача практически неосуществимая, ибо, как заявлял тот же Бентам, никто лучше самого индивида не способен доставить ему то, в чем тот нуждается. В результате, «каковы бы ни были основания организации правительств, по тем же основаниям организуются и гарантии недопущения того, чтобы лица, уполномоченные защищать других, пользовались бы своими полномочиями только для этого, а не для того чтобы отбирать у других предметы их вождения»<sup>98</sup>. Имеющиеся исторические различия в подходе к реализации подобных гарантий (вверение их одному лицу, либо группе людей, либо же обществу в целом) являются, по Миллю, основанием для третичной классификации всех известных форм правления на монархическую, аристократическую и демократическую.

Последующий анализ Миллем достоинств и недостатков каждой из них строится с учетом ранее сделанного вывода о том, что ни один из видов предлагаемых ими «гарантий» заведомо не может быть панацеей от злоупотреблений властью. Соответственно, общие выводы автора эссе и предлагаемые им решения имеют чисто ситуативный характер, что также не противоречит позитивистскому духу бентамовского учения: отыскивать не метафизическую суть явлений, а оптимальные способы справляться с данностями. Надо признать, что это далеко не такая уж беспомощная постановка вопроса, коль скоро речь идет о проблемах текущей политики, которыми и занимались утилитаристы вообще и Милль в своем эссе в частности. Вместе с тем именно в этом труде Милль-старший – путем довольно неуклюжих маневров – вводит в свое повествование такое важное для английской политической теории XIX в. понятие, как принцип представительства<sup>99</sup> – тему, подхваченную и всестороннее рассмотренную впоследствии Миллем-младшим.

В свете всего сказанного нельзя не заметить, что рассмотрение данного произведения едва ли имело смысл в наше время, если бы сам Джеймс Милль скромно ограничил свои интеллектуальные притязания задачами текущего момента. Но к подобному самоограничению он был не готов и, как следствие, продемонстрировал собственный внутренний конфликт с заявленными позитивистскими установками. Так, в ответ на выдвинутое в свое время Гоббсом утверждение о предпочтительности монархической формы правления (при которой властитель всего один, и потому существует наибольшая вероятность, что он удовлетворит собственные вождения и обратит внимание на нужды подданных), Милль разворачивает

мощную контраргументацию, какую трудно ожидать от утилитариста: «Дело будет выглядеть совсем по-иному, если принять во внимание то сопротивление собственной воле, которое один человек может ожидать от других... В основании всяческого правления лежит присущее человеческому существу желание поставить на службу собственным удовольствиям личность и имущество другого, не взирая на то, какие страдания и неудовольствия он ему причинит. Вождетель к предмету значит вождетель к власти, необходимой для обладания им. Поэтому великим законом, управляющим человеческой природой, является желание обладать властью, необходимой для подчинения собственным прихотям личности и собственности других людей... Что означает для нас это стремление к власти? До какой степени определяет оно действия людей? – вот те вопросы, ответ на которые позволит нам познать поставленные природой пределы тем вожделениям короля или аристократии, кои несут зло обществу» (G, § 39–41).

Очевидно, что данными рассуждениями Милль нарушает установленные собственным утилитаристским кредо «правила игры», внезапно перенеся вопрос об основах правления с предметов природных на внеприродные, коими являются власть и воля индивидов к сопротивлению ей: «Человеческие существа – это не некая пассивная субстанция. Если бы люди относились к своим правителям, как овцы к пастуху; если бы король или аристократия совершенно не опасались сопротивления народа и не стремились бы добиться от него большего послушания большей суровостью,... можно было бы представить себе, что их вождение к определенным предметам имело бы предел» (G, § 39). Но такого предела не существует, поскольку человек есть существо, наделенное волей. Милль-старший вынужден констатировать, что данное определение касается не только власть предержащих, но и тех, кого последние пытаются «пасти». Здесь уже недалеко до «метафизики».

Фактически в последующих параграфах (42–51) Милль ведет речь о том, что власть представляет собой не просто средство достижения определенной цели, а самостоятельный предмет человеческих устремлений. Будучи способна служить для правителей средством достижения самых разных удовольствий, она становится для них самоцелью – особого рода страстью, причем, как подчеркивает автор, страстью *неутолимой*. Утверждая это, он не может не сознавать, что полемика с Гоббсом заставила его покинуть твердую почву позитивизма, постулирующего в качестве объектов человеческих вождений различные материализации «пользы», страсть к которым так же «конечна», как сами эти предметы. Незапланированное отступление от бентамовской схемы подводит автора *Эссе о правлении* к суждениям, проблематизирующим саму пользу как основополагающую категорию утилитаризма: «Мнение,... согласно которо-

му король или аристократия способны удовлетвориться предметами своего вождения и, насытившись, предоставить членам общества наибольшую часть того, что имеют, это мнение основано на одностороннем и неполном понимании человеческой природы» (G, § 47).

Данным утверждением автор *Эссе* демонстрирует противоречивость собственных установок. Стремление возвести ненасытность властолюбия в ранг свойств человеческой природы очевидным образом конфликтует с задачей доказать необходимость установления контроля над властью придерживающимися со стороны «всего общества». Коль скоро подобный контроль («сдерживание») обретает то или иное институциональное оформление (в случае Англии таковым является парламентаризм, признаваемый Миллем идеальным воплощением принципа представительства), осуществляющие его «народные представители» также становятся «властью» и, стало быть, оказываются подвержены тому же искушению властью, избавление от которого они призваны обеспечить.

К чести Милля надо сказать, что он не предпринял шагов по косметическому сглаживанию вскрывшихся противоречий. В его *Эссе* мы читаем: «Это великое открытие современности, система представительства, возможно, сулит разрешение всех затруднений, и спекулятивных, и практических. Если же оно окажется недействительным, нам не удастся избежать того чрезвычайного вывода, что хорошее правление невозможно» (G, § 72). И хотя при разъяснении своей позиции Милль продолжает, как «от печки», отталкиваться от человеческой природы, успешность политических установлений фактически перестает ставиться им в зависимость от последней и превращается в дело чести политика.

Лучшего теоретического вывода для поддержания «боевого духа» радикалов нельзя было бы и придумать. Под идейным руководством Милля-старшего усиливающийся средний класс начинает ощущать себя не просто обделенной частью общества, идущей во власть, чтобы «взять свое». *Эссе о правлении* как бы благословляет средний класс на роль той части общества, которой суждено стать главной опорой представительного правления, а, значит, выполнять важнейшую нравственную функцию предотвращения злоупотреблений властью. Поэтому утверждения Милля о том, что «придание людям права самим выносить суждения возымело благой эффект – настолько, что полностью изменило ситуацию человеческой природы и вознесло человека на высший уровень бытия» (G, § 139), следует понимать таким образом, что речь идет, естественно, о представителях именно названной части общества, «толпе» же остается только одно право – восхищаться ими и учиться у них.

Непосредственным логическим продолжением процесса утверждения политической гегемонии английского среднего класса стал расцвет манчестерской школы, руководимой **Ричардом Кобденом**

(1804–1865) и **Джоном Брайтом** (1811–1889). Победивший радикализм, как видно из предыдущего изложения, являл собой течение настолько же политическое, насколько и философское. Данная особенность радикализма как общественно-политического направления отчасти ответственна за то, что, придя в парламент после Реформы 1832 г., предводимые Миллем-старшим радикалы не смогли продемонстрировать навыки ведения практической политики, быстро растеряли популярность и сошли на нет сразу после смерти своего лидера (1836). Совсем иной была судьба манчестеризма. Основатель манчестерской школы Ричард Кобден был известен еще до того, как вступил на тропу войны с крупными землевладельцами, протаскившими через парламент протекционистские хлебные законы. В ту пору главным пунктом его программы был лозунг: *свобода торговли является основой международной солидарности*. И в последующие годы Кобден выступал за мир и за разоружение. Он был организатором конгрессов за мир в Брюсселе, Париже, Лондоне, Манчестере и Эдинбурге 1848–1851 гг. В 1836 г. в Лондоне было создано антипротекционистское общество, но массовой поддержки оно не получило, как и аналогичное общество в Ливерпуле в следующем году. Но уже в октябре 1838 г. семеро купцов-мануфактурщиков из Манчестера создали Ассоциацию в поддержку сторонников отмены хлебных законов.

В этом году случился неурожай, и цены на хлеб взлетели до небес. Начались массовые беспорядки, особенно в промышленных городах, и Ассоциация в 1839 г. переросла в Лигу антихлебных законов. Торговля, заявляли члены ассоциации, не нуждается в войнах. Протекционизм – тоже война, только худшего рода. Он вреден в стране свободного предпринимательства и несовместим с конституционной свободой. Пример истинно свободной Англии сделает больше для освобождения Европы, чем любая интервенция, принятая во имя свободы.

Вскоре Кобдену удалось привлечь на свою сторону неконформиста и радикала Джона Брайта. Это усилило движение пламенным оратором и пропагандистом (его хвалил даже идейный противник Дж. Брайта – Б. Дизраэли). Брайт принимал участие в борьбе за парламентскую реформу с начальных лет движения радикалов, а с 1841 г. вместе с Кобденом повел кампанию за отмену хлебных законов (в 1843 г. был избран кандидатом в палату общин, куда прошел со второй попытки).

Кобден стал знаковой для своего времени фигурой, своего рода «антигероем» того политически заданного процесса, который можно определить как нравственное самоопределение общества в новой социокультурной обстановке. Историки социалистического толка нередко обвиняли его в эксплуататорском жестокосердии по отношению к трудящимся классам. Это не совсем так: о положении низ-

ших классов Кобден пекся не больше и не меньше современников. Но несмотря на это, обретя облик манчестеризма, школа Бентама дождалась появления собственного теоретического антипода. Так, если политико-философским аналогом политэкономии *laissez-faire* стала примкнувшая к манчестерцам социал-дарвинистская школа Г. Спенсера, то накопившееся к середине века недовольство сторонников экономической свободы оформилось со временем в гораздо более мощное и всеохватное *контр*-течение – социал-либерализм. При этом необходимой предпосылкой последнего как политически сознательного направления было возникновение и «шлифовка» понятия «социальное». Что нового открыло обществу это понятие?

Как известно, «правильное» общество, общество благополучное во всех отношениях, мыслилось Бентамом и его последователями как составленное из экономически свободных индивидов, организующих свои взаимоотношения при помощи системы не регламентированных извне договоров. В этих условиях, убеждали сторонники *laissez-faire*, «хороший рабочий смог бы получать за свой труд столько, сколько он стоит, и на эти деньги он смог бы купить себе пищу и одежду по самым низким ценам мирового рынка»<sup>100</sup>. В начале XIX в. теоретическую разумность данных расчетов не в силах был оспорить никто. Отсутствие внешней регламентации действительно резко увеличивало производительность труда и наглядно способствовало возрастанию так называемого «богатства народов». Факты же массовой нищеты трудящихся в условиях свободы договоров всегда можно было списать на счет некачественности самого человеческого материала (Спенсер), либо «избыточности» числа представителей низших классов (Мальтус).

О том, что подобные идеологические обоснования *laissez-faire* действовали эффективно, свидетельствует политически маргинальное положение расцветшего и угасшего в первые десятилетия века оуэнизма и позже – в 30–40-е годы – чартизма. Идеологема свободного взаимодействия самостоятельных субъектов продолжала господствовать в умах политически значимой части населения, несмотря на то что уже все производственные центры Англии являли картину ужасающих трущоб, забитых бесчисленными жертвами «свободного договора» с нанимателями. Вместе с тем практическая этика ничем не скованного действия индивида, оставляющая за бортом всех, кто по каким-то причинам «сплоховал» в свободном соревновании, спонтанно порождала разнообразные ответы со стороны самих обездоленных. Так, выходец из «простого народа» Роберт Оуэн предложил в принципе «отменить» свободу воли, надеясь таким путем достичь даже не политического, а тотального равенства всех во всем. Участники чартистского движения исходили уже из необходимости выравнивания четко ограниченного набора стартовых условий и предлагали соответствующий политический механизм их обеспечения<sup>101</sup>.

Но несмотря на то что и оуэнистам, и чартистам удавалось не только пробиться в парламент, но и проводить в жизнь некоторые законы, действительно работающей оппозиция экономическому либерализму стала лишь с наделением обездоленной стороны достоинством *моральных субъектов*, каковыми в системе утилитарной этики они фактически не являлись (именно поэтому считалось возможным, например, желая им добра, ратовать за сокращение их численности, как если бы речь шла о сокращении поголовья скота). Именно повышение нравственного градуса рассмотрения проблем бедности ввело в оборот весь комплекс представлений, известных как социальная тематика. Понятием *социального* был поставлен на повестку дня вопрос о человеческом достоинстве тех, кого ранее принято было считать отбросами общества. Появление веры в «маленького человека» как субъекта свободной деятельности, потенциально равноценного с сильными мира сего и имеющего право не просто на сердобольное вспоможение (как это практиковалось в Средние века) и не просто на участие в конкуренции с другими (как в утилитаризме), а на то и другое вместе, означало фактическое признание недовольных своим положением рабочих в качестве субъектов политики. Признание это не было даром мыслителей-гуманистов, а тем паче профессиональных политиков. К нему общество в целом было подведено и оуэнизмом, и чартизмом, и серией других менее заметных выступлений, каждое из которых своим поражением все же меняло общее соотношение политических сил в пользу трудящихся.

Коренному сдвигу в общественном сознании, составившему то, что Милль-младший назвал «эпохой смены мнений»<sup>102</sup>, на протяжении XIX столетия суждено было быть отрефлектированным теоретической мыслью не единожды, а многократно и многообразно. Каждый из этапов данной рефлексии привносил в сознание общества свой маркер (взаимо)понимания, временно беря на себя функцию «равнодействующей» в столкновении сил реальной жизни.

Имя **Джона Стюарта Милля** (1806–1873), сына лидера радикалов Джеймса Милля, можно с уверенностью отнести к первой десятке классиков либерализма. Творчество его – и прежде всего такая работа, как эссе *О свободе* (которая, по мнению как самого Милля, так и большинства исследователей, является самым значительным из его трудов<sup>103</sup>) – на первый взгляд, представляется сплошь сотканным из противоречий. Но, как показало время, эта противоречивость лишь усиливает интерес к Дж.С. Миллю со стороны теоретиков либерализма. Ибо многие из выдвинутых им тезисов на проверку оказываются не чем иным, как своеобразными «заявлениями о намерениях» – намерениях, воплощенных впоследствии теоретиками и политическими движениями других эпох и стран.

В рамках данного краткого исследования современное значение творчества Милля для теории либерализма достаточно проиллюст-

рировать словами Ричарда Рорти о том, что главная проблема либерализма наших дней (называемого им постсовременным – postmodern – либерализмом) заключается в синтезе Милля и Ницше – в необходимости сочетания таких взаимоисключающих аспектов, как доброжелательность и возможность самоутверждения, обеспечение всеобщего благосостояния и сохранение приватного поэтического настроения<sup>104</sup>. В наиболее общем смысле, для Рорти это проблема сохранения дифференциации публичной и частной сфер в ее классическом виде. Не разделяя этой его озабоченности, согласимся с тем, что Милль-младший не только решающим образом повлиял на утверждение данной политико-философской дистинкции, но и успел ощутить ее проблематичность.

Эссе *О свободе*, открывающееся темой неистребимости злоупотреблений властью (темы, поднятой еще Миллем-старшим), совершает плавный отход от представленного в работе Джеймса Милля типично утилитаристского тезиса (довода о господствующих в действиях каждого индивида своекорыстных мотивах). Главным основанием для ограничения власти (и не только государственной, но и в более широком смысле, общественной) являются для Милля-младшего не банальные злоупотребления властью, а тот факт, что в известном смысле любая исходящая от общества власть является посягательством на свободу личности.

Подобной постановкой вопроса Милль производит революцию в умах современников, размыкая их мыслительный горизонт, ограниченный представлениями о свободном предпринимателе как идеальном типе «человека вообще». Свобода древних, напоминает он, состояла в избавлении от тирании политических правителей и достигалась путем введения полномочий последних в определенные берега. В современных условиях выборности правителей и правительств стремление к ограничению их власти оказалось подменено поиском идеальных правительств, которые не имели бы разногласий с управляемыми. Именно этот предрассудок Нового времени был на свой манер развеян Джеймсом Миллем, который, однако, исходил как из самоочевидного из признания среднего класса носителем самых просвещенных и правильных мнений.

Расширив концептуальные основания утилитаристской критики, Милль-младший адекватно ответил на назревшую потребность – увидеть наличную действительность, пользуясь при этом оптикой не только «экономического человека». Свобода личности, стремление к ней – вот то общетеоретическое основание, выявление которого заставило классика либерализма рассмотреть проблематику своей эпохи глазами не только утвердившегося (предпринимательского) или восходящего (рабочего) класса, но и общества в целом и даже, более того, – представить свободу как родовое свойство «человека вообще». На фоне этого открытия странно и дезориентирующе зву-

чат вступительные фразы эссе: «Предмет моего исследования – не так называемая свобода воли, столь неудачно противопоставленная доктрине, ложно именуемой доктриной философской необходимости, а свобода гражданская или общественная – свойства или пределы той власти, которая может быть справедливо признана принадлежащей обществу над индивидуумом» (ОС, 290)\*.

Это – ложный посыл, ибо в действительности с заявленной задачей работа Милля не справляется (если только не считать решением поставленной проблемы тавтологичную формулу: «и индивидуум, и общество не переступят должных пределов, если будут простираť свою власть только на то, что их ближе касается» (ОС, 290), но вполне справляется с более важной функцией инициации серьезной *переоценки ценностей* в английском обществе. А это – миссия, весьма не адекватная позиции теоретика, исповедующего позитивизм и, стало быть, желающего придерживаться фактов. Между тем та стремительность и эмоциональность, с которой классик утилитаризма переходит от тонких наблюдений за реальностью к основополагающим этическим принципам, не раз заставляет усомниться в серьезности его позитивистского кредо, и искать истоки приверженности этому последнему не столько в собственных теоретических наклонностях автора, сколько в необычайно уважительном и бережном отношении его к памяти отца и Иеремии Бентама.

Эта весьма похвальная страсть выражать почтение предкам серьезно осложнила для потомков задачу адекватного восприятия миллевского наследия, в котором «лирическое» плохо сопрягается с концептуальным. Между тем, видимо, именно триумф и последующий закат движения политиков-радикалов, возглавляемого в свое время обоими предшественниками автора эссе, наводит его на очень здравую мысль: «Успех нередко разоблачает такие пороки и недостатки, которые при неуспехе легко укрываются от наблюдения; это замечание равно применимо не только к людям, но и к философским и политическим теориям» (ОС, 290).

Данным суждением Дж. С. Милль прекрасно резюмирует суть происходившей на его глазах «смены мнений». Действительно, не что иное, как успех предпринимательского класса (и его идеологии), позволил всему обществу наконец увидеть, что homo economicus не годится на роль идеального персонажа эпохи, поскольку устройство общества и правления, заявленное им в качестве средства доставить «максимальное счастье максимальному числу людей», не обеспечивает достижения данной цели. В отличие от существующего устройства общества, предлагаемый Миллем идеал самоуправления от-

---

\* Милль Дж.С. О свободе // О свободе. Антология западноевропейской классической мысли. М., 1995 (далее по тексту данная работа цитируется как «ОС». – Ред.).

нюдь не означает полной гармонии правящих и управляемых, а является собой «такое правление... где каждый управляется всеми остальными» (ОС, 290). Подобное определение удивляет своей абстрактностью: «каждый» никогда не управляется «всеми», а только теми, кто обладает властью, – политической или социальной. Милль тут же исправляет допущенный индивидуалистический крен: «Воля народа на самом деле есть не что иное, как воля наиболее многочисленной или наиболее деятельной части народа, т.е. воля большинства или тех, кто успевает заставить себя признать за большинство, – следовательно, народная власть может иметь побуждения угнетать часть народа» (ОС, 290). Если так, то в чем смысл формулировки: «не каждый – сам собою, а каждый – всеми остальными»? Судя по всему, здесь налицо продолжающаяся полемика с оппонентами из числа «последнего поколения европейского либерализма», – просветителями, ищущими идеальной формулы политического устройства, при котором все и каждый смотрели бы не друг на друга, а в одну и ту же точку.

Милль же исходит из уникальности каждой личности; порождаемое этой уникальностью многоцветье индивидуальных свобод неминуемо делает общество местом столкновения myriad единично неповторимых видений и волей. Такая картина не кажется ему пугающей. Милль-младший – поистине светлая личность в западноевропейской философии, счастливое дитя интеллектуальной эпохи, уже не преследуемой гоббсовским кошмаром войны всех против всех и еще не столкнувшейся с марксовым призраком коммунизма. Воюя с *деспотизмом большинства*, он кажется и не подозревает о том, как не хватало такого «деспотизма» очевидцам смутных времен... В его философии бентамовское оптимистическое видение творящих свое общество независимых индивидуальностей получило новое качество, неожиданно для него самого став гимном *свободе воли*. Очевидно, однако, что назвать свое эссе именем, которого оно заслуживало – *On Liberty of the Will* – Миллю мешали устойчивые ассоциации последнего термина с религиозно-метафизической традицией, т.е. с полярно противоположной точкой зрения на предмет. Для него, как и для Бентама, истина человеческой личности виделась не тайной, сокрытой в метафизических эмпириях, а некой данностью, признать которую мешал все тот же диктат общественного мнения. Последовательно заменив в своей теории «метафизическую» свободу воли более позитивным термином «индивидуальность», Милль все же так и не сумел свести концы с концами. Отсюда расплывчатость заглавия: *On Liberty*.

Эта знаменитая работа вообще характеризуется тем, что не решает заявленных проблем, но решает незаявленные. Милль первым из классиков английской (да и европейской) политической философии сумел, храня в целом верность просвещенческому рационализму,

развести свободу и разум настолько, что стремление к постижению истины общественного устройства не вынудило его возводить единомыслие в ранг высшей социальной добродетели. Он совершенно не сочувствует политическим воззрениям, более всего ценящим порядок и ищущим в обществе инструменты его обеспечения. Как раз в них он усматривает главную опасность для свободной индивидуальности: «когда само общество, т.е. общество коллективно (а не только государство как рациональное выражение воли наиболее деятельной части народа. – И.М.), становится тираном по отношению к отдельным индивидуумам... в этом случае тирания его страшнее всевозможных политических тираний, потому что хотя она и не опирается на какие-нибудь уголовные меры, но спастись от нее гораздо труднее, – она глубже проникает во все подробности частной жизни и кабалит саму душу» (ОС, 291).

Стало быть, каковы бы ни были пороки современного государственного правления, оно все же имеет в своей основе некий эквивалент «воли народа», предназначенье которого в том и состоит, чтобы охранять индивида от «самосуда», учиняемого над ним обществом. Это – одна из важнейших тем либерализма Милля, последующее развитие которой в *Рассуждениях о представительном правлении* позволило ряду исследователей причислить Милля к ярчайшим сторонникам элитаристской демократии<sup>105</sup>. Делая приоритетной целью и главным содержанием общественного прогресса «развитие человеческой индивидуальности», Милль по-новому разворачивает формирование темы социального в общественном сознании британцев: освящаемая им *личность* есть лишь на первый взгляд понятие, распространяющееся на любого – абстрактного – члена общества. На самом же деле внимание Милля сосредоточено только на таком индивиде, который «дорос» до свободы и «находится в полном обладании своих способностей» (ОС, 296).

Данная мысль могла бы быть выражена понятней, не отказавшись Милль от метафизических концептов, таких, как индивидуальная автономия. Тогда бы не возникло недоуменных вопросов о том, по какому признаку принцип индивидуальности оказался не применим ко всем несовершеннолетним и невменяемым индивидам, а также к обществам, находящимся «в младенческом состоянии» (т.е. небуржуазным). Между тем, когда речь заходит об обращении с «варварскими народами», «нуждающимися в руководстве», Милль не только не вспоминает о принципе индивидуальности, но и «в интересах прогресса» одобряет... деспотизм. Поскольку, таким образом, всем «нецивилизованным» существам и объединениям Милль, ничтоже сумяшися, заведомо отказывает в «полном обладании своими способностями», становится ясно, что не индивидуальное разнообразие составляет для него истинную ценность, что одного этого признака для создания понятия свободной индивидуальности недостаточно.

Но ничего другого миллевское самонаблюдение предложить не может.

Таким образом, «свободная индивидуальность», какой она была во времена Милля, попросту постулируется им в качестве исторической реализации просвещенного духа. Это сразу же заставляет читателя задуматься о механизмах обретения столь эпохального завоевания и о тех путях, какими позитивист Милль приходит к открытию его. Но эта сторона вопроса оставляется автором без внимания. Миллевскому стилю изложения местами свойственно совершенно недопустимое для позитивиста небрежное отношение к доказательной стороне дела. Вследствие этого (а также вследствие обнаруженного во всех его главных трудах стремления оперировать предельно широкими понятиями неясного происхождения) многое в его политико-философской теории заслуживает определения: «не сознающая себя метафизика».

Сказанное отнюдь не уменьшает значения миллевского учения об индивидуальности как наиболее весомой части его «послания» современникам, воздействие которой на менталитет эпохи трудно переоценить. В главе «Об индивидуальности как об одном из элементов благосостояния» прямо говорится, что «свободное развитие индивидуальности есть одно из первенствующих существенных благ», поскольку «там, где люди живут и действуют не сообразно со своими характерами, а сообразно с преданиями и обычаями, там отсутствует один из главных ингредиентов благосостояния человечества и самый главный ингредиент индивидуального и социального прогресса» (ОС, 336–337). В переводе на традиционный утилитаристский язык это означает, что «главное счастье» индивидов как частичек общества состоит в их самоволии. Еще раньше, в *Основах политической экономии* (1848), Милль успевает уточнить и понятие пользы, отметив, что оставаться тождественной приращению богатства польза должна только в эпоху нужды<sup>106</sup>, а по мере искоренения последней она станет ассоциироваться с высшими благами.

Осуществив таким образом «бескровную революцию» в философии, завещанной ему учителями, Милль с теми же намерениями обращается в сторону современного ему общества. Будучи и сам мыслителем с яркой творческой индивидуальностью, Милль испытал на себе влияние идеи Вильгельма Гумбольдта о том, что «конечная цель человека... состоит в наивозможно гармоническом развитии всех его способностей в одно полное и состоятельное целое» (ОС, 337). При этом, однако, он явственно видит, что к сформулированной им цели обеспечения свободного развития индивидуальности общество относится индифферентно (ОС, 337).

Таким образом, эссе *О свободе* представляет собой часть масштабного теоретико-практического замысла, состоявшего не много не мало в том, чтобы переменить весь строй мысли современников.

Главное, к чему на протяжении долгих лет стремился Дж. С. Милль, – помочь обществу в осознании ценности индивидуальной свободы, понимаемой гораздо шире, чем просто предпринимательская свобода. Подобный социальный конструктивизм принципиально отличается от бентамовского, представлявшего собой рационализацию *наличных* социальных, политических и экономических процессов, их идеологическую легализацию. Задача же, поставленная Миллем-младшим, – задача преобразования ценностной структуры общественного сознания – по определению не является компетенцией «позитивной науки». Подобный уход из сферы фактов в сферу ценностей выглядит как протест против навязываемых прежним утилитаризмом ограничений философского кругозора; и, судя по всему, для Милля это был глубоко продуманный и выстраданный шаг.

Как бы там ни было, в творчестве Джона Стюарта Милля мы имеем две параллельные линии: утилитаризм и собственно философию свободы. Философ добросовестно пытается скрестить одно с другим, но результат этих усилий далеко не так весом<sup>107</sup>, как его главное достижение – новое видение либерализма. В эссе *О свободе* это видение пробивает себе дорогу через лабиринт не слишком убедительных аргументов, понятных только в контексте тех господствующих воззрений, от которых Милль стремится увести читателя. «В жизни человека есть такая сфера, которая не имеет никакого отношения к интересам общества... Совершающееся в этой сфере может и не касаться прямо других людей, а только косвенно...та сфера человеческой жизни, которая имеет непосредственное отношение только к самому индивиду, и есть сфера индивидуальной свободы» (ОС, 298).

Условность предложенного деления сфер жизнедеятельности человека на касающиеся и не касающиеся окружающих вызывает желание опротестовать весь тезис. Между тем подобная условность окажется вполне допустимой, коль скоро мы увидим, что новая постановка вопроса о свободе являлась, прежде всего, выходом из тупика, в который поставил современную Миллю действительность принцип *laissez-faire*. Политическая свобода по Бентаму, понятая как полная свобода деятельности «лучших» (за которыми должны тянуться все остальные), не долго радовала мыслителей, так как оказалась чревата фатальной обреченностью на несвободу слишком многих в обществе.

Легко представить себе, как угрожающе росло в середине века число людей, которым ненавистно было само слово «свобода». В этом контексте теоретические находки Милля столь же спасительны, сколь и неизбежны. Выдвинув тезис о свободе как достоинстве, в первую очередь – индивида, Милль вывел само слово «свобода» из-под огня критики общественности. Как ни парадоксально, осуществить подобное ему удалось, лишь исподволь введя в канву

своих рассуждений (пусть не терминологически, зато по сути) собственное понимание свободы воли<sup>108</sup>, противопоставленное им бентамовской «свободе рук» как сугубо политическому требованию.

Свобода гражданская, утверждает он, морально оправдана лишь там, где не существует опасности причинения вреда любому из членов общества. Собственно, этим утверждением и исчерпывается его ответ на вопрос о пределах власти общества над индивидом (или одного индивида над другим) – ответ, как сейчас ясно, неудовлетворительный, так как никто не может с уверенностью указать условия, способные служить гарантией от возникновения подобной опасности. Однако для «эпохи смены мнений» и этого совсем не мало. Тем более, что в реабилитации понятия свободы в глазах общества состояла лишь одна сторона замысла автора эссе, касающегося свободы.

Другая, более «личная» задача заключалась в том, чтобы, примирив общество со свободой, не поступиться содержанием этой столь важной для него самой ценности. Вот где пригодился метод самонаблюдения, подсказывавший, что отождествление свободы с тем усеченным, ограниченным ее обликом, который насаждал не в последнюю очередь и он сам, переосмысливая традицию философского радикализма, ставит под угрозу первостепенное положение свободы в ценностной системе координат. Свобода как способность к саморазвитию, как «отличительный атрибут человека» – такая свобода требует особых условий, каковые и очерчены представлениями о приватной сфере. Именно наличие в жизни каждого (цивилизованного) человека этой заповедной зоны позволяет Миллю представить собственный идеал во всей его полноте. Свобода, во-первых, неистребима, являясь важнейшим из свойств «истинной» индивидуальности. Если это не так, «в чем же тогда будет состоять его (индивида. – *И.М.*) отличие как человека?» (ОС, 339). Во-вторых, благотворна<sup>109</sup>, так как именно ею развивается индивидуальность и весь мир людей. В-третьих, свобода ничем не скована – иначе зачем было бы вводить понятие приватности?

Значение этих философских открытий трудно переоценить: именно они послужили для всего западного мира краеугольными камнями для здания свободы как института. Совокупность политических устройств и процедур, продолжающих и в наше время существовать под именем «институтов свободы», черпает свою легитимность именно в миллевском проекте свободы как высшей ценности человеческого бытия. Но если сделанное Миллем было не просто словами, призванными ослабить напряженность в обществе, если сказанное им воплотилось в идеологию, тогда нам следует рассмотреть вопрос о том, что принципиально нового привнесла эта идеология в английское общество середины XIX в.

Абстрагируясь от заявленных автором намерений («не ослабления, а напротив, усиления в индивиде самоотверженного стремления

к благу других, – вот чего хочет излагаемая нами доктрина» (ОС, 354–355)) и рассматривая только результат, можно прийти к любопытному выводу: миллевское решение несет в себе некоторые черты преемственности в отношении преодоленного им экономического либерализма. Принцип «ночного сторожа», утверждаемый радикалами в отношениях между индивидами и государством, оказывается в известной мере утилизован им при решении проблемы взаимоотношений между индивидами и обществом: в его теории абсолютная свобода индивидов не утрачена; правда, границы ее действия заметно сужены, зато выгороженное таким образом пространство оказывается защищено не только от государственного вмешательства, но и от «деспотизма общества». Для Милля такое уточнение имеет принципиальное значение, ибо общество куда сильнее, чем государство, проявляет тенденцию «хотя и не уголовными мерами, [но все равно] насильно навязывать свои идеи и свои правила», так что индивид более всего страдает «от его склонностей не только прекращать всякое развитие таких индивидуальностей, которые не гармонируют с господствующим направлением, но, если возможно, то и предупреждать их образование и вообще сглаживать все индивидуальные особенности» (ОС, 291).

Таким образом, с Миллем-младшим либерализм как идеология радикально меняет свое концептуально-образное наполнение. На месте индивида бентамовского (агрессивного и полнокровного хищника) оказывается самосовершенствующийся индивид – жрец «свободы с большой буквы» – существо столь же возвышенное, сколь и уязвимое, нуждающееся в защите. Для того чтобы такое существо чувствовало себя комфортно, мало просто возвести индивидуальное разнообразие в ранг добродетелей, необходима теория свободы, реагирующая на тот факт, что социум по самой своей сути враждебен личности. «Есть граница, далее которой общественное мнение не может законно вмешиваться в индивидуальную независимость; надо установить эту границу, надо охранить ее от нарушений, – это так же необходимо, как необходима охрана от политического деспотизма» (ОС, 291); ведь «все, что делает для человека ценным его существование, обуславливается наложением ограничений на свободу действий других людей» (ОС, 291).

Отсюда важнейшая задача политической философии: выработка оберегающих свободу индивида «правил поведения», специфических для каждой конкретной эпохи и каждого конкретного общества. Это тем более важно, что при нынешнем положении дел мнения рядовых членов общества практически никак не способны влиять на грозное «общественное мнение» – «симпатии и антипатии общества или наиболее могущественной части общества, – вот что в действительности главным образом определяет, какие именно правила обязаны соблюдать индивидуумы под страхом навлечь на себя пресле-

дование со стороны закона или со стороны общественного мнения в случае несоблюдения их» (ОС, 293).

В идеале данные правила поведения при всей возможной специфике, определяемой временем и местом, должны иметь под собой единый принцип: «люди, индивидуально или коллективно, могут справедливо вмешиваться в действия индивидуума только ради самосохранения... Никто не имеет права принуждать индивидуума что-либо делать или что-либо не делать на том основании, что от этого... он сам сделался бы счастливее или, наконец, на том основании, что, по мнению других людей, поступить известным образом было бы благороднее и даже похвальнее» (ОС, 296). Сколь бы впечатляющим ни был сам тезис, слабость подведенных под него оснований очевидна: во-первых, даже во имя самосохранения тонущий в воде человек не имеет морального права, например, выбрасывать из проплывающей мимо него лодки другого человека – так, по крайней мере, должен был бы рассуждать Милль. Во-вторых, и в отсутствие прямых вторжений в приватную сферу индивида давление на него со стороны «внешних» моральных норм сохраняется в деперсонифицированном виде. Но для Милля эти и подобные им обоснования имеют чисто демонстративное значение, детальную их разработку он оставляет законодателям. Подлинным объектом изучения в эссе *О свободе* являются не они, а система *основополагающих принципов* функционирования общества. Вот почему принцип свободы воли, обеспечиваемый требованием институционализации частной сферы, получает дальнейшее развитие в требовании институционализации свободы мысли. Проанализируем эту связь.

По словам самого Милля, особо остановиться на свободе мысли и свободе выражения мысли его побуждает то обстоятельство, что именно в данной части «общепринятые мнения», если не целиком, то во многом, совпадают с тем, что он считает «общим тезисом» своего эссе (ОС, 296). Здесь напрашиваются уточнения. В том первом приближении, в каком «общий тезис» Милля уже рассмотрен нами, свобода мысли действительно должна занимать особое место – постольку, поскольку она есть не просто свобода для мысли, но и свобода в *сфере* мысли, то есть та ипостась свободы, которую при желании можно без остатка разместить *внутри* сферы приватного. Свобода мысли – это такой модус свободы, который своим существованием оправдывает тезис о необходимости «выгораживания» особой сферы приватного существования. Ибо свобода мысли – последний рубеж свободы воли.

Надо сказать, что раньше Милля о том же самом по-своему сказал Алексис де Токвиль, расценивавший эпоху индивидуализма с прямо противоположных позиций. По мнению Токвиля, демократия как общественная форма, базирующаяся на индивидуализме, «не только заставляет каждого человека забывать своих предков, но отгоняет

мысли о потомках и отгораживает его от современников; она постоянно принуждает его думать лишь о самом себе, угрожая в конечном счете заточить его в уединенную пустоту собственного сердца»<sup>110</sup>.

Если же вспомнить, что позже свой голос присоединил к ним и третий выдающийся ум эпохи – Макс Вебер, то становится ясно: появление частной сферы, а, точнее, деления жизни общества на частную и публичную сферы давало такое разрешение проблемы свободы, которое само по себе являет немалую проблему. Ее суть, сохраняющаяся независимо от того, чьими глазами смотреть, состоит во взаимной изоляции двух сфер. Такова цена свободы, трактуемой как свобода индивида и для индивида<sup>111</sup>.

С этой точки зрения заключенное в главе «О свободе мысли и обсуждения»<sup>112</sup> требование практически приравнять (в смысле безграничности) свободу обсуждения к свободе мысли трудно расценить иначе, как попытку перекинуть мостик через расширяющуюся пропасть между частным и публичным. Данное требование ставит свободу обсуждения в некую промежуточную позицию между безусловной свободой мысли и весьма обусловленной свободой действия. Но миллевское утверждение свободы обсуждения в качестве безусловной оказывается не простой задачей. Обратимся к полемике Милля со оппонентами, утверждающими: «Запрет на все то, что люди сочтут вредным, – оговаривается он, – означает не притязание на непогрешимость, а исполнение присущего людям долга действовать в соответствии с собственными сознательными убеждениями, пусть даже таковые и не являются непогрешимыми» (OL, 9–10)\*.

Непогрешимых точек зрения нет. Но не обесценивает ли этот факт саму свободу слова? Для Милля подобный ход мысли недопустим: что, как не рациональная дискуссия, способно спасти общество от темных сил общественного мнения? «Одно дело считать мнение истинным, если таковое никто и ничто не смогло опровергнуть, и совсем другое – утверждать о его истинности в целях недозволения возражений против него» (OL, 10). В этих словах заключена миллевская универсальная формула демократического разрешения социально-политических разногласий, из которой со временем и возникло то, что впоследствии назовут «делиберативной демократией». Между тем данная рационалистическая формула оставляет без внимания присутствующий в точке зрения оппонентов вопрос: есть ли у нас моральное право «назначать» истинной ту практическую позицию, которая лучше аргументирована? Этот вопрос имеет и более острое политическое звучание: обеспечивает ли формальная победа в споре практическую победу?

Слабость формулы Милля – в подразумеваемом ею требовании *вменить в обязанность* стороне, проигравшей в формальной дис-

\* *Mill J.S. On Liberty. Harvard, 1909* (далее по тексту эта работа цитируется как «OL». – *Ред.*).

куссии, вести себя, как подобает побежденному. В реальной политике подобное бывает возможно лишь при решении вопросов отнюдь не первостепенной важности. При обсуждении же вопросов жизни и смерти каждый из спорщиков остается при своем: реальное решение проблемы, если и совпадает с формальным, то лишь благодаря стечению внешних обстоятельств, «калькуляция» которых не имеет ничего общего с формальной логикой рациональной дискуссии. В этом смысле концепция «прародителя» утилитаризма Бентама обладает большей политической истиной, нежели прекрасные по своей ясности рассуждения Милля-младшего.

Отмеченную слабость миллевского принципа свободы слова можно подытожить следующей формулой: если слово, обращенное к другим, желает быть таким же безгранично свободным, как приватные мысли, «заточенные в уединенную пустоту собственного сердца» каждого, свобода слова обречена на вырождение в «пустую болтовню». То же слово, желающее быть действенным, не может претендовать на роль, отведенную ему «демократией обсуждения»; такому слову предстоит нелегкая работа по интеграции в действие. Слабость простой и ясной позиции Милля в том, что он закрывает глаза на ту логику политической практики, которая не ускользнула от внимания как оппонентов Милля, так и некоторых его предшественников. Эта логика заключена в суждении: *раз всякая точка зрения погрешима, то субъекты политического действия в целях реализации задуманного должны обладать возможностью на время заставить замолчать несогласных*. Иначе свобода обсуждения обернется полным политическим параличом. Факт неотрефлексированности в теории Милля данной аргументации фактически привел к тому, что перевозносимая им свобода мысли не выполнила роли *теоретического* мостика между частным и публичным. Пропасть не была перекрыта, оставляя власть предрержащим широкое поле для политических манипуляций, низводящих свободу слова до «свободы болтать о чем угодно».

Написанная по следам эссе *О свободе* работа *Размышления о представительном правлении* (1861) не дает прямого ответа на вопрос о том, как возможно свободное общество, если единственная сфера полной свободы находится внутри индивида. В этой работе Милль берет за отправную точку собственный тезис о том, что внутренней свободы как высшей добродетели удостоены в обществе только лучшие. Стало быть, на межличностном уровне возникает задача привития этой и других добродетелей тем, кто ими не обладает. Соответственно, главные причины, обуславливающие качество правления, Милль предлагает искать в качествах осуществляющих правление людей: «Рассмотрим для примера осуществление правосудия... здесь, как ни в каких других общественных делах, необычайно значимы элементарные механизмы, правила и приемы соблюдения всяческих формальных процедур. Но даже здесь они не

столь важны, как личные качества осуществляющих их людей. Какой смысл стремиться соблюдать необходимые процедуры отправления правосудия, если нравственность задействованных в нем людей находится на таком уровне, что свидетели, как правило, лгут, а судья и их помощники берут взятки? Какими общими установлениями можно обеспечить хорошее правление на муниципальном уровне, если там повсеместно царит такое безразличие, что тех, кто управлял бы честно и умело, невозможно привлечь к делу, так что исполнение данных обязанностей достается тем, кто берется за них в личных целях? Какой толк от самого широкого народного представительства, если выборщики не заботятся о том, чтобы выбирать в парламент лучших, а выбирают того, кто потратит на свое избрание больше денег, чем остальные? Как можно ожидать добра от работы собрания представителей, если его члены продажны или обладают столь бурным темпераментом, не подчиняющемуся ни дисциплинирующему воздействию общества, ни их самоконтролю, что оказываются неспособны спокойно обсуждать вопросы и то и дело катаются, сцепившись в борьбе, по полу палаты или стреляют друг в друга из ружей? Или же как может правительство или любое совместное предприятие сносно функционировать, если те, кто призван сотрудничать с ним, образуют молчаливый союз, ставящей целью его провал?... Правление состоит в деятельности людей; и если действующие лица или те, кто их выбирает, или те, перед кем они отвечают, или наблюдающие, мнение которых должно влиять на правление и контролировать его, являются воплощением невежества, глупости и вредных предрассудков, все, что это правительство ни сделает, будет неправильно; и наоборот, в той мере, в какой названные люди оказываются выше среднего уровня, уровень правительства также повышается, достигая в идеале (которого впрочем еще никто не достиг) такого состояния, при котором правительственные чиновники, будучи сами людьми, наделенными высшими добродетелями и умом, окружены атмосферой добродетельного и просвещенного общественного мнения» (RG, 13)\*. Поэтому наипервейшая цель любого правительства состоит в том, чтобы «воспитывать у членов общества различные желательные качества – моральные и интеллектуальные или (следуя более точной классификации Бентама) моральные, интеллектуальные и деятельностные» (RG, 14).

Кроме описанного выше критерия оценки правления о его совершенстве позволяют судить и косвенные признаки: правление можно оценивать и по тому, насколько оно умеет «пользоваться уже существующими на данный момент благими качествами членов об-

---

\* *Mill J.S. Considerations on Representative Government. – Essays on Economics and Society. – Collected Works. V. XIX. L., 1909. P. 549.* (далее по тексту эта работа цитируется как «RG». – *Ред.*).

щества, заставляя их служить собственным целям» (RG, 14–15). Например, идеальным устройством публичного учреждения будет такое, при котором интересы чиновника полностью совпадают с его обязанностями.

Итак, политическим институтам надлежит решать двойственную задачу. Частично она состоит в обеспечении всестороннего духовного развития общества, частично же в организации уже имеющегося в наличии морального, интеллектуального и деятельностного потенциала так, чтобы он оптимальным образом способствовал эффективности ведения дел общества» (RG, 15–16). Ибо правительство обязано влиять и на людей, и на институты. Из данных двух видов воздействия второй вид обладает сравнительно меньшим количеством вариаций от страны к стране и от одного цивилизационного уровня к другому.

Иначе обстоят дела с той частью интересов общества, которые связаны с совершенствованием его членов. Институты, служащие этой задаче, радикально отличаются друг от друга на каждой из стадий развития общества. «В осознании этой истины (правда, пока еще на основном эмпирическом, а не философском уровне) следует усматривать главное превосходство современных политических теорий перед предшествующими, когда обычным делом было обосновывать требования введения в Англии и Франции представительной демократии при помощи тех же аргументов, какими бы доказывалось, что таковая является единственно верной формой правления для бедуинов или малайцев» (RG, 16). Специфика любой из стадий развития человечества определяется (если не считать религии) такими факторами, как «природа и размеры власти, осуществляемой над индивидами, распределение власти и условия господства и подчинения». При этом любые достоинства и недостатки правления на любой из стадий являются несущественными в сравнении с тем, насколько оно обеспечивает условия для перехода общества на более высокую стадию.

Здесь Милль позволяет себе отступление, явно направленное против политики предшествующей волны – *laissez-faire*: «Таким образом,... народ, находящийся на стадии нецивилизованной независимости, на которой каждый заботится только о себе самом и лишь эпизодически становится объектом внешнего контроля, практически остается не способен к цивилизационному прогрессу – до тех пор, пока не научится подчиняться» (RG, 18). Тема подчинения важна для него и как отрицание принципа «свободы рук» в качестве главного принципа политического устройства Англии, и как оправдание попечительски-воспитательной составляющей собственных представлений относительно общественного прогресса. Ибо у цивилизованности, как он ее понимает, есть определенные устойчивые признаки, например, способность к постоянному монотонному тру-

ду. И если какое-то из ныне существующих обществ слишком далеко отстоит от данной стадии, то не грех прибегнуть и к рабству, дабы насильно привить неразвитым народам навыки, необходимые для «свободы». Эта вполне типичная для продолжателя дела Просвещения крайность – тактика принуждения к свободе – у Милля, более чем у кого бы то ни было, обнаруживает свою неразрывную связь с неким фиксированным пониманием того, что значит быть свободным.

Конечно, способность к тяжелому труду, будучи понята как образец самопринуждения, имеет определенное отношение к становлению личности, свободной в современном понимании, но может ли такое внешнее принуждение привить потребность к самопринуждению? Милль колеблется: принуждение извне все же «обеспечит более скорый переход к лучшей свободе, чем сражения и грабежи», но сам институт рабства так развращает господствующий класс и является столь противным духу правового государства, что принятие его современным обществом было бы хуже возврата к варварству. Если же понимать правление как воспитание, то его идеальной целью является индивид, способный к саморазвитию.

Далее. Поиск формы правления, наиболее соответствующей тому или иному состоянию общества, будет лишен смысла без учета не только следующего, но и всех прочих шагов, которые предстоит сделать данному обществу на пути к цивилизованному состоянию. «А значит, для того чтобы иметь возможность судить о достоинствах форм правления, необходимо представить себе некую идеальную, абсолютную форму правления, то есть такую, которая при наличии всех необходимых условий для проявления своих наилучших сторон, смогла бы лучше других обеспечивать всевозможное и наиболее совершенствование» (RG, 19). То, что данному требованию более всего соответствует представительное правление, Милль доказывает, в частности, путем сравнения его с деспотизмом. Даже если бы деспот представлял собой самого идеального из правителей, ему, утверждает Милль, пришлось бы взять на себя комплекс задач, неосуществимых в одиночку. Например, «разглядеть и выбрать из всей массы своих подданных не просто большое число способных и честных людей, подходящих для того чтобы поставить под собственным контролем и надзором управлять всеми подразделениями публичной администрации, но и ограниченное число людей выдающихся способностей и талантов, которым можно было бы доверить не только обходиться без надзора, но и самим установить надзор над остальными» (RG, 21). Но даже если предположить, что деспоту удалось осуществить подобное, поставив под свой контроль всю жизнь общества, результатом была бы крайняя пассивность и безынициативность его подданных. Между тем в пассивности следует усматривать важнейшую причину деградации, а не совершенствования (как

утверждает религия и, в частности, христианство) человеческого характера. С другой стороны, деятельный активный характер человека таит в себе залог непрерывного совершенствования: «что бы ни являлось стимулом, пусть даже самым ничтожным, к развитию наших способностей, оно все равно увеличивает стремление к более безграничному их употреблению; так что воспитание народа обречено на провал, если состояние, к которому оно ведет людей, не является состоянием устремленности к чему-то еще и не порождает в людях требовательности» (RG, 21). Поэтому именно представительное правление является тем идеалом, который «лучше, чем любое другое государственное устройство, обеспечивает оптимальное правительство формирует наилучший национальный характер» (RG, 22).

Стоит отметить, что Милль не считает первоочередной целью правления создание достойных материальных условий существования людей. По его мнению, «дела человеческие так устроены, что намерение связать людям руки, сколь бы искренним желанием защитить их интересы это ни оправдывалось, ни в коем случае нельзя считать намерением благим и безопасным. Это тем более верно, что любое действительное и долговременное улучшение условий жизни людей может быть добыто только их собственными руками» (RG, 23–24). Данное уточнение является определяющим для миллевской концепции правления. Анализируя, в каких случаях представительное правление является нецелесообразным, Милль поясняет, что данная форма правления может быть формально принята в ситуации полного отсутствия у людей активного отношения к общим делам и привычки повиноваться тирану. «Если народ, будучи инертным в силу собственного характера или в силу обстоятельств, получит институты представительства, он неизбежно изберет в качестве своих представителей собственных тиранов, и ярмо станет еще тяжелее, хотя бы и предполагалось облегчить его. И наоборот, с помощью центральной власти с этим тяжким жребием удалось постепенно расстаться многим народам, положение которых заставляло их соперничать с местными деспотами и в конечном счете помогало им одолеть их... Подчинение далеко отстоящему от них монарху является свободой по сравнению с тем, как помыкает ими князь из близлежащего замка» (RG, 30–31). В качестве примера Милль приводит факт отмены крепостничества в России: «Для освобождения крепостных в Российской империи требуется либо деспотическая власть, либо всеобщая резня – никак не меньше» (RG, 31). Столь же неуместным бывает введение представительного правления у народов, для которых нормой является война, а не подчинение (RG, 30). «В то же время, следует принять как истину политической жизни то, что безответственная монархия, скорее, чем представительное правление, подведет множество незначительных политических образо-

ваний к превращению в единый народ» (RG, 32), ибо решающее воздействие внешние обстоятельства производят тогда, когда пробуждают в людях «социально-политическое самосознание», т.е. делают их свободными.

Далее, собрание представителей не должно пытаться править самостоятельно, оно призвано «наблюдать за правительством, контролировать его: придавать публичный характер его функционированию». Ибо собрание представителей предназначено для согласования всех представленных точек зрения; последнее предваряет действие, но не подменяет его. Согласование противоборствующих позиций – процесс постоянный, он никогда не приведет к окончательному единству, так как «в любых человеческих делах не обойтись без конфликтных столкновений, позволяющих сторонам оставаться живыми и действенными» (RG, 44). При этом совершенной формой следует считать такое собрание представителей, в котором соблюден баланс сил: следует стремиться к тому, чтобы ни один класс и ни одно межклассовое объединение не смогли получить силовой перевес в правительстве.

Надо сказать, что основная часть этой весьма обширной работы Милля посвящена подробному рассмотрению вопросов (таких, как оказание предпочтения одноступенчатым или многоступенчатым выборам, расширение электората, способы проведения голосования, сроки полномочий выборных лиц, введение двухпалатного парламента и пр.), успевших – за время прошедшее с ее первой публикации – войти в число объектов государственно-административного регулирования, обязательных для всех демократических стран. Уже одно это делало *Представительное правление* классикой современной теории государственного строительства. Но этим, разумеется, значение данного труда не исчерпывается.

*Рассуждения о представительном правлении* озаменовали эру заката политики, строившейся на представлениях о государстве как «ночном стороже» – хранителе интересов самостоятельных граждан, и возвестили о восхождении либерального государства-воспитателя, государства-попечителя. Несколько раньше Алексис де Токвиль по следам своей поездки в Америку уже написал о пришествии эры «гигантской охранительной власти»<sup>113</sup>, власти-наставнике: «После того как все граждане поочередно пройдут через крепкие объятия правителя и он вылепит из них то, что ему необходимо, он простирает свои могучие длани на общество в целом. Он покрывает его сетью мелких, витиеватых, единообразных законов, которые мешают наиболее оригинальным умам и крепким душам вознестись над толпой. Он не сокрушает волю людей, а размягчает ее, сгибает и направляет; он редко побуждает к действию, но постоянно сопротивляется тому, чтобы кто-то действовал по своей инициативе; он ничего не разрушает, но препятствует рождению нового; он не тиранит, но ме-

шает, подавляет, нервирует, гасит, отупляет и превращает в конце концов весь народ в стадо пугливых и трудолюбивых животных, пастырем которых выступает правительство»<sup>114</sup>.

Что касается Милля, то он познакомился с *Демократией в Америке* еще в 30-х годах, в бытность свою редактором журнала *The London and Westminster Review*, где и вышли две его обширные статьи-рецензии, в которых труду Токвиля был оказан самый восторженный прием<sup>115</sup>. Это глубокое и философичное сочинение французского либерала имеет слишком много общих тем с написанным двумя десятилетиями позже *Представительным правлением* – факт, говорящий о том, что классик английского либерализма не смог не признать в нем мощной побудительной силы для написания столь «позитивной» и систематичной работы, какой выглядит его собственный труд в сравнении с несколько тревожным и импульсивным творением Токвиля. Несомненно, что одним из предназначений *Представительного правления* было стремление Милля развеять высказанные Токвилем опасения относительно оправданности власти в роли попечителя народа. И судя по всему в морально-политической атмосфере Англии середины XIX в. сделать это ему удалось<sup>116</sup>. Другой вопрос, кому больше верится в наши дни – Миллю-младшему или Токвилю...

Утилитаризм – этическая концепция. Несмотря на то, что вопросы этики часто поднимаются в различных работах Милля, фундаментальным проблемам этики специально посвящен лишь один из его трудов – *Утилитаризм* (1861). В нем говорится о двух школах морали – интуитивной и индуктивной. Данные школы, сходясь в вопросе о существовании высшего нормативного принципа, различаются в том, что первая школа, выдающимся представителем которой является И. Кант, считает данный принцип интуитивно (т.е. внеопытно) постижимым, в то время как вторая, которой придерживается сам Милль, полагает, что такой принцип добывается индуктивным способом (через опыт и наблюдение). Подвергая критике идею «категорического императива», Милль вместе с тем доказывает, что по сути эта идея совпадает с концепцией утилитаризма, так как судит о добре и зле конкретных действий через «калькуляцию».

В главе «Что такое утилитаризм?» Милль дает определение последнего: высший нормативный принцип состоит в том, что «те поступки, которые ведут к счастью, – хороши, а те, которые ведут к несчастью – дурны»<sup>117</sup>. Данный принцип, вслед за Юмом и Бентамом, Милль называет принципом пользы (*utility principle*). Далее, под счастьем Милль подразумевает удовольствия как чувственного, так и интеллектуального, или «высшего», характера. Удовольствия рознятся между собой не только по количеству, но и по качеству, причиной чему – присущее человеку чувство собственного достоин-

ства, заставляющее его отдавать предпочтение «высшим» удовольствиям перед удовольствиями «животными».

Кроме того следование принципу пользы предполагает принять во внимание не то, чем мотивируется индивид, и не особенности его личности, а последствия его деятельности. Это означает, что утилитаристская мораль строго консеквенциональна. Консеквенционализм отвергает классическую теорию добродетели. Милль настаивает на том, чтобы принцип пользы рассматривался в качестве инструмента, с помощью которого формулируются «вторичные» моральные принципы (типа «не убий»), следование которым обеспечивает максимизацию всеобщего счастья. Таким образом, большинство человеческих поступков оценивается в соответствии со вторичными принципами. Что же касается самого принципа пользы, то к нему мы апеллируем в случае возникновения конфликта между вторичными принципами. Так, если принцип милосердия предписывает мне накормить ближнего, который голодает, а принцип самосохранения – прокормить себя самого, то решение данного конфликта моральных принципов следует искать, исходя из того, какое из двух решений будет более способствовать увеличению общей суммы счастья.

В главе «О верховной санкции принципа пользы» речь идет о том, что в обязанности философии морали входит выяснение мотивов, заставляющих подчиняться тому или иному принципу. Проблема, по Миллю, состоит в следующем: если всеобщая мотивация повиноваться конкретным принципам (не убий, не укради) самоочевидна, то необходимость следования принципу максимизации всеобщего счастья далеко не столь очевидна. В этом случае Милль выделяет два класса мотиваций («санкций»): внешнюю, порожденную желанием доставить удовольствие ближним и Богу (или избежать причинения им неудовольствия), и более существенную – внутреннюю, – заложенную в присущем субъекту деятельности чувстве долга. Последнее, согласно Миллю, являет собой совокупность различных чувств, накапливающихся на протяжении всей жизни индивида, таких как сочувствие ближнему, религиозные чувства, воспоминания детства и чувство собственного достоинства. Обязательность исполнения нами долга связана с тем, что, идя против перечисленных чувств, мы испытываем угрызения совести и сознание того, что такое поведение не способствует всеобщему счастью. При всей субъективности чувства долга, при всей зависимости его от личного опыта человека, оно согласуется, помимо прочего, и с присущим каждому инстинктивным чувством единения с человечеством. Последнее и является тем ориентиром, который направляет исполнение индивидуального долга к всеобщему счастью.

Далее Милль излагает свой индуктивный метод доказательства принципа пользы. Он предупреждает, что таковое доказательство

может быть только косвенным, так как не существует никакого основополагающего принципа, позволяющего дать прямое доказательство принципа пользы. Так что единственный способ доказать, что каждый из нас желает общего счастья, состоит в простой демонстрации этого. Ход его мысли таков: если нечто составляет единственную желанную вещь, тогда это нечто и следует желать. Всеобщее счастье есть то единственное, чего желают все. Следовательно, всеобщего счастья и следует желать. Вторую посылку сам Милль считает наиболее уязвимой и пытается предупредить возражение типа того, что помимо счастья существуют и другие объекты всеобщего желания, такие, как добродетель. На это он отвечает, что все объекты нашего желания суть составные части нашего представления о счастье, которое есть понятие сложносоставное, включающее в себя и добродетель, и любовь к деньгам, и славу.

Заключительная часть работы посвящена анализу соотношения понятий пользы и справедливости. Критики утилитаризма, подчеркивает он, утверждают, что мораль опирается не на последствия действий, а на основополагающую роль всеобщих представлений о справедливости. В подобном утверждении Милль усматривает наиболее серьезную критику утилитаризма. С его точки зрения, само понятие справедливости служит для утилитарной концепции своеобразной проверкой на прочность. Отразить атаку на утилитаризм со стороны противников консеквенционализма можно лишь путем перевода самого понятия справедливости на язык утилитаризма.

Он выдвигает два контраргумента. Во-первых, все моральные составляющие понятия справедливости связаны с представлениями об общей пользе. Ибо в понятии справедливости различимы два сущностных элемента: представление о наказании и представление о нарушении чьих-то прав. Желание наказания для нарушителя прав представляет собой комбинацию чувства мести и чувства социального сочувствия. Что касается мести, то она как таковая не обладает моральным качеством. Остается социальная симпатия – а это, по Миллю, есть синоним общей пользы. Аналогичным образом, с представлением о пользе связано и понятие прав индивида или группы. Ибо «иметь право, значит иметь что-либо, обладание чем общество должно сохранять за мною. Если спросят, почему же общество должно сохранять за мною это обладание, то я не могу представить этому другого основания, кроме требования общей пользы – и если мне возразят, что такое объяснение не соответствует силе обязанности и той энергии, с какой обыкновенно проявляется чувство справедливости, то я отвечу на это, что такое кажущееся несоответствие происходит оттого, что в состав чувства справедливости входит не только рациональный, но и животный элемент, – жажда мести, а эта жажда мести всю свою энергию, равно как и свое нравственное оправдание, черпает в том, что имеет целью самый существенный и

самый драгоценный вид пользы, – она имеет целью безопасность, самый жизненный из всех интересов для всего, что только одарено чувством» (У, 175)\*. Таким образом, оба элемента справедливости (представления о наказании и о правах) основаны на пользе. Вторым аргумент Милля состоит в том, что если бы справедливость являлась настолько основополагающим понятием, каким хотят ее видеть противники консеквенционализма, содержание ее не было бы столь расплывчатым. Отсутствие единой точки зрения на то, что есть справедливость в теориях наказания, распределения благ и налогообложения, свидетельствует о неразрешимости перечисленных вопросов без отнесения их к понятию пользы. Общий вывод Милля: справедливость не является лжепонятием, однако трактовать данный концепт следует исходя из понятия пользы.

В наши дни работа *Утилитаризм* не перестает вызывать живой интерес историков философии и логиков. В основном, их внимание привлекает введенное Миллем усовершенствование главного принципа бентамовского учения, определяемое ими как дополнение количественного гедонизма качественным. Данную операцию Милль провел отнюдь не безупречно, чем подал повод к нескончаемым аналитическим исследованиям<sup>118</sup>. Между тем для нашей цели логическая строгость соответствующих миллевских рассуждений едва ли так важна, как читающееся за рассуждениями о качественном аспекте пользы стремление ввести в философию утилитаризма представление о ценностной ориентации человеческой деятельности. В связи с этим в работах Милля обращает на себя внимание та произвольность, с какой выбирает он исходную точку своих умозаключений, аргументируя то от количества, то от качества. Эта произвольность более, чем что-либо другое, демонстрирует разомкнутость его внутренней позиции, столь привлекательную для критиков.

Четвертой большой темой обсуждаемого теоретического наследия Милля являются его политико-экономические воззрения. В плане нашего рассмотрения эта тема приобретает особое значение, ибо именно в контексте дискуссий, возникших в лоне классической политэкономии, зарождалось течение, определившее основной вектор развития английской (как и общеевропейской) политической теории XIX века. Речь идет о социализме. В трактовках этой составляющей миллевского наследия существует ряд традиций, не последнее место среди которых принадлежит попыткам приписать все положительные оценки Миллем социалистического движения влиянию его жены Гэрриет Тейлор. В этом случае все, что остается исследователям – это с максимальной ясностью продемонстрировать несоответст-

---

\* Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1866–1869. С. 99 (далее по тексту эта работа цитируется как «У». – Ред.).

вие данных оценок миллевской концепции в целом. Названная традиция, помимо того, что она не слишком корректна в части следования фактам, явно принижает влияние идей Милля на общий ход политической истории Британии. Для того чтобы на стыке XIX и XX вв. практически весь английский политический истеблишмент смог подписаться под словами «Все мы теперь социалисты», мало было одного спонтанного развития социально-политической практики, потребовалась долгая теоретическая работа лучших умов XIX в. И было бы нелепо предположить, что такое светило английского либерализма, как Джон Стюарт Милль (являвшийся к тому же одним из выдающихся политэкономов эпохи), мог остаться в стороне от этого процесса.

К тому, чтобы сделать эволюцию отношения Милля к социализму центром политэкономического раздела склоняет также убеждение, что между социалистическими идеями классика либерализма и его верой в основополагающую ценность индивидуальной свободы не существует непроходимой пропасти. Более того, в мировоззрении столь крупного мыслителя, каким был Дж.С. Милль, образ индивида, лелеющего свою свободу в обособлении от посягательств извне, просто не мог не быть дополнен теми или иными представлениями о фактической «правде» бытия человека в обществе.

Частично эта сторона вопроса была отражена в *Представительном правлении*. Между тем одна из задач, поставленных в этой работе перед политическими институтами, — «организовать с наилучшим результатом для общества уже имеющийся моральный, интеллектуальный и деятельностный потенциал»<sup>119</sup>, — явно не могла быть решена исключительно установлением оптимальных форм правления. Еще в 20-х годах, участвуя вместе с бентамитами и рикардianцами в идейном сражении со сторонниками учения Оуэна, Милль опубликовал на страницах рабочей газеты ряд анонимных писем, в которых утверждал, что единственной причиной бедственного положения рабочего класса является перенаселение и, как следствие, конкуренция за рабочие места<sup>120</sup>. В этом раннем противостоянии оуэнизму он показал себя истинным рикардianцем, так как делал упор на доказательство того, что и владелец средств производства имеет право на часть прибыли. И что еще важнее, молодой Милль не соглашался с оуэнитским требованием уничтожения всяческой конкуренции, выдвигаемым на том основании, что она порождала диспропорцию между спросом и предложением на рынке и вообще являлась примером отсутствия согласия между людьми. Конкуренция, по Миллю, заложена в самой природе коммерции и потому будет возникать и в оуэнитской, и в любой другой экономике<sup>121</sup>. Тогда же им было сформулировано четкое неприятие требования обобществления собственности — на том основании, что данная мера превращает «дело всех в ничье дело»<sup>122</sup>. По тем же причи-

нам Милль с подозрением относился к любым акционерным обществам. Если «реформаторы прошлого» (радикалы) превозносили свободу действий настолько, что позволяли ее в избытке, то «на долю девятнадцатому веку выпало породить на свет новую секту благодетельных энтузиастов, чьей мечтой стало уже полное рабство... и от того, что персонажи их грез одеты и накормлены, они не перестают быть рабами»<sup>123</sup>.

Тогда же, в 20-е годы, Милль испытал на себе сильное влияние школы Сен-Симона, признав позднее, что, хотя содержащееся в этом учении представление о возможности общества рационально управлять трудом и капиталом, никогда не казалось ему практически осуществимым, все же он «полагал, что существование в умах подобного идеального общества не может не оказывать благоприятного воздействия на прочие попытки приближения общества реального... к некоему идеалу»<sup>124</sup>. Велико было влияние, оказанное на него Сен-Симоном также и в части утверждения особой миссии интеллектуальных элит – именно ему мы обязаны соответствующими «педагогическими» пассажами в эссе *О свободе* и особенно в *Представительном правлении*. И самое главное: Сен-Симон помог Миллю увидеть «очень ограниченную, временную ценность... старой политэкономии, полагавшей нерушимыми частную собственность и наследование и считавшей свободу производства и обмена последним словом в деле социального улучшения»<sup>125</sup>.

Поиски среднего пути между сенсимонизмом и наличным неприемлемым общественным состоянием вскоре заставили Милля радикально изменить свое отношение к кооперации, признать, что лежащий в ее основе принцип разделения труда сыграл решающую роль в экономическом развитии Британии. Теперь он полагал, что прогресс конкуренции «найдет ограничение в развитии духа кооперации; что в каждом «перенаселенном» секторе будет возникать тенденция индивидов к объединению собственного труда с капиталом, что покупателю или нанимателю придется выбирать не из индивидов, а из ограниченного числа групп. Конкуренция будет такой же активной, как и всегда, но число конкурентов можно будет сделать управляемым»<sup>126</sup>. Таким образом, в кооперации Милль стал усматривать естественный регулятор конкуренции, удерживающий ее в социально допустимых пределах. Но это все еще была чисто экономическая трактовка. Решающий шаг в направлении политической теории Милль сделал в 1845 г., в работе *Притязания труда*. Здесь кооперация отмечена им не только в качестве спонтанной тенденции, но и как одна из *этических целей* общественного развития: речь идет уже как о сдерживании конкуренции, так и о решении извечной проблемы социального неравенства, которое, как становится ясно Миллю, имеет непосредственное отношение к теме индивидуальной автономии, т.е. к проблеме свободы человека в обществе.

Он выдвигает «собственную Утопию», содержащую надежду на то, что расширяющаяся пропасть между трудящимися и теми, кто живет за счет «прошлого труда», может быть уничтожена «возвышением трудящегося из положения наемного рабочего – простого орудия производства, не имеющего никакой личной заинтересованности в нем – до положения своего рода партнера производства... Житейская мудрость, предписывающая связывать интересы действующего лица с целью, для реализации которой он нанят, имеет столь всеобщее признание в теории, что близок час, когда она воплотится и на практике. В том или ином политическом воплощении этой мудрости мы видим если не единственное, то наиболее вероятное средство гармонизировать «права труда» и «права собственности»<sup>127</sup>.

Данный революционный прорыв в миллевском мировоззрении связывается одним из современных исследователей Милля с пришедшимся как раз на этот период окончательным крахом оуэнизма: «крушение оуэновского социалистического движения покончило с любой возможностью социализма коммунистического типа... новое же кооперативное движение несло в себе тот дух умеренности и постепенности, который как нельзя более соответствовал собственным наклонностям Милля»<sup>128</sup>. Как бы там ни было, уже с 1845 г. Милль уже не чуждается социалистических идей. В основе его интереса к социализму лежало убеждение, согласно которому институт частной собственности, призванный гарантировать индивиду неотторжимость «плодов его труда», в настоящее время используется, мягко говоря, не по назначению: «То, что одним людям гарантируется обладание плодами труда и бережливости других людей, полученными от этих других людей без каких-либо заслуг или усилий со стороны первых, является не сущностью данного института, но всего лишь его побочным последствием, которое, развившись до известной степени, не способствует целям, узаконивающим частную собственность, а вступает с ними в противоречие»<sup>129</sup>.

Исправить ситуацию можно, заставив институт частной собственности соответствовать своему предназначению. Ведь «законы собственности все еще не приведены в соответствие с теми принципами, на которых зиждется оправдание частной собственности... обременив затруднения одних и предоставив преимущества другим, они умышленно благоприятствовали неравенству и не позволяли всем начать соревнование на равных условиях» (ОСО, 349–350)\*. Наличное состояние закона о частной собственности сложилось в целом стихийно, по злему умыслу одних и за счет других. Между тем, «если бы законодательство имело тенденцию благоприятствовать диффузии, а не концентрации богатства... тогда бы обнаружи-

---

\* Милль Дж.С. О собственности // ОПЭ. Т. 3. М., 1981. С. 350 (далее по тексту данная работа цитируется как «ОСО». – Ред.).

лось, что принцип частной собственности не имеет необходимой связи с теми материальными и социальными бедствиями, которые почти все социалистические авторы считают неотъемлемыми его последствиями» (ОСО, 350).

Данные формулировки представляют собой классическое изложение сути складывающейся в Британии в середине XIX идеологии «английского либерального социализма» в ее принципиальном отличии от доктрин утопического социализма. Основу первого составляет отношение к частной собственности, отрицающее необходимость ее отмены и ищущее путей цивилизованного пользования данным институтом. Непреходящее значение данного принципа для английской политико-философской традиции обусловило теоретический статус миллевского социализма как социализма *распределительного*. Уделяя особое внимание теме социализации сферы распределения, Милль на какое-то время (под влиянием жены) даже смирился с оуэновской коммунистической идеей установления в этой сфере всестороннего равенства, включая и равенство в распределении труда между индивидами, и отвергал лишь предложение о ротации должностей (при которой каждый член общества попеременно с другими становился бы, как в поговорке, «и швец, и жнец, и на дуде игрец»). Последнюю Роберт Оуэн попытался ввести в своем заключительном – американском – эксперименте создания трудовой коммуны «Новая гармония», ставшей, благодаря смехотворности ее практических результатов<sup>130</sup>, всеобщим посмешищем. Милль признавал, что «поочередное выполнение всеми всех видов полезного труда... положив конец разделению занятий, принесло бы в жертву столь многие преимущества кооперативного производства, что резко снизило бы производительность труда» (ОСО, 348).

Прежде непримиримый к предусматриваемой теоретиками коммунизма мелочной регламентации многих сторон жизни индивидов, теперь Милль готов был найти ей оправдание в крайней неудовлетворительности современного ему состояния общества. «Налагаемые коммунизмом ограничения были бы свободой по сравнению с нынешним положением большинства людей» (ОСО, 348). В Англии и других странах большинство рабочих «имеет столь же малую возможность выбирать занятие,... находится практически в такой же зависимости от установленных правил и воли других людей, что меньшей свободой она могла бы пользоваться разве что при абсолютном рабстве; и это не говоря уже о совершенном семейном подчинении мужчинам женской половины человечества». Таким образом, миллевский социализм есть в определенном смысле предоставление всем одинаковой степени свободы. Свободная личность важна для прогресса человечества прежде всего тем, что, как заметил еще Токвиль, нынешнему демократическому обществу присуща тенденция к воспитанию «коллективной посредственности», – и именно

этой тенденции должна противостоять свободная индивидуальность, условия для развития которой должны были бы стать истинной целью коммунизма. Между тем «унылое единообразие мыслей, чувств и поступков» уже составляет «один из вопиющих пороков существующего общества», – и это при том, что «в современном обществе наблюдается гораздо большее разнообразие в воспитании и устремлениях и гораздо меньшая зависимость индивидуума от масс, чем то будет при коммунизме».

Таким образом, не приходится сомневаться, что и в период наиболее благожелательного отношения к коммунистической идеологии Милль не переставал задавать себе вопрос: «совместима ли коммунистическая доктрина с этим разнообразным развитием человеческой природы, этими многообразными несходствами, этим разнообразием вкусов и талантов, разнообразием точек зрения, со всеми этими различиями, которые не только составляют значительную часть того, что делает человеческую жизнь интересной, но стимулируя деятельность умов столкновениями и предоставляя каждому неисчислимое множество мыслей, до которых он не дошел бы сам, являются главной движущей силой интеллектуального и нравственного прогресса, – вот вопрос, все еще требующий исследования» (ОСО, 352–353).

Немаловажная роль в решении вопроса о том, был ли Милль причастен к социализму в общеевропейском понимании этого термина и, если был, то в каком смысле, принадлежит главе «О состоянии застоя». В ней Милль воскрешает никогда не подвергаемый им сомнению тезис классической политэкономии об опасности возникновения «избыточного» населения и необходимости постоянного проведения политики контроля над рождаемостью. Только экономически процветающие страны, утверждает он, могут позволить себе допустить прирост населения. Его личные сугубо либеральные доводы против допущения «повышения плотности населения» сводятся к уже известному нам по эссе *О свободе* требованию обеспечения индивидуальной свободы как свободы от других. К ним стоит присмотреться повнимательней: «Ничего нет хорошего в том, что человек вынужден постоянно находиться в обществе себе подобных. Мир, в котором искоренили одиночество, никуда не годный идеал. Одиночество, означающее, что человек часто остается наедине с самим собой, имеет решающее значение для достижения глубины мышления или развития личности, а одиночество перед лицом красоты или величия природы есть не только источник мыслей и надежд, возвышающих отдельного человека, вряд ли без него обойдется и общество в целом»<sup>131</sup>. Тема свободы как пребывания наедине с самим собой резко контрастирует в данной главе с темой необходимого ограничения индивидуальной свободы с целью выравнивания условий для свободы всех.

О том, что в творчестве Милля присутствует не одно, а как минимум два понимания свободы, пишут нередко<sup>132</sup>. Однако вопрос о том, что заставило его ввести эти различающиеся между собой понятия, остается непрокомментированным. Между тем приведенная выше интерпретация эссе *О свободе* делает достаточно очевидным тот факт, что подобное «расщепление» свободы соответствует характерному для миллевской социальной философии акценту на частной сфере – практически, в ущерб сфере публичной: определив для себя приватность как состояние полной свободы, Милль последовательно ищет способ адекватного описания «инобытия» этой свободы в обществе. Это головоломная задача, поскольку в системе его представлений «законы и условия производства богатства имеют характер истин, свойственный естественным наукам. В них нет ничего, зависящего от воли, ничего такого, что можно было бы изменить... Люди способны контролировать свои собственные действия, но не последствия, которые их действия имеют для них самих или для других людей. Общество может подчинить распределение богатства любым правилам, какие оно считает наилучшими; но какие практические результаты проистекут из действия этих правил – это должно быть установлено, подобно любым другим истинам из мира физического, либо мыслительного, посредством наблюдения и размышления»<sup>133</sup>.

Коль скоро, подчеркивает он, в мире «физическом, либо мыслительном» действует больше одной воли, исход такой деятельности непредсказуем. Ограничивая в своей теории способы взаимодействия с миром реально сосуществующих индивидов наблюдением и размышлением, Милль лишь подтверждает взаимоизоляция частного и публичного. Это роковым образом сказывается на характере его либерального социализма. Забегая вперед, заметим, что указанной теоретической оплошности была уготована долгая жизнь – и именно в рамках социалистических идеологий. Главный теоретик фабианства Сидней Вебб, часто обвиняемый в этатистки бюрократизированном понимании социализма, считал себя в данном отношении учеником Милля, и возразить против этого по большому счету нечего. Отстаиваемая главным английским либералом процедура выравнивания экономических и прочих возможностей индивидов – в той мере, в какой она не сводится к одним лишь воспитательным усилиям общества и объявляется прерогативой государства, – есть по своей сущности мера не только не либеральная, но и антилиберальная. И вот почему.

Обосновывая в одной из глав шокирующее с точки зрения классической политэкономии утверждение о наличии целого ряда социально-положительных черт у «состояния застоя», Милль пишет: «Я склонен полагать, что такое состояние в целом будет означать весьма существенное улучшение по сравнению с нашим современ-

ным положением. Сознаюсь, что я вовсе не очарован жизненным идеалом тех, кто считает нормальным состоянием человеческих существ борьбу за преуспевание, и не уверен, что необходимость раздавить, уничтожить, растолкать локтями, обогнать всех остальных ...представляет собой лучшую судьбу, которую человечество может себе пожелать, а не всего лишь неприятные проявления одного из этапов процесса производства» (ОСЗ, 78–79)\*. Далее, однако, Милль признает, что «наиболее приемлемым в действительности является положение, когда богатство представляет собой силу, обогащение в максимально возможной степени является объектом всеобщих устремлений: путь к его осуществлению должен быть открыт для всех без каких-либо предвзятостей или поблажек» (ОСЗ, 79). В его устах подобное утверждение звучит как возврат на позиции либерализма в стиле *laissez-faire*. Но когда в этой же главе к сказанному присовокупляется требование обеспечения прав «всех» на плоды своего труда (а таковое требование как раз и воплощается в процедуре перераспределения), возникает вопрос: не является ли второе отрицанием первого? Милль предлагает разрешить всем обогащаться беспредельно – с тем, чтобы потом взяться перераспределять «совокупное богатство», уповая на свойственное цивилизованным индивидам чувство справедливости.

Но как теперь известно, то были тщетные упования: существование в современной Швеции 80-процентного налога на доходы богатейших предпринимателей отнюдь не воспитывает у этих последних привычку к самоограничению, а заставляет их переносить свои производства в другие страны. Можно, конечно, радикально понизить налог – но тогда от «права всех на плоды своего труда» мало что останется...

Данное типичное для постклассической политэкономии затруднение (неумение найти выхода из дилеммы «Бентам или фабианство») не имело бы смысла приводить здесь, если бы в той же главе мы не встретили неких намеков на более философичную трактовку вопроса: «Люди, не считающие современную раннюю стадию человеческого совершенствования последним этапом этого процесса, могут быть оправданы в их относительном безразличии к тому типу экономического прогресса, который вызывает восторги традиционных политиков, а именно к простому расширению производства и увеличению накопления» (ОСЗ, 70).

Милль допускает, что роль богатства как высшей ценности капиталистического общества является преходящей. Он допускает также, что пока она является таковой, стремление к богатству есть та форма индивидуальной свободы, с которой следует считать-

---

\* Милль Дж.С. О состоянии застоя // ОПЭ. Т. 4. С. 82–83 (далее по тексту эта работа цитируется как «ОСЗ». – *Ред.*).

ся. Но отход от *такой* свободы мыслится им не в терминах эволюции иерархического статуса общественных ценностей (ведь не нужна, а сохранение за богатством статуса приоритетной ценности заставляет индивидов становиться избыточно богатыми), а в терминах обуздания конкуренции, введения ее в «разумные» рамки. Таким образом, вместо качественного (ценностного) подхода к анализу общественного состояния – подхода, столь красноречиво защищаемого им же в *Утилитаризме*, Милль ограничивается здесь чисто количественной (распределительной) калькуляцией, практически ни на чем не основанной; т.е. предлагает типично социалистический выход из проблем современного ему общества.

Что бы ни писали по данной проблеме лучшие умы современности, реальный социализм всегда состоял в том, чтобы противодействовать страсти к чрезмерному обогащению путем либо прямого запрета обогащаться, либо устройства различного рода препятствий для обогащения. Между тем само определение «чрезмерное» выдает непонимание главного: размеры обладания благом не признают границ до тех пор, пока это благо воспринимается наличным обществом в качестве высшей ценности, т.е. объекта глобальной конкуренции. Препятствия же лишь способствуют увековечиванию именно этой ценности, порой искусственно продлевая ей жизнь. В своих экономических работах Милль справедливо связывает тему обеспечения индивидуальной свободы с требованием сохранения конкуренции между субъектами экономической деятельности, очевидно считая конкуренцию одним из институтов свободы. И несмотря на это ахиллесовой пятой его либерализма остается нежелание признать в безудержной гонке обогащений доминирующую *de facto* свободу своей эпохи, вообще помыслить свободу как конкуренцию, освободив тем самым политическое содержание понятия индивидуальной свободы от его вещного отягощения. Именно поэтому его свобода вынужденно приватна (свобода «побыть наедине с собой») и в значительной степени созерцательна.

Другая известная своими социалистическими идеями глава «О вероятной будущности трудящихся классов» может считаться неким опытом преодоления Миллем этой приватно-созерцательной тенденции. Здесь Милль ратует за изменение отношения общества к беднякам как объекту попечительства, якобы не способному к активному участию в изменении собственного положения. Он констатирует: «Бедняки уже выросли из детских штанишек, и ими нельзя руководить, как малолетними... Судьба бедняков должна отныне определяться их собственными качествами. Современные государства должны осознать, что благополучия народа следует достигать посредством справедливости и самоуправления»<sup>134</sup>.

Применительно к экономике осуществление данных целей означает отказ в будущем от отношений найма и переход к системе уча-

ствия работника в свободной ассоциации тружеников. Понимая, что он практически повторяет требования социалистов, Милль особо оговаривает важнейший, с его точки зрения, момент своего несогласия с ними: «В отличие от социалистов, всегда и везде рассматривающих конкуренцию в качестве пагубного и антиобщественного принципа, я считаю, что даже при современном состоянии общества и производства любое ее ограничение представляет собой зло, а любое ее обострение, даже если оно в течение длительного времени оказывает отрицательное воздействие на отдельные категории работников, в конечном счете всегда приводит к благотворным результатам. Защита от конкуренции означает защиту лени и умственной тупости, отказ от необходимости быть столь же активным и знающим человеком, как и другие люди»<sup>135</sup>.

Интересно, что само это требование сохранения конкуренции рассматривается не только самим Миллем, но и позднейшими исследователями как нечто совершенно чуждое принципам кооперации (а, значит, и социализма), настолько чуждое что у современных интерпретаторов *Принципов политической экономии* возникает вопрос: «может ли подобная конкурентная система быть причисленной к социалистическим»<sup>136</sup>. Между тем даже эти авторы вынуждены признать: «практика сохранения некоторых форм конкуренции оказалась более признанной в британском социализме, чем мог предположить даже Милль в свое время; таким образом, из признания им возможности конкуренции между ассоциациями автоматически не следует, что их нельзя назвать «социалистическими»<sup>137</sup>. Получается, что в данном случае свою причастность к социалистической теории Милль доказал не банальным соответствием собственных высказываний позициям классиков социализма, а тем, что, противореча им, сумел точнее уловить «дух времени» – предсказать *практический* вектор развития социалистического движения.

В 1869 г. Милль начал писать главы для книги, специально посвященной социализму, но его смерть в 1875 г. оборвала эту работу. Можно согласиться с Джоном Греем<sup>138</sup>, что сказанное Миллем в этих не опубликованных при жизни автора<sup>139</sup> *Главах о социализме* не содержит ничего принципиально нового по сравнению с *Принципами политической экономии*. Можно согласиться и с Грегори Клайсом<sup>140</sup>, что к написанию данной работы классика английского либерализма побудило не желание пересмотреть свою точку зрения на давно знакомый предмет, а рост популярности в Европе пугающей Милля революционной разновидности социализма. Более всего в этой разновидности его беспокоил принцип «до основания, а затем...». Стремясь предотвратить дальнейшее падение Европы в революцию, Милль заверяет читателя: «Общество в его нынешнем состоянии не сползает в эту пропасть, а постепенно, правда, медленно, выбирается из нее и это движение наверх скорее всего будет про-

должаться – если только не помешают дурные законы»<sup>141</sup>. Верный принципу объективности исследования, он сравнивает собственную, английскую, концепцию социализма с той, которую исповедуют европейские революционеры: первая планирует установить «новый общественный строй, преодолев частную собственность и конкуренцию меж индивидами, поставив на их место иные мотивации к действию» (OS, 738)\*.

Такому социализму «нет нужды становиться орудием подрыва существующего строя, и при нормальном течении событий он им и не становится, пока не докажет свою способность не только ломать, но и строить. Не таков другой социализм: его цель – единым махом заменить старое правление новым, отказавшись от благ, приносимых нынешней системой с ее значительным потенциалом совершенствования, ради неподготовленного прыжка в самую гущу проблем, связанных с жизнеобеспечением общества; при этом данный социализм не обладает той мотивировкой, которая всегда являлась движущей силой социального механизма» (OS, 738).

Несмотря на то, что *Главы о социализме* едва ли можно считать шагом вперед по сравнению с тем сводом идей, о которых шла речь при анализе экономического учения Милля, для правящей либеральной партии конца XIX в. данная работа прозвучала подлинным интеллектуальным завещанием выдающегося политического философа. Завещанием, явно не оставленным без внимания теми, к кому оно было обращено: «теперь научное изучение политики осуществляется с позиций трудящихся классов; на основе мнений, отражающих особые интересы этих классов, строятся системы и моральные принципы, претендующие, наряду с системами предшествующих мыслителей, на собственное место в рамках политической философии. Крайне важно, чтобы все мыслящие люди поскорее приняли бы к рассмотрению эти принципы народной политики, сделав их предметом всестороннего изучения и обсуждения – с тем, чтобы когда подойдет время, можно было бы принять все то, что есть в них справедливого» (OS, 722).

Младшим современником Дж.С. Милля был **лорд Актон** (**Джон Эммерих Эдвард Дальберг**, 1834–1902) – фигура, конечно, не столь эпохальная, как Милль, но также весьма колоритная и значительная. Актон родился в Неаполе, в семье эмигранта-католика, покинувшей добрую старую Англию по конфессиональным мотивам. Получив образование на континенте, Актон вернулся в Англию, но, как пишут его биографы, в век возникновения национализма остался космополитом и чувствовал себя, как дома, в Германии, Италии, Франции.

---

\* *Mill J.S. On Socialism // Collected Works. V. XVIII, Toronto, 1967. P. 730* (далее по тексту эта работа цитируется как «OS». – *Ред.*).

На земле предков он попытался смягчить негативное отношение к католицизму, сложившееся в Великобритании со времен Реформации. Во времена папства Пия IX, противопоставлявшего католическую истину заблуждениям либерализма, либералы почти поголовно считали папизм главным препятствием на пути прогресса. К негодованию католиков и удивлению либералов Актон поддерживал обе стороны. Он осуждал ультрамонтанские претензии некоторых римских иерархов и в ответ получал жесткую критику папской курии.

Репутация Актона в интеллектуальном мире была высока благодаря публикациям эссе из представленного ниже главой «Национализм» капитального труда *История Свободы*<sup>142</sup>. Эссе часто перепечатывались. Популярность Актона приписывают также его активной социальной позиции и обширным знакомствам с выдающимися людьми столетия. Актон рано (1859) стал членом парламента, а в 1869 г. – пэром Англии, чему способствовал У. Гладстон – лидер либеральной партии и близкий друг Актона. Как поговаривали в то время, Гладстон влиял на всех, кто его окружал, но только Актон был тем человеком, кто влиял на Гладстона. Несмотря на знатное происхождение, Актон на собственном опыте узнал, какой дискриминации подвергались католики при поступлении в английские университеты. Три колледжа Кембриджа отказали ему в приеме. В результате 15-летний Актон на семь лет уехал в Мюнхен, где учился у католического священника и историка Игнация Долингера. Из уроков Долингера он узнал, что свобода, считаясь одним из ключевых факторов эволюции общества, оставалась для многих философов и историков метафизически непроясненным понятием.

В 1895 г. Актон получил кафедру королевского профессора в Кембридже. Главной целью Актона-ученого было написание истории свободы. Человеческая история далека от того, чтобы быть историей свободы, скорее, это долгая история побед несвободы. Сам либерализм приобретал новое качество, научившись обходиться без неопределенного и потому мало пригодного для пропаганды термина «свобода»<sup>143</sup>.

Переходя к рассмотрению политико-философской трактовки Актоном феномена национализма, подчеркнем, что в этой трактовке в полной мере проявились сильные черты мировоззрения Актона-изгнанника. Благодаря своему вынужденному космополитизму, он был менее прочих соотечественников подвержен влиянию «модных» поветрий в интеллектуальной жизни Британии, отчего острее других ощущал проблематичность некоторых составляющих британского менталитета.

Как пишет в своей книге об Актоне Гертруда Химмельфарб, «утилитаристской концепции государства как конгломерата индивидуумов, собравшихся вместе для осуществления собственных инте-

ресов, он симпатизировал не больше Бёрка [которого очень уважал]. Если целью общества является счастье, ...то эта цель, по Актону, открывает дверь демократическому суверенитету, праву каждого нового поколения быть собственным законодателем, отбрасывающим прежние законы и традиции. На том же основании, что и утилитаризм, отметил он «атеистическую» теорию, объясняющую происхождение государства и гражданских прав общественным договором, ибо в этом случае право становится вопросом удобства и подчиняется людям, а не стоит над ними»<sup>144</sup>. Сказанного достаточно, чтобы понять: своим теоретическим складом Актон обязан не только и не столько британским корням, сколько вдохновлявшей его французской революционной традиции.

Актон подчеркнуто отмежевывался от политико-философских традиций, в рамках которых развивался либерализм в XIX в. Вместе с тем для него, ровесника Томаса Хилла Грина, естественным было провозглашать целью гражданского общества «установление свободы реализации моральных обязанностей» индивида<sup>145</sup>. Это и послужило почвой для его несогласия с Дж.С. Миллем по вопросу о национализме.

Напомним, что национализм, как и революционный социализм, явились для английских либералов XIX в. теми неприятными сюрпризами, воспринять которые, оставаясь на прежних мировоззренческих позициях, им было нелегко. В частности, Милль, посвятивший рассмотрению национализма 16-ю главу *Представительного правления*, предлагал в ней весьма радикальный рецепт, настаивая на том, что «совпадение в общем и целом границ полномочий правительств с границами наций есть необходимое условие всех вообще институтов свободы» (RG, 549). Доводы Милля, как всегда ясные и непротиворечивые, строятся на свойственном ему делении наций на доросшие до свободы и не доросшие до нее. Сосуществование наций в рамках единого государства представляется ему разумным лишь при условии, что наиболее «зрелая» из наций возьмет на себя роль наставника «незрелых», т.е. займется их ассимиляцией. В противном случае, «в стране, составленной из разных национальностей, существование институтов свободы оказывается практически невозможным», ибо в такой ситуации проявляющиеся меж нациями «взаимные антипатии, как правило, пересиливают неприязнь каждой из них к правительству» (RG, 547), т.е., согласно Миллю, исчезает составляющее суть политической свободы напряжение между гражданским обществом и государством; исчезает даже такая «единственно важная защита от деспотизма правительства», как «сочувствие армии народу» (RG, 547).

Что касается Актона, то данный стиль обращения с реалиями жизни он определяет как своего рода литературную утопию (наподобие *Государства* Платона или *Города солнца* Кампанеллы), спасаю-

щуюся от одних крайностей воображаемым бегством в крайности противоположного толка. Отвергая красивые с виду, но нежизненные теории, он поднимает важные вопросы, очевидно навеянные ему некоторыми пассажами из Руссо: что позволяет философской теории «из литературной истории перейти в историю политики»? при каких условиях «политическая идея овладевает массами»?

Философский схематизм способен увлечь фанатиков, но не нации; и «хотя угнетение может вызвать цепную реакцию насилия, подобную конвульсивным движениям корчащегося от боли человека, оно не породит ни ясной цели, ни плана возрождения, если только к ощущению несправедливости настоящего не добавится представление о будущем счастье» (Н, 271)\*. Одним из исторически сложившихся вариантов подобной одухотворяющей массы идеи Актон считает национализм. Он подчеркивает, что сам феномен национализма стал возможен только в Новое время, точнее, после 1789 г. Этим годом он датирует рождение свободы как *политического института*: «благодаря переменам, произведенным Французской революцией, народные чаяния, пробужденные несправедливостью социального положения, стали постоянно действующей движущей силой всего цивилизованного мира. Они стихийны и агрессивны, не нуждаются в пророках и защитниках; они всенародны, бездумны и почти неотвратимы. Эти изменения революция произвела отчасти своими учениями, отчасти же – косвенным воздействием событий. Она научила людей рассматривать свои желания и чаяния в качестве высшего критерия права... При таком состоянии мира совсем недалеко от теории до действия, и практические несправедливости с легкостью порождают оппонирующие им системы. В сфере действия свободной воли столкновение противоположностей является гарантом правильности естественного прогресса» (Н, 271–272).

Актон не ставит себе задачи опровергать Милля, он просто предлагает другой подход к проблеме, идя не от правительства к массам, а от действий масс к конкретным типам государственного устройства. Читая эти строки, особенно ясно понимаешь, чего не хватает сочинениям Милля, в которых право предлагать «правильный» путь решения любых социально-политических проблем бесспорно узурпировано высоколобыми элитами. Актон скептически относится к амбициям социальной инженерии, рассчитывающей рано или поздно втиснуть общественное развитие в собственные рациональные схемы. В результате порой он производит впечатление мыслителя более искушенного, с более зрелыми представлениями о мире людей: «Преследование далекой идеальной цели, захватывающей воображение своим великолепием, а разум – своей простотой,

---

\* *Lord Acton. Nationality // The History of Freedom and Other Essays. L., 1907* (далее по тексту эта работа цитируется как «Н». – *Ред.*).

пробуждает энергии, которые не способна вызвать цель рациональная, осуществимая, суженная многочисленными соперничающими притязаниями и обреченная быть разумной, достижимой и справедливой. Избыточность или преувеличенность в одном служит исправлению противоположной избыточности или преувеличенности; и если вести речь о народных массах, то здесь заблуждение порождает истину, становясь противовесом противоположному заблуждению. Меньшинство не имеет силы самостоятельно совершить великие преобразования; большинство же не настолько мудро, чтобы руководствоваться одной лишь истиной... Следовательно, нормальным и необходимым элементом общественного бытия наций является присутствие ложных принципов, соответствующих как дурным, так и справедливым устремлениям рода человеческого» (Н, 272).

К числу таких относительно ложных идей и принадлежит национализм – идеология низов общества. Что же до «верхов», то ложность их идей заключается, прежде всего, в отсутствии необходимых для их реализации движущих сил. Именно это обстоятельство заставляет представителей «высоколобых» обращаться к национализму и вводить его в состав собственных рафинированных учений. Иными словами, спонтанно происходит то, что в заключительном отрывке из *Глав о социализме* предписывал делать «всем мыслящим людям» Милль-младший – изучать «принципы народной политики» и брать из них лучшее. Этим, собственно говоря, и занимается Джон Эммерих Эдвард Дальберг.

Для него национализм, как и революция, имеет право на существование в той мере, в какой он отвергает общественное состояние, «лишенное идеальной составляющей или моральной цели» (Н, 273). Ибо, как справедливо отмечал Милль, между понятием нации и такими реалиями, как расовая принадлежность, происхождение, язык, религия, географические рамки обитания, не существует жестких соответствий. Практически, понятие нации может обойтись без любого из этих признаков (RG, 546). Стало быть, – развивает его мысль Актон, – дело не в них, а в идее свободы, ставшей в XVIII в. деятельной силой, одухотворяющей народные массы. Данной сути концепта «нация» как конкретно-исторической реализации идеи свободы не смог разглядеть в феномене национализма Дж.С. Милль, проявивший в этом вопросе поистине позитивистскую близорукость. В сравнении с ним Актон историчен и диалектичен.

В происходившем в Европе после Французской революции брожении никак не различишь формирования наций – нации существовали и раньше. Однако ситуация, сложившаяся после окончательного раздела Польши, сделала обострение национального самосознания не только поляков, но и других народов – свидетелей этого «самого революционного акта старого абсолютизма» – воплощением нового для народов чувства свободолюбия, «превратив спящее право в уст-

ремление, чувство – в политическое требование» (Н, 275). Соответственно, «в настоящий момент национализм как теория является не только самой мощной опорой революции, но и – в последние три года – самым ее содержанием.» Будучи историческим порождением Французской революции, национализм отнюдь не стал ее теоретическим продолжением, явившись «частично ее легитимным следствием, частично же – противодействием ей» (Н, 276).

Национализм как самое непосредственное сиюминутное выражение общей воли абсолютно разрушителен, так как способен отменить закон, поскольку тот, по сути своей, есть не более чем плод народного представительства. В подобной социально-политической обстановке рассуждения Милля о разумности соотношения государственных границ с национальными так же нелепы, как революционная Франция, отринувшая собственные исторические институты ради восстановления «естественного состояния» и превратившаяся, по словам аббата Сиейеса, в совершенно незнакомую страну, в которую импортировали *нацию*. «Определение нации было взято из материального мира, и, дабы не допустить утраты территорий, она стала не только абстракцией, но и фикцией» (Н, 278).

Собственно говоря, национализм возник на том самом месте, которое ранее занимала религия, объединявшая христианскую Европу в ее борьбе с иноверцами; «новый элемент – национальная жизнь – был привнесен в этот умирающий мир разрушившими его врагами» (Н, 279). Рассматривая историю освобождения от элементов тевтонского господства «естественной лиги латинских наций» (французов, итальянцев, испанцев), Актон подчеркивает, что их освободительная борьба не имела своей целью свободу в современном понимании, так как они не стремились к созданию институтов гражданского общества (поэтому народные движения этих стран следует рассматривать исключительно как национально-освободительные). Несовершенна та свобода, субъектами которой являются не индивиды, а ассоциации. Вообще же в истории Нового времени «права наций, как и религия, играли свою роль и в предыдущих политических конфигурациях, но только теперь национальность стала преобладающей ценностью, претендующей на самодостаточность; ею могли обосновывать права властвующих персон, народные свободы, неприкосновенность религии; но в отсутствие таких применений национальность превращалась в то главное, ради чего нации жертвовали всеми прочими интересами» (Н, 285). Эта диалектическая игра (национализм как средство – национализм как самоцель) есть характерная черта современности. «Однако, истинной причиной той силы, какую набрала теория нации, является победа, одержанная во Франции демократическим принципом, а также признание его европейскими державами. Своим возникновением теории национальностей во многом обязаны демократической теории суверенитета общей

воли» (Н, 287), ибо установление последней предполагает определение тех границ, внутри которых она легитимна. При настоящем положении дел национализм действует как вызов легитимности прежних институтов и воплощение революционного духа. Но, как подчеркивает Актон, эти его роли ситуативно подвижны, поэтому нет ничего незаконного в том, что за общим названием «теория наций» скрываются совершенно противоположные системы (такие как, например, французская и английская). В связи с этим Актон делает общий вывод: «Всякий раз, когда в ранг высшей цели государства возводится нечто конкретное, будь то выгода какого-то класса, безопасность или могущество страны, величайшее счастье величайшего числа людей, либо некая спекулятивная идея, государство на какое-то время с неизбежностью становится абсолютистским. Только свобода нуждается для своей реализации в ограничении (а не в абсолютизации. – И.М.) власти общества» (Н, 288).

Вот почему национализм как таковой отвергает однозначные оценки: будучи фиктивной идеей, он может обозначать стремление к единству – и тогда он есть источник деспотизма и революции. Если же национализм выражает нацеленность на установление институтов свободы, он – оплот самоуправления. В этом случае национализм так же многолик, как многолики составляющие нацию группы – носители того, что Актон именует «разделенным патриотизмом». Вообще, разнообразие является обратной стороной свободы. Из этого, в частности, следует, что даже законы – в той мере, в какой они отражают разнообразие свободного общества, – являются неизбежно ситуативными. «Это разнообразие, присутствующее в самом государстве, служит надежным заслоном против выхода правительства за пределы общей для всех сферы политического и вторжения его в сферу социального, на которую не распространяется законодательство и в которой царят стихийные законы» (Н, 290).

В том случае, когда национальная идея содержит в себе требования разнообразия, индивидуальной свободы и самоуправления, – а именно таковым представляет себе Актон «истинный» национализм, – оптимальным оказывается не мононациональное, а многонациональное государство. Так понимаемый национализм важен тем, что служит источником «политической способности» (Н, 297). Отсюда вывод: предлагаемый Миллем принцип «одна нация – одно государство» противоречит природе современной цивилизации. В этом отношении церковь, стремящаяся объединять людей невзирая на национальную принадлежность и гражданство, играет прогрессивную роль. Актон вводит понятие «истинного патриотизма», эквивалентное по сути позднейшей идее интернационализма, в основе которой – тезис о том, что «перерастание эгоизма в самоотверженность является продуктом политической жизни. Чувство долга как ответственность перед расой не вполне свободно от корыстной, инстинк-

тивной подоплеки; любовь к своей стране, подобно супружеской любви, имеет под собой и материальные и моральные основания... Человек, ставящий преданность своей стране выше всех прочих обязанностей, подобен стороннику этатизма. Оба отрицают верховенство права над властью» (Н, 293).

Практическое воплощение принципа «одна нация – одно государство» потребовало бы, говоря современным языком, «этнических чисток», в результате которых даже так называемые коренные обитатели потеряли бы ту самую родину, утвердить которую стремится данный принцип. Государства-карлики обречены поступаться своей обособленностью хотя бы потому, что «при столь малых размерах общественное мнение не может сохранять собственную свободу и чистоту – его захлестывают течения более крупных сопредельных территорий» (Н, 295), а сами государства могут оказаться слишком малы даже для того, чтобы сформировать нормальную структуру общества.

Таким образом, данная разновидность национализма со всех точек зрения представляет собой шаг назад. Будучи неким химерическим лозунгом, она позволяла поддерживать революционный порыв стремления к невозможному и «не давала правительству вернуться к тому положению, которое и спровоцировало подъем революционной волны». Теперь же данная разновидность национализма «должна способствовать достижению того, что порицается ею в теории – свободы разных национальностей в составе суверенного сообщества» (Н, 298). Претворять же в реальность нежизнеспособный принцип «одна нация – одно государство» нет необходимости еще и потому, что на практике между национализмом и демократией возникло третье звено – социализм, «который уже взял на себя все последствия доведения данного принципа до абсурда» и, сделав это, благополучно скончался. Что же до национализма, то он «более современен, чем социализм, так как представляет собой более свободную (*arbitrary*) систему. Эта социальная теория пытается обеспечить существование индивидуальности, несмотря на то тяжкое бремя, которое возлагает на трудящихся современное общество» (Н, 299). Правда, сказанное не относится к миллевскому национализму, который, по мнению Актона, «более абсурден и более преступен», чем социалистическая теория. И тем не менее именно этот национализм служит признаком скорой гибели двух главных врагов гражданских свобод – абсолютной монархии и революции.

Таким образом, в лице лорда Актона либерализм XIX в. имел выдающегося поборника свободы, историка свободы, человека, соединившего в себе черты истинно верующего христианина и либерала. Как писал Фридрих фон Хаек, «в XIX в. истинный индивидуализм представлен в работах двух величайших историков и политических философов: Алексиса де Токвиля и лорда Актона»<sup>146</sup>. Завершая

данный краткий рассказ о жизни и творчестве лорда Актона, уместно привести здесь оценку его значения как теоретика, разделяемую большинством исследователей либерализма. Обладая огромной эрудицией и широтой взглядов, Актон лучше других современных мыслителей мог судить об истинной природе наших нынешних проблем; демократия стала бунтом против политической автократии самодержцев и диктаторов; но и сама демократия оказалась способна породить новый тип деспотизма. Воля народа, писал он, не может превратить несправедливое в справедливое.

В одном очень важном аспекте фигура лорда Актона оказалась промежуточным звеном между Миллем-младшим и другим выдающимся мыслителем эпохи – **Томасом Хиллом Грином** (1836–1882). Как было сказано, в своих сочинениях Актон демонстрировал открытое неприятие утилитаризма. Между тем сам характер его творчества не оставлял места для аналитических разборов каких бы то ни было теорий. Его оппозиционность утилитаризму являлась типичным случаем вмешательства знаменитого британского здравого смысла в процесс, наиболее точным названием которому будет *борьба идеологий*. Попытаемся же эксплицировать суть происходящего в терминах современной Актону политической теории.

Утилитаризм несомненно являл собой влиятельнейшее учение современности. Возникновение его было вызвано необходимостью критической переоценки ряда традиционных для английского общества понятий и представлений. Сила предложенного Бентамом мировидения состояла, наряду с прочим, в пронизывающем его учение принципе непринятия на веру метафизических понятий и догм, т.е. в стремлении строить знание человека о самом себе на основании наиболее несомненных из имеющихся знаний. Таковыми для философии Нового времени служили знания о той «природе человека», которая роднит его со всем живым.

Если же говорить конкретно об основателе утилитаризма Бентаме, то ему биологизация человеческой действительности была нужна для вычленения из всей совокупности выработанных общечеловеческой культурой практик (и соответствующих им норм и представлений) неких «элементарных частиц», «исходных кубиков», из которых можно было бы строить свободную от произвола теоретиков модель функционирования общества. Отсюда – «принцип максимального счастья для наибольшего числа людей», где счастье принимается за некую качественно однородную единицу измерения «правильности» всего происходящего в межчеловеческих отношениях. Принципом максимизации совокупного счастья Бентам адекватно выразил тот факт, что в философии Нового времени счастье – это, как правило, содержательно «пустая» категория. Этой-то сутью бентамовского подхода совершенно пренебрег Милль-младший, введя в утилитаризм представление о качественной неоднородности

человеческого счастья, – пренебрег потому, что вынужден был парировать выпады многочисленных критиков бентамизма. Согласно этим последним, «утверждать, что жизнь не имеет более высшей цели, как удовольствие... и низко и подло».

Сознавая всю опасность подобной оппозиции, Милль сделал одним из центральных для собственной утилитаристской этики тезис: «люди имеют потребности более возвышенные, чем простые скотские побуждения, и раз сознав их, не считают уже счастьем то, что не удовлетворяет этим потребностям». Но сказав это, он фактически лишил бентамизм того уникального метода, который один мог служить оправданием использования понятия «счастье» в качестве основания этической системы.

Так намеченный отцом утилитаризма – Бентамом путь от простого к сложному пресекался в самом начале, ибо постулировав (в своем *Утилитаризме*) существование, наряду с низшими, также и высших целей человечества (т.е. специфически человеческих ценностей), Милль не только не попытался выявить какую-либо преемственность между теми и другими, но и в принципе исключил подобный ход мысли, что вполне понятно с точки зрения его полемической задачи. Более того, есть все основания утверждать, что противопоставление общебиологических сугубо человеческим мотивациям играло у Милля роль методологической альтернативы бентамизму. Но тогда приходится признать, что цена его победы над оппонентами оказалась непомерно высока. В стремлении отмежеваться от низших ценностей Милль-младший утратил сам исходный *raison d'être* утилитаризма, ибо говорить о «человеческом», не выводя его из «природного», значило, согласно бентамовской логике, вернуть философию в старое метафизическое русло допущения неких надприродных сущностей. А представленные Миллем позитивистские основания принятия оных не устраивали слишком многих из его современников, ибо подходящей почвой для позитивизма являются периоды идеологической стабильности, а отнюдь не эпоха «смены мнений». Поэтому-то в чрезвычайной популярности возникшего в конце столетия идеалистического направления – альтернативы миллевской позитивистской школе – не было ничего удивительного. Английский здравый смысл, инстинктивно уловивший ослабевание исходящего от утилитаризма реформаторского импульса (что и выразилось в указанном размывании его идейных оснований), нуждался в новых ответах на мучившие общество вопросы.

В Оксфорде (колледж Бэллиол), где прошла вся жизнь Грина-теоретика, молодой ученый с самого начала оказался под влиянием философского идеализма – «в гегельянстве он нашел обоснование своего инстинктивного эгалитаризма и подружился с другими студентами, сочувствовавшими его политическому радикализму»<sup>147</sup>. Приобщившись в молодости к политической жизни, он продолжал

участвовать в деятельности местных политических объединений на протяжении всей своей недолгой жизни (умер Грин в возрасте 46 лет от заражения крови). Занятия политикой гармонично сочетались у него с академическими занятиями. Начиная с опубликованной в 1866 г. статьи «Философия Аристотеля», Грин многократно выступал с исследованиями гегельянского толка, хотя не считал себя гегельянцем и постоянно, наряду с распространением учения Гегеля, проявлял отнюдь не праздный интерес к философии Фихте и Канта. Сын священника, он уделял немало внимания, особенно в первые годы, теории религии, прежде всего вопросу о том, где в духовной жизни личности проходит водораздел между религиозной и философской сферами.

Позже, при написании *Принципов политических обязательств*, ему предстояло аналогичным образом провести водораздел между этикой и политической философией. На пике своей академической карьеры Грин читал лекции по теории религии, эпистемологии, этике и политической философии. Большинство его главных сочинений было опубликовано посмертно. Из них интерес для нашей темы представляют такие труды, как *Прологомены к этике* (1883); небольшое по объему, но важное эссе *О разных значениях «свободы» применительно к воле и моральному совершенствованию человека* (1885); навеянные политическим опытом Грина *Лекции о принципах политических обязательств* (1886).

Во всех этих работах, относящихся, по свидетельству биографов Грина, к этапу его философской зрелости, автор некоторым образом суммирует прежние изыскания в части соотношения религиозного и философского опыта, выразившиеся в вопросе о том, какое отношение имеет Бог к сфере морали. Сформулированное им ранее понятие «вечного сознания» теперь трактуется как нечто актуализирующее себя в виде воления индивида – воления, совпадающего с актуализацией христианского Бога в мире. Таким образом, «вечное сознание» есть не что иное как «закон природы или воля Бога или ее “идея”»<sup>148</sup>, или «свобода сознательного единения с Богом или гармония с истинным законом собственного бытия... свобода соблюдения самому себе вмененных обязанностей» – причем, различие между этими определениями «суть различие словесное, а не смысловое» (DSF, 16)\*. По мере разворачивания «вечного сознания» нарастает присутствие Бога «в миру», т.е. растет единение воли и разума людей с волей и разумом Бога.

Хотя Грин и согласен с тем, что Бог как высшая реальность неизменен, он подчеркивает, что *общество* ставит перед каждым

---

\* Green T.H. On the Different Senses of «Freedom» as Applied to Will and the Moral Progress of Man. Cambridge, 1986 (далее по тексту эта работа цитируется как «DSF». – Ред.).

человеком по-разному облаченный – в зависимости от уровня развития индивида – некий нереализованный идеал, который и есть его «личный» Бог. Оно же наделяет божественным ореолом те законы и обычаи, посредством которых претворяется в жизнь данный идеал, развиваются сами представления о Боге, о долге и пр.: «Императивы божественного разума доводятся до индивида через усвоение и преобразование индивидуальным сознанием аккумулированной мудрости общества»<sup>149</sup>.

Все это говорит о весьма нестандартных для того времени представлениях Грина о Боге, искать которого, полагал он, следует не в природе и не в ее основаниях или целях, а в человеке. Более того, именно актуализация Бога в миру и есть его истинная реальность. Следовательно, не только человек зависит от Бога («Он есть все, чем способен стать человеческий дух» (РЕ, 187)\*, но и Бог от человека, от его деятельности. Если добавить к этому утверждение Грина о том, что нелепо подвергать сомнению существование независимого от разума мира, то возникает соблазн считать «вечное сознание» всего лишь фигурой мысли, нужной для придания завершенности нашему мировоззрению<sup>150</sup>. Этот вывод согласуется с мнением Робина Коллингвуда: так называемый идеализм Грина был не более чем боевым кличем в развязанной уже после его смерти кампании по дискредитации его наследия философски малозначимыми оппонентами<sup>151</sup>.

«Вечное сознание» существует не только как факт самосознания индивида – оно присуще каждому человеку, независимо от того, сознает ли он его наличие или нет. Свое описание неполной причастности каждого к «вечному сознанию» Грин начинает с утверждения о способности индивида испытывать ощущения. Анализ, категоризацию и группировку ощущений индивид производит, пользуясь другими (например, пространственно-временными) категориями и отношениями. Именно с точки зрения данных мыслительных операций объект восприятия является творением воспринимающего. Вслед за Кантом Грин выражает уверенность, что самые общие из используемых воспринимающим категорий имеют внеопытное происхождение, будучи сами необходимым условием всякого опыта. Индивид же, считает Грин, пытается обнаружить «объективный мир», т.е. «мир, управляемый доступными познанию законами, в отличие от непознаваемых “вещей-в-себе”» (РЕ, 38). То, что он таким образом находит, есть «природа». Вместе с тем, индивиду присуще также стремление отыскивать лежащую в основании «природы» некую категориальную систему, доискиваться до познания ее полноты и совершенства. Эта искомая им система и есть «вечное созна-

---

\* *Green T.H. Prolegomena to Ethics. Oxford, 1883* (далее по тексту эта работа цитируется как «РЕ». – *Ред.*).

ние». Она 1) *вечна* – потому что существует вне темпоральности, которую сама привносит в «природу»; она 2) есть *сознание* – потому что действует в сфере духа. Для человека «в отсутствие этого объединяющего принципа весь многообразный мир был бы ничем» (РЕ, 75).

Понятно, при таком определении «вечного сознания» без него не может обходиться ни одно индивидуальное сознание. Но для Грина важно еще и то, что процесс постижения «вечного сознания» с необходимостью являет собой коллективную деятельность: каждый индивид, формируя на протяжении своей жизни собственное представление о данной системе категорий и отношений, неизбежно наследует ранее накопленные знания и участвует в процессе получения новых знаний. Подобное объединение усилий естественно, так как в лице любого из индивидов «вечный сознающий себя субъект мира имеет некую репродукцию самого себя, – репродукцию, которой он органично прививает процессы животной жизни; данная репродукция определяется и ограничивается природой природы этих процессов» (РЕ, 99).

Итак, человеческая субъективность есть момент самовоспроизводства «субъекта мира» («вечного сознания»). В этом понятийном контексте Грин и развивает свои концепции свободы воли и морали. Дать определение феномену морали (и качеству моральности) Грин считает возможным только через понятие свободной воли. «Поскольку любое воление человека, – начинает он эссе *О разных смыслах «свободы»*, – представляет собой его собственную цель, воля всегда свободна. Или, точнее, в своем волении человек с необходимостью свободен, ибо воление и составляет свободу<sup>152</sup> – “свободная воля” есть, таким образом, плеоназм, “свободная свобода”. Утверждая это, мы не должны упускать из виду, что природа нашей свободы действительно неоднородна, так как зависит от природы того объекта, который осваивает человек, с которым он себя отождествляет» (DSF, 1).

В поисках самоудовлетворения человек может сделать объектом своего воления предмет, не способный доставить ему искомое, «поскольку таковой будет препятствовать реализации возможностей ищущего, препятствовать его приближению к совершенству; иначе обстоит дело, когда объект воления способствует этому приближению» (DSF, 1). За непосредственным удовлетворением, каковое человек обретает независимо от качества объекта воления, – благодаря факту достижения им поставленной цели, – стоит удовлетворение высшего порядка, а оно-то не может не зависеть от качества желаемого объекта. Таким образом, традиционный вопрос: «Что делает волю свободной?» Грин преобразует в вопрос: «Чем отличается добрая воля от злой?». В *Пролегоменах* он напоминает: истинно свободной является добрая воля (РЕ, 154). Для него верно и об-

ратное: мораль возможна только в сфере свободного действия. На самом деле, в жизни человека в каждый данный момент присутствует множество желаний, находящихся между собой в состоянии противоборства; этой борьбой управляет волевой акт выбора. Только в результате выбора из хаоса желаний появляется воля – действительное самоопределение человека (РЕ, 103). При этом акт индивидуального выбора есть в определенном смысле придание объекту желания «частички себя». И хотя человек способен представлять себе свою волю неким объектом, он не отделен от нее так, как отделен от других объектов. «Его воля есть он сам...Мы игнорируем ту истину, что будучи детерминирован сильнейшим из своих мотивов... он оказывается определен самим собой, объектом, им же самим произведенным» (DSF, 12–13). Не только воля, но и желание как «логическая абстракция, которую мы путаем с действительностью», есть «сам человек, сознающий себя и сознательно ищущий самоудовлетворения в удовлетворении своих желаний» (РЕ, 129). Так разум и желания соединяются в человеке как частицы его индивидуальности.

Подытожим. Воля свободна по определению, но вектор ее как части «вечного сознания» может быть направлен не только на сближение с этим последним, но и «в сторону». В этом утверждении сокрыта некая логика, которая приводит Грина к ряду выводов, кажущихся прямым отрицанием всего сказанного выше («вопрос о свободе воли мы рассматриваем как вопрос о происхождении... сильнейшей из мотиваций» (РЕ, 97)). При этом формирование последней зависит не только от характера личности, но и от «обстоятельств», т.е. от «состояния здоровья, внешних условий его жизни (включая обстановку в семье и способы, какими он обеспечивает себя и свою семью), а также от уровня социальных ожиданий со стороны тех, кого он признает равными себе» (РЕ, 98).

Таким образом, итоговая картина являет собой нечто совершенно отличное от первоначальной. Свобода воли отнюдь не исключает внешней детерминации. Это неожиданно с точки зрения предыдущих заявлений, но, в сущности, ничего другого от системы «вечного сознания» нельзя было бы и ожидать. Без допущения существования неких внешних причин, вмешивающихся в процесс репродукции «субъекта мира» частными сознаниями, вся концепция индивидуальных репродукций оказалась бы совершенно бессодержательной. Иными словами, коль скоро в теории присутствует абсолют (будь то «вечное сознание» или что-либо другое), все прочие понятия становятся величинами, зависимыми от него. А значит, полной самостоятельности индивидуальной воли не может быть в принципе.

Но какова в таком случае роль утверждений Грина о том, что воля свободна по определению? Ответить на этот вопрос невозможно, если не принять во внимание, что вся его концепция направлена

на отрицание утилитаристского кредо, делающего «верховными властителями» человека его личные удовольствия и страдания. Если, по Грину, воля свободна, то свободна она именно от этой биологической детерминации – в той мере, в какой объект воления не соответствует направленности биологических импульсов. «Хотя, таким образом, естественные импульсы воли являются следствием действия в нас принципа самореализации, отнюдь не в их осуществлении способен этот принцип найти удовлетворение – его он обретает только в сознании самосовершенствования... он должен преодолеть “естественные импульсы” не в смысле “выключения” их... а в смысле слияния их с теми высшими интересами, благодаря которым одной из целей человека становится совершенствование» (DSF, 21).

Данное развитие Грином идеи индивидуальной свободы свидетельствует о том, что он не только уловил в позднем, миллевском, утилитаризме стремление модифицировать собственные исходные основания, но и логично завершил робкое отклонение Милля-младшего от позитивистских посылок, сохранив при этом наиболее актуальную для того времени часть его теоретического наследия: «Некоторое приближение к этому слиянию (с высшими интересами – *И.М.*) наблюдаем мы у всех добродетельных людей – и не только у тех, кто поставил на службу обществу собственные естественные страсти (любовь, гнев, гордость амбиции), но и у тех, кто направляет подобного рода страсти на такую банальную цель, как то, чтобы дать образование своей семье» (DSF, 21).

Образование как мощное средство обретения индивидуальной свободы путем самосовершенствования – излюбленная тема Милля, подхваченная Грином. Образование есть совершенствование разума, а под разумом, утверждается в *Пролегоменах*, понимается «в практическом смысле способность индивида превращать представления о собственном наилучшем состоянии в практически достижимую цель» (PE, 177). Далее, просвещенный индивидуальный выбор падает на такие объекты, «само существование которых обусловлено взаимодействием агентов самосознания» (PE, 126). Поэтому, по мере развития разума, индивидуальная воля приходит к осознанию прямой зависимости между, с одной стороны, упрочением «институтов и обычаев, способствующих благосостоянию всех», а с другой, «ростом благосостояния каждого» (PE, 172).

Суммируя все сказанное, отметим, что у Грина миллевский идеал индивидуальной свободы как стремления к самосовершенствованию окончательно освобождается от связи с природными основаниями и получает (в виде «вечного сознания») некий объект-цель, к которому данное совершенствование должно устремляться. Это рациональное, отрефлектированное стремление к высшему и есть моральность индивида. Вместе с тем его концепция направлена также на преодоление непреложности кантовской оппозиции: «автоно-

мия – гетерономия» воли, согласно которой «любая детерминация воли, исходящая от чего-то иного, нежели чистое сознание должно, причисляется им (Кантом – И.М.) к поиску удовольствий, характеризующему человека всего лишь как “Natur-wesen”... Чего же, дозволено будет спросить, стоит такая «свобода», точнее, такое сознание возможности свободы?» (DSF, 5).

Грину недостаточно просто определить векторы свободы и морали, как это сделал Кант; ему важно сделать следующий шаг – научиться различать свободное и несвободное, моральное и аморальное как *действия* в реальной жизни. Его задача – преодолеть кантовскую концепцию, довольствующуюся чисто созерцательной позицией, ибо понимание свободы по-кантиански оборачивается для индивида «сознанием гетерономии собственной воли, собственной зависимости от мотиваций, возникающих без участия разума» (DSF, 5–6). Постановкой данной задачи Грин чрезвычайно актуализировал политико-философскую грань своей теоретической рефлексии. Не случайно последующее развитие заявленной позиции приняло форму исследования *принципов политических обязательств*.

При написании своих знаменитых *Лекций о принципах политических обязательств* Грин преследовал тройную цель: 1) выяснить истинную функцию закона, являющуюся одновременно истинным основанием нашего морального долга соблюдать закон; 2) представить критический анализ основных современных теорий политических обязательств; 3) рассмотреть – с точки зрения выдвинутого им принципа политических обязательств – основные права и обязанности, санкционированные государствами современных «цивилизованных стран». Рассмотрение этих вопросов Грин начинает с напоминания о том, что высшую моральную ценность он приписывает определенному свойству характера индивида, т.е., как подчеркивает современный исследователь, «Грин... делает центром философии морали не некую систему всеохватывающих субстантивных принципов, из которых можно выводить, что надлежит делать индивиду, а определенный тип характера агентов морали»<sup>153</sup>.

Данному типу присуща *совестливость* в истинном понимании слова, а именно способность индивида не поддаваться зову непосредственных корыстных интересов (РЕ, 293) и рациональная саморефлексия (РЕ, 297), открывающая добродетельной личности те грани самой себя, которые причастны к «вечному сознанию». Именно это знание позволяет ему отделить в наличных «социальных условиях» существенное от случайного и преходящего. Так, посредством рациональной саморефлексии человек начинает «чувствовать личную ответственность за осуществление... важнейшей части самой практической идеи» (РЕ, 299). Очевидно, что ставя индивида на первое место в своей этической системе, Грин стремится уйти от понимания этики как неподвижного, довлеющего над людьми свода пра-

вил и заповедей. «Все моральные идеи берут свое начало в разуме, т.е. в представлении о возможности самосовершенствования агента морали»<sup>154</sup>.

В *Принципах политических обязательств* Грин уточняет эту концепцию: действие, основанное на добродетельных побуждениях, вместе с тем должно иметь своим мотивом нечто отличное от «пустого» представления о добродетели как таковой, – иначе это будет «интерес, лишенный какого-либо объекта». Идея самосовершенствования не обязательно должна быть абстрактной: «Идеи начинают свое существование не в абстрактном виде и не в абстрактном виде начинают они действовать. Абстрактное выражение достигается лишь в результате анализа конкретного опыта, возможность которого они обеспечивают. Таким образом, идею самосовершенствования в ее абстрактной форме мы научаемся выражать, только проанализировав пройденный нами путь самосовершенствования, а также путь, проделанный теми, с кем нас объединяет общий язык и организация жизни (пусть даже в самых общих чертах); но тот же анализ покажет нам, что коль скоро, данный опыт имел место, идея находилась в действии все это время» (LPPO, 7–8)\*.

Далее Грин высказывает важнейшую мысль: действие идеи самосовершенствования порождает – еще до того, как будет найдено ее абстрактное выражение, – представление индивидов относительно их зависимости от общества; оно порождает законы, институты и социальные ожидания. Все это составляет «конвенциональную мораль», которая, однако, еще не является моралью истинной и ожидает руководства со стороны «разумного интереса» к конкретным целям, приближающим к самосовершенствованию. Сказанное содержит новаторский (для Англии) ответ на непростой вопрос о том, как возможно общество.

Общество, по Грину, есть данность – постольку, поскольку *идея общества* действует всегда; порождая институты гражданской жизни, она дает материализацию самой себя. И хотя реальное функционирование этих институтов не свободно от aberrаций, в целом они дают каждому индивиду «возможность свободно определять, в чем заключается его самоудовлетворение, (а не метаться под действием стихийных сил) и делают реальной его волю, позволяя ему реализовать свой разум, т.е. идею самосовершенствования» (LPPO, 8). Последняя же, – и в этом заключается главное новаторство Грина, – неотрывна от представлений о неизбежной причастности каждого к обществу и его благополучию.

Заметим: нечто подобное пытался высказать в начале XIX в. и Роберт Оуэн, но его представления о социальности индивида исходи-

---

\* *Green J. Lectures on the Principles of Political Obligations. Kitchener, 1999.* Далее по тексту эта работа цитируется как «LPPO» (Ред.).

ли не из утверждения, а, напротив, из категоричного отрицания свободы воли (ее Оэун называл вредным заблуждением); так что при внешней схожести эти два учения являются противоположными по сути.

Итак, откристаллизовавшаяся в гражданских институтах «практическая идея» самосовершенствования неизменно предшествует идее теоретической, абстрактной, хотя и уступает ей в «чистоте». Будучи спонтанным осуществлением «вечного сознания», данные институты являются тем единственным, что заслуживает названия воплощений «естественного права». «В таком понимании *jus naturae* является одновременно и отличным от сферы морального должествования, и родственным ему» (LPPO, 10).

Иное дело – право как закон. Воплощенное в законе формальное право, – утверждает Грин, – гораздо дальше отстоит от морального должествования, нежели *jus naturae*. Хотя любой формальный закон к чему-то обязывает, природа порождаемых им обязательств не связана с осуществлением морали. Свою мысль Грин формулирует с афористической четкостью: *«Можно говорить о моральном долге относительно наших обязательств, но нельзя говорить об обязательствах иметь моральный долг»* (LPPO, 11. Курсив мой. – И.М.). В этом афоризме заключена суть либеральной философии права: последнее в состоянии принудить индивида лишь к «внешнему» послушанию, так как не властно над его волей, которая по определению свободна. Если говорить об общеизвестных практиках реализации законов, то они, как правило, ориентированы на получение именно внешнего результата, и не делают объектом контроля мотивацию, которой фактически руководствуются те конкретные индивиды, от коих право добывается именно этого результата.

Данные практики и есть мишень этической критики Грина. Во-первых, принудить к добродетели нельзя: попытки такого принуждения, выражающиеся в законодательном вменении гражданам «излишних» обязанностей или запретов, на деле аморальны, так как ущемляют их «моральную автономию, являющуюся условием высшей добродетельности» (LPPO, 14). Однако из этого не следует, что право должно оставаться безразличным к тем *намерениям*, которые оно продуцирует (точнее, рассчитывает вызвать – ведь реакция свободной личности на то или иное воздействие никогда не является полностью предсказуемой) своими воздействиями на индивидов, благодаря чему получает от них нужный «внешний» результат. Грин понимает, что такая заинтересованность права в «голом» результате основана на ложной теории, согласно которой единственная функция права – препятствовать нарушениям индивидуальной свободы. «Данная теория (теория государства как «ночного сторожа» – И.М.) уже сделала свое дело и теперь становится тормозом, так как на практике развивающаяся цивилизация все больше и больше вме-

шивается в свободу индивида действовать по своему усмотрению, а эта теория выступает против проведения любых позитивных реформ, создающих благоприятные условия для нравственности. Одно дело – утверждать, что при создании таких условий государство должно проявлять осторожность дабы не изменить своей истинной цели и не сузить ту сферу, в которой возможно спонтанное и бескорыстное проявление истинной моральности; и совсем другое дело – говорить, что у него вообще не может быть никакой моральной функции... Истинное основание для возражений против «патерналистского правления» состоит не в том, что оно нарушает принцип *laissez faire* и считает своим делом улучшение людей, прививает мораль, а в том, что оно неправильно понимает, что такое мораль. Между тем истинная функция государства заключается в утверждении таких условий жизни, при которых возможно быть моральным, то есть бескорыстно выполнять взятые на себя обязательства, тогда как «патерналистское правление» делает все для того чтобы этому воспрепятствовать, поскольку сужает ту сферу, в которой и происходит добровольное принятие на себя обязательств – сферу игры бескорыстных мотивов» (LPPO, 15. Курсив мой. – И.М.).

В этих строках Грин фактически изложил всю ту суть британского социал-либералистского кредо, которая сделала данное политическое направление движением не только *новолиберальным*, но и *социал-конструктивистским* – в лучшем значении этого термина. Им первым было заявлено, во-первых, что, стремясь лишить деятельность государства какого бы то ни было *морального этоса*, политики Нового времени рискуют уничтожить сам *raison d'être* государства как социального института (LPPO, 15). Во-вторых, – что государство своими законодательными мерами призвано не «управлять» индивидами (этого, подчеркнул Грин, оно в любом случае делать не в состоянии), а только находить и по возможности создавать такие объективные («внешние») условия, специфичные для каждого места и времени, при которых присущая личности свобода будет проявлять себя наиболее моральным образом. В-третьих, Грин отверг миллевский (а по сути, также и оуэнистский) патернализм, ставящий во главу угла представление о «недоразвитости» одних групп населения относительно других и потому представляющий себе прогресс как подтягивание «отставших» до уровня «продвинутых». Уловив скрывающуюся за подобным «педагогизмом» репрессивность сильного в отношении слабого, он обосновал необходимость признания в представителях разных классов партнеров по политической игре и тем широко распахнул двери для вступления практической политики Британии в новую, социал-реформистскую эру. Не случайно и Гладстон, и Гобсон, и Гобхаус открыто провозглашали себя учениками и последователями Грина.

Не надо думать, будто с ошибочными, по его мнению, концепциями современников Грин попросту разделяется при помощи вышеприведенных деклараций. На деле он с не меньшим упорством, чем Милль, сражается с проблемой сопряжения внутренней свободы индивида с «позитивным действием» государства и при этом пользуется более совершенным теоретическим инструментарием. Доказав, что сама идея государства есть идея этическая (хотя эта ее сущность может до поры до времени оставаться неотрефлексированной), Грин поставил перед современным государством трудноосуществимую задачу: сделать так, чтобы гражданское законопослушание не превращалось в серьезное ущемление личной свободы каждого, иначе говоря, чтобы государство не поступало со своими гражданами «аморально». «Ибо если цель состоит в том, чтобы действие (выполнение обязательств перед законом. – *И.М.*) порождалось определенной мотивацией (будучи выполняемо из страха перед легальными последствиями, действие является неадекватно мотивированным), то закон не должен одобрять, либо запрещать то, одобрение или запрещение чего не дает индивиду поступать в соответствии с правильной мотивацией; так что одобрению подлежит всякая мера, принятие которой создает благоприятные условия для правильно мотивированных действий и в отношении которой легальная санкция не становится препятствием для осуществления таких действий» (LPPO, 14).

Сказанное звучит вердиктом в отношении всего массива рассуждений Милля-младшего, оправдывающих деспотизм и насилие в отношении наций и групп, «не доросших до свободы». Главное расхождение между Миллем и Грином, очевидно, заключено в том, что второй решительно не приемлет элитистскую составляющую представлений своего либерального предшественника об индивидуальной свободе как несовместимую с постулатом, согласно которому свобода воли есть родовое свойство человека. Именно в рамках философии права Грина излюбленная просвещенческая тема «принуждения к свободе» встречает предельно жесткий отпор, какого она не получала даже от марксизма, – этой записной идеологии угнетенного класса.

Современные аналитики (те из них, кто охотно причисляет Грина к идейным отцам «государства всеобщего благоденствия») едва ли вспоминают о том, какого рода благоденствие прочил он британскому обществу. Возможно, эта забывчивость происходит от сознания трудновыполнимости целей, поставленных им перед современным государством. Но иначе и быть не может, – ведь императив Грина касается даже не права как такового, а о соответствии его собственным этическим основаниям. «Для того чтобы право было правом, необходимо так или иначе признать присущий ему характер долженствования... Потому как всяк обладает правом только в ка-

честве члена общества, причем такого, все представители которого воспринимают общее благо как некий идеал собственного блага» (LPPO, 17).

Такое понимание права предполагает более емкое определение личности, чем то, которое принято в различных правовых системах, где содержание этого термина варьирует в зависимости от характера государства. Соответственно, поднимавшаяся уже во времена Грина тема соблюдения прав личности характеризуется им как некорректно поставленная проблема: какими бы потенциями ни обладали отдельные индивиды, без осознания членами общества наличия у них общих интересов эти потенции не получают признания в качестве прав. «Отражение в народе (ошибочных – И.М.) представлений, согласно которым индивид привносит в общество права, приданные ему не обществом и являющие собой нечто не связанное с готовностью свободно (т.е. ради них самих) выполнять определенные функции в обществе – эти представления принимают форму неизлечимой непочтительности индивида к государству» (LPPO, 40).

В последующих главах Грин разъясняет историко-философскую подоплеку собственного обращения к теме политических обязательств. Соответственно, он анализирует, в каком виде присутствует данная тема в наследии Спинозы, Гоббса, Локка и Руссо. Он отмечает, что все упомянутые концепции объединяет тот недостаток, что ни одна из них не рассматривает «общества в развитии» и «человека в обществе», упуская из виду сам процесс обретения людьми их прав и обязанностей, так же как и соответствующего правосознания. А этот процесс отнюдь не является естественным и не тождествен получению прав от суверена. Между тем из целостной картины исторического развития произвольно вырывается отдельный этап, фиксирующий отношения между людьми как договор между правителем и управляемыми. «Таковыми эти отношения и являются на самом деле – но лишь до тех пор, пока правление соответствует ожиданиям людей, то есть пока их «естественная свобода» не встречает препятствий. И только когда ей начинают мешать, возникает повод для сопоставления права суверена с «естественными» правами индивида; но именно тогда и рушится предположение, что право суверена основано на согласии» (LPPO, 86).

Основную слабость существующих политико-философских концепций Грин усматривает в том, что они опираются на слишком абстрактные представления о власти, противопоставляя ее как нечто внешнее индивидам, в то время как последние представляются ими заведомо наделенными всеми моральными атрибутами и правами. «Истина же заключена в том, что только в качестве членов общества, признающих наличие общих с другими людьми интересов и целей, индивиды обладают этими атрибутами и этими правами; а та власть, которой они должны подчиняться в политическом обществе,

есть результат развития и систематизации институтов регулирования социальной жизни, без которых у них не было бы никаких прав» (LPPO, 86).

В целом же учение, согласно которому право управлять основано на согласии управляемых, «представляет собой неадекватное отражение действительного положения дел, а именно: все институты, посредством которых человек становится моральным существом и начинает поступать так, как должен, а не как захочется, – эти институты выражают имеющиеся представления об общем благе; через них эти представления оформляются и обретают реальность; а, с другой стороны, именно благодаря их присутствию в индивиде, эти институты воздействуют на него как ограничители» (LPPO, 88). В той степени, в какой их воздействие связано с представлением об абсолютном благе, самопринуждение есть гражданское или *политическое* повиновение закону, т.е. акт свободной воли. «Одним только устрашением такого повиновения никогда не добиться» (LPPO, 89).

Грин осознает, что представление о государстве как воплощении общей воли должно производить впечатление крайней идеализации этого института и вызывать внутреннее сопротивление ему при мысли, что, следуя в своей повседневной жизни требованиям современного государства, каждый из нас явственно ощущает дистанцию, отделяющую эти требования от его собственной воли. По мнению Грина, все дело здесь в том, что в возлагаемых на нас государством обязанностях велика доля требований, диктуемых «внешней необходимостью». Такого рода обязанности индивид призван переносить столь же покорно, как давящий на него атмосферный столб или зимние морозы. Но за этой привычкой послушания скрывается и некая реальность, коей суждено стать объектом политико-философской критики, поскольку к чисто «техническим» ограничениям примешаны здесь ограничения политические, лишь маскирующиеся под технические. Ибо что это за «внешняя» необходимость, если она «заставляет обычного гражданина (не только. – *И.М.*) платить налоги и пошлины, служить в армии, (но и. – *И.М.*) не забредать на фермерские поля, не травить его зайцев, не рыбачить в чужих водах, платить за наем, не просто уважать все искусственно воздвигнутые права собственности, в сохранении которых заинтересованы лишь те, кто ими обладает; но и даже (если данный гражданин из числа «пролетариев») не мечтать прибрать к рукам что-либо из чрезмерных богатств соседа, когда у самого в карманах ветер гуляет? Признавая всю социальную целесообразность сохранения институтов, принуждающих индивида делать или не делать нечто вопреки своей воле, не следует ли поостеречься и не спешить причислять данные конкретные институты к тем, что основаны на общей воле? Понятия не из воздуха берутся. Они всегда кому-то принадлежат. Так ко-

му же принадлежит представление, будто перечисленные институты воплощают общую волю? – Ясно, что не большинству покорившихся им людей, ибо они-то покорны оттого, что их к этому принудили, либо подчиняются по привычке (рожденной боязнью последствий непослушания)... Но когда человеку ставят в обязанность повиноваться властям ради общего блага, имеется в виду совсем не то благо, которое состоит в избежании наказания» (LPPO, 91).

Итак, идея общего блага «не из воздуха берется», а складывается из интересов конкретных социальных групп. Судя же по тому радикализму, коим дышат приведенные строки, Грин был далек от пацифистского представления об общем благе как простой сумме частных интересов. Его философское послание прозвучало горным, зовущим к политическим сражениям за возвращение современному государству его нравственного этоса. Призыв нашел горячий отклик в самых широких кругах просвещенной британской общности. Называться учениками и последователями Грина сочли за честь лучшие умы эпохи, среди которых было немало выдающихся представителей большой политики.

Несомненно, одной из идеологически значимых сторон учения Грина являлась возможность использования его идей в качестве мощного противовеса доктрине «официального социализма». Грин-овская концепция была будто бы создана для этой роли, но, к сожалению, заложенный в ней потенциал остался не востребованным, о причинах чего будет сказано ниже. Здесь же необходимо отметить, что конце XIX в. между британским обществом и социализмом как общественно-политическим течением существовали отношения «любви–ненависти», многообразно отраженные в литературе тех лет.

На этом поле либералам пришлось соперничать со слишком большим числом партий и движений, каждое из которых спешило заявить о собственном приоритете в деле привития нации «социалистической» ментальности<sup>155</sup>. В пылу межпартийного противоборства в едином строю с «высоколобыми» теоретиками оказались «социалисты коммунальных служб» (“gas-and-water Socialists”) типа Джозефа Чемберлена<sup>156</sup>, называвшего социалистическим «любой исполненный добросердечия законодательный акт, посредством которого общество стремится выполнить свою ответственность перед бедняками и признать свои обязательства по отношению к ним»<sup>157</sup>. Тогда же, параллельно с самореформированием либерализма, в 1881 г. в Великобритании была образована Демократическая Федерация, в программе которой («Англия для всех»), написанной будущим лидером «официального» британского социализма Г.М. Гайндманом (1842–1921), широко использовались идеи Карла Маркса, правда, без ссылки на первоисточник. Целью Федерации, объединявшей радикалов разного толка и левых либералов, было возобно-

вление массового чартистского движения, и даже (!) приход чартистов к власти в 1889 г., «к столетию Великой Французской революции».

В этой обстановке Л.А. Эттли-Джонс, сын лидера чартистского движения и известный парламентарий с тридцатилетним стажем, утверждал, «что социализм не является какой-то определенной теорией, а выходит за рамки узкопартийных терминологий, будучи синонимом британского способа разрешения социальных проблем»<sup>158</sup>. В статье «Новый либерализм» он призвал прежний либерализм к обновлению, приспособлению своей политики к нуждам широких трудящихся масс – сельскохозяйственного работника с его скудным заработком, шахтера, влачащего свое существование во тьме и опасности, фабричного рабочего, губящего свои лучшие годы на фабриках. Удовлетворить их потребности – вот задача для нового либерализма<sup>159</sup>.

Ему вторил Дж. Рассел, прямо предложивший отказаться от несчастного принципа *laissez-faire* и научиться новому, более благородному языку служения обществу; уйти от высокой виговской политики старого либерализма с его ограничениями функций государства проблемами безопасности и сохранения собственности<sup>160</sup>. Если в сознании большинства населения многие из проводимых реформ являлись социалистическими «потому только, что ими вменялось в обязанность государству заниматься социальными вопросами; в частности, в интересах рабочего класса»<sup>161</sup>, то «передовые либералы видели в социализме этическую, гуманистическую концепцию человека в обществе, противоположную всевозможным разновидностям доктринерских, детерминистических утопических и марксистских учений». С прочими политическими силами, такими как христианские социалисты, позитивисты, идеалисты и фабианцы, либералы разделяли лишь наиболее очевидную часть социалистического кредо: «истина социализма состоит в восприятии человека как существа общественного»<sup>162</sup>.

Описывая настроения либералов тех лет, Майкл Фриден, автор книги *Новый либерализм: идеология социальной реформы*, заявляет: либералами нового поколения, наследниками великой либеральной традиции Милля и Гладстона<sup>163</sup> было сделано «пугающее открытие относительно положения народа»; именно это открытие, подчеркивает Фриден, заставило «либеральную этическую мысль направить свои усилия туда, где ее более всего недоставало», т.е. на улучшение положение трудящихся<sup>164</sup>. Это заявление историка политических идей удивляет отсутствием исторической памяти, ибо, с конца XVIII века «либеральная этическая мысль» (в лице политических радикалов и даже не связанных с ними представителей классической политической экономии) собственно говоря, никогда и не отворачивалась от такого первостепенного объекта приложения

усилий, как положение «низших классов». На рубеже XVIII–XIX вв. это положение было в разы хуже<sup>165</sup> того состояния беднейших слоев населения, которое, по свидетельству Фридена, стало ужасным открытием для «новых либералов» на излете XIX столетия.

Эта историографическая «нестыковка» заставляет думать, что первопричиной обострения морального чувства в стане как новых либералов, так и прочих политических объединений явилось, очевидно, не столько само положение обездоленных, сколько изменение – в общеевропейском масштабе – *соотношения политических сил*, произведенное не кем-нибудь, а самими «обездоленными», ставшими участниками реальной политики, и уже *вследствие этого* – объектом этического рассмотрения (как либералов, так и нелибералов). Если же вести речь о предшествующем, «рыночном», этапе британской либеральной политики, – то и тогда «в пользу» беднейших слоев предлагалась определенная формула-цель: «экономическое вспоможение (как дар просвещенных благотворителей) – моральность неимущих (идеал которой – самоограничение «экономически сознательного субъекта») – свобода (как разумная солидаризация с точками зрения и позициями просвещенных классов)».

Конечно, в рамках этой формулы существовали и свои «ястребы», настаивавшие на врожденной порочности «обитателей сточной канавы», и свои «голуби», верившие в перевоспитание «младших братьев». Здесь важно другое: исторически решающее слово осталась не за первыми и не за вторыми, а за повсеместно создававшимися рабочими партиями и движениями, факт распространения которых продемонстрировал неубедительность описанной филантропическо-педагогической позиции, обнажив лежащее в ее подоплеке высокомерие и самодовольство сильного. В изменившихся общественно-политических условиях данная подоплека оказалась предметом всеобщего порицания, дав не только интеллектуалам типа драматурга (и фабианца) Бернарда Шоу, но и рядовым обывателям повод для обвинений обеспеченной части общества в имморализме. Все это вместе взятое практически не оставляло власть предержащим иного выбора, кроме поиска тех или иных путей «обкатки» вариантов межклассового партнерства. Надо сказать, что на этом историческом фоне социальная инженерия Грина (этатистская стратегия создания у неимущих этических мотиваций путем обеспечения «правильных» социальных условий их существования) оказалась так же не свободна от доли лицемерия, как и самосознание «нового либерализма» в целом, точно воспроизведенное сочувственным описанием современного исследователя Фридена. В это время (на рубеже XIX–XX вв.) вошедшая в моду подчеркнутая озабоченность интеллектуалов нравственным аспектом взаимоотношений между богатыми и бедными породила преувеличенные представления о «бессознательном социализме», якобы практиковавшемся британским об-

ществом чуть ли не с XVIII в. Подобное самомнение продолжало служить либералам чем-то вроде моральной индульгенции, а на практике – оправданием политической бездеятельности в тех сферах, которые не охватывались этатистскими политическими схемами. Внутри же этих схем либералы чувствовали себя довольно уверенно, развернув широкую теоретическую дискуссию по переосмыслению собственного политического кредо. На повестку дня был поставлен целый ряд тем, из которых особый интерес представляли вопросы соотношения социализма и коллективизма, социализма и индивидуализма. В том, что принцип индивидуализма оказался поставлен под сомнение, либералы склонны были винить *laissez-faire*, утверждая, что миллевский индивидуализм как принцип наивысшего развития индивидом собственных способностей оказался «извращен» бентамизмом<sup>166</sup>. Разумеется, спасение индивидуализма требовало отмежевания от бентамизма, что и было сделано: «Принцип “*laissez-faire*”... окончательно дискредитировал себя не рациональным ограничением государственного вмешательства, а созданием отговорок, позволивших оставлять без внимания страшные язвы общества, избавиться от которых можно было бы при помощи государства»<sup>167</sup>.

В деле идейного преодоления собственных предшественников новый либерализм не отставал от прочих политических сил. «Индивидуализм в истинном смысле слова возможен лишь там, где все устроено по-честному»<sup>168</sup>. Звучали даже утверждения типа того, что если природа индивида с необходимостью социальна, то природа общества так же неизбежно индивидуальна<sup>169</sup>. Тем самым индивидуализм был примирен с коллективизмом. Но подобный альянс породил неясность в части отношений реформированного либерализма с социализмом. Соответственно, была введена дистинкция, согласно которой коллективизм есть метод социальной организации, и как таковой не может быть тождествен социализму как идеологической системе (набору смыслов, ответственных за интерпретацию и мотивировку политических действий)<sup>170</sup>.

На волне подобного критического переосмысления либералами собственного наследия в число объектов критики оказался вовлечен и Грин. Его учение постигла участь, весьма типичная для образцов высокой теории, коль скоро их берутся подвергать «испытанию практикой». Разумеется, те черты мышления Грина, которые определяли уникальность его интеллектуальных достижений, не могли стать объектом тиражирования, и были преданы развенчанию «демократами от теории». Так, в процессе развенчания выяснилось, что Грин – и не коллективист, и не идеалист. Коллективистское кредо Грина было признано неадекватным новой либеральной теории из-за того, что Грин всегда подразумевал сохранение у каждого человека собственного индивидуального «качества цели», отрицая возможность преследования индивидом общего блага как такового<sup>171</sup>.

Аналогичные сомнения вызывал и гриновский идеализм: «Для политического философа Грин был необычно прямолинеен в привязывании понятия индивидуальности к личности, отказываясь признавать индивидуальность в таких атрибутах, как национальная принадлежность, гуманизм и любое другое абстрактное понятие»<sup>172</sup>. Это также не согласовалось с новолиберальной идеологией, строившей свою концепцию из абстрактных понятий. Мало того, согласно утверждениям Майкла Фридена, даже важнейшие для теории Грина понятия общего блага и роли государства в устранении препятствий на пути свободного движения индивида к общему благу, на поверку оказались далеки от учения нового либерализма, ибо, введя эти понятия, «Грин не выказал стремления обнаружить их присутствие также и в социальном поведении конкретных людей или использовать их непосредственно в качестве законодательных терминов»<sup>173</sup>.

Свою лепту в дело «развенчания» Грина внес, наряду с остальными, один из идейных лидеров нового либерализма Дж. Гобсон, заметивший, что когда Грин «стремится применить свои принципы к конкретным случаям человеческого поведения, то для этой цели он привлекает им же отвергнутый утилитаризм»<sup>174</sup>.

Все приведенные доводы – свидетельство того, что оригинальность теоретического вклада Грина, при жизни его будившая умы, вскоре после кончины этого выдающегося философа была не просто забыта, но с треском изгнана из официальной либеральной идеологии.

Сказав это, нам очевидно следует обратиться к описанию вклада тех мыслителей, а точнее сказать, идеологов, которые заняли очищенное от «немецкого идеализма» теоретическое пространство. В этой связи достоин упоминания некто **Д.Дж. Ричи** (1853–1903), профессор логики и метафизики Университета Сент-Эндрю (Шотландия), идеалистические взгляды которого, – вследствие присущей истории иронии, – оказали куда большее влияние на политику социал-либерализма, нежели теория Грина. На первый взгляд, наследие этого теоретика может показаться родственным учению Грина, ибо вслед за Грином Ричи утверждал, что законодательное управление моралью невозможно, соглашаясь также и с гриновским тезисом, что дело государства – обеспечивать условия для свободной реализации индивидуальных способностей. Однако, если для Грина данные определения играли роль смысловых ограничителей сферы компетенции государства, то Ричи, ничтоже сумяшеся, дополнял их утверждениями типа: «закон может продуцировать представления и убеждения, способствующие прогрессу морали»<sup>175</sup>. Показательно, что именно Ричи, а не Грин выступал с инициативой создания новой либеральной теории государства.

В сочинении *Принципы государственного вмешательства* (1891) Ричи ставит диагноз «больному» индивидуализму, утверждая,

что причина этого метафизического недуга кроется в манипуляциях с понятием абстрактного индивида, которому придается смысл и значение как чего-то отдельного от его отношений с сообществом<sup>176</sup>. Между тем вне социума индивид просто абстракция – логический призрак, чистая негация. О нем нечего сказать, кроме того, что индивид – отдельная единица. Поэтому уподобление противоположности, существующей между ним и государством, оппозиционности тезиса и антитезиса является избыточным. Но именно эта критикуемая теория, напоминает Ричи, заложена в эссе Милля *О свободе*; поэтому те, кто избрал в отношении государства позицию Милля, утверждают, будто вся власть, полученная государством, равна власти, взятой у индивидов, и наоборот<sup>177</sup>. Власть государства и власть индивидов (она же свобода) трактуется Ричи в бухгалтерских терминах дебета и кредита или сравнивается с двумя кучами камней, которые можно перекладывать из одной в другую.

Ричи не закрывает глаза на многие реальные трудности которые стоят на пути исцеления от индивидуализма и предотвращения «этого зла» непосредственным вмешательством государства. Если увериться в том, что цель – благая, нельзя не прийти к выводу о достаточности и необходимости средств, тем более, что под вмешательством государства нет необходимости во всех случаях подразумевать прямое действие центрального правительства. «Муниципализация» звучит намного лучше, чем «национализация». Обмениваясь опытом, местные органы власти способны делать эксперимент тем безопасней, чем меньшие части страны оказываются вовлечены в него одновременно. Диффузия власти (как отмечал еще Дж.С. Милль) может хорошо сочетаться с концентрацией информации<sup>178</sup>. Во-вторых, есть много дел, которые полезнее передать в руки государства, чем в чьи-то другие. Это – средства коммуникации, железнодорожный транспорт и т.д. Правда, признает Ричи, в процессе передачи государству промышленности могут выявиться большие трудности. Но ведь теперь индивидуальный капиталист уступает место крупным объединениям, работающим под управлением менеджеров. Налицо тенденция капитала к обезличиванию. Государство не станет подменять собой индивидуальную предприимчивость, так как будет играть роль ответственной альтернативы («общественной корпорации») безответственным компаниям или «трестам». Третье и последнее, что считает нужным заметить Ричи, это аргументы против правительственного вмешательства в случаях, когда правительство всецело или в основном находится в руках правящего класса или касты, мудро или немудро пользующейся патерналистскими методами, теряют свою силу соответственно тому, как правительство превращается в подлинное народное самоуправление. В своем прекраснорудии Ричи «предвкушает» такое расширительное понимание народного суверенитета, которое позволит этому по-

следнему эволюционировать в направлении полного упразднения антитезиса «человек–государство».

Если в сегодняшней истории политических идей имя Д.Дж. Ричи безвозвратно кануло в лету, то имена двух других выдающихся теоретиков «нового либерализма» не утрачивают своих позиций на страницах новейших энциклопедий и исторических обзоров. Именно в их трудах социал-либерализм обрел свою концептуальную идентичность в качестве «политической философии, делающей ставку на урегулирование политических разногласий путем сотрудничества в рамках либеральных институтов, а не путем угроз и использования силы»<sup>179</sup>.

**Джон Аткинсон Гобсон** (1858–1940) в наше время не всегда бывает удостоен звания компетентного экономиста или выдающегося политического мыслителя. Несмотря на то, что прославившее его исследование *Империализм* до сих пор считается классическим, для ряда современных политологов он – не более чем «английский историк и журналист, писавший об экономике» и «не допущенный в академические экономические круги из-за непонимания рыночной экономики и маргинальности проводимого им анализа»<sup>180</sup>. «Маргинальность» исследований Гобсона выдает в нем ученика Грина. Как и Грин, он не удовлетворяется идеологическими очевидностями, пытаясь дойти до сути вещей, и вслед за Грином ищет эту суть в сфере этики. Не случайно в 1929 г., будучи уже автором многочисленных политэкономических трудов (включая и *Империализм*), Гобсон пишет книгу *Экономика и этика*<sup>181</sup>, где говорит об авторитарности классической политической экономии (которую называет «самым весомым плодом утилитаризма в области мысли»), о ее претензиях на знание «естественных, необходимых неизменных законов», якобы действующих в сфере производства, распределения и потребления<sup>182</sup>. Возведя открытые ими закономерности в ранг законов природы, политэкономы реально способствовали утверждению «нового индустриализма». Свою задачу Гобсон видел в дезавуировании данных притязаний политэкономии. В ряде работ Гобсон подвергал критике не только веру в самодостаточность экономики, но индивидуалистические представления о «естественном праве» каждого на равный доступ к земле, не учитывающие «социального происхождения» этой разновидности частной собственности<sup>183</sup>. Такой вывод был подсказан ему представлением Генри Джорджа о ренте как социальном продукте (позже это направление мысли привело его в стан фабианцев – английской разновидности социалистов; в концепции главного фабианского теоретика Сидни Вебба «теории рент» принадлежала ключевая роль).

Идею социального происхождения частной собственности как основания этического протеста против капитализма Гобсон развил в обобщающей работе *Проблемы нищеты*: «общество отказывает-

ся санкционировать абсолютное право любого из своих членов на собственность, признавая, что большая часть стоимости, создаваемой трудом индивида, является плодом не его личных усилий, а помощи, получаемой им от общества»<sup>184</sup>. Обучая индивида, снабжая его соответствующими умениями и навыками, предоставляя в его распоряжение природные и иные материальные ресурсы, обеспечивая его рынками сбыта произведенного, давая ему защиту, общество «наделяет его продукт социальной стоимостью, не имеющей своим источником труд индивида. Сознывая факт своего участия в производстве всяческого богатства, общество заявляет о праве предъявлять индивиду такие условия, которые обеспечат ему [обществу] долю в той социальной стоимости, созданию которой оно способствовало своим присутствием и своим содействием»<sup>185</sup>.

Следование многим идеям Грина сочеталось у Гобсона к критическим отношением к его гегельянству. Помимо приведенного выше замечания о непоследовательности Грина в отношении к утилитаризму, Гобсон признал неполным идущее от Гегеля определение частной собственности как некоего «продолжения» индивида вне его самого, используемого человеком в качестве средства самореализации. Если сказанное верно в отношении отдельных людей, то это же самое можно сказать и об обществе: «Подобно тому как для прогресса индивидуальной нравственности, индивиду необходимо обладать какой-то «собственностью», каким-то материальным воплощением своей индивидуальной деятельности, коим он может воспользоваться для реализации своих рациональных жизненных целей, так и нравственность общества нуждается в общественной собственности и общественном производстве ради самореализации; и чем полнее жизнь общества, тем шире сфера такой внешней деятельности»<sup>186</sup>.

В работе *Проблема социального* Гобсон утверждал, что «любая защита принципа индивидуальной собственности равносильна требованию [введения] общественной собственности»<sup>187</sup> – ведь последовательное проведение данного принципа требует такой постоянной опеки со стороны общества, которую только и можно обеспечить, сделав собственность общей. Подобные нестандартные ходы мысли сделали Гобсона сторонником частичной социализации собственности.

Другим важным для Гобсона понятием было «благоденствие» (welfare). Посвятив ему отдельную главу книги *Экономика и этика*, Гобсон прочно вошел в число основоположников концепции «общества всеобщего благоденствия». Размышляя о том, как вдохнуть новую жизнь в политику либерализма, Гобсон указывал, что шесть пунктов выдвинутой в 40-е годы политической программы чартистов к концу века оказались практически выполнены, и предложил новые шесть пунктов для будущей Хартии: 1. Доступные цены для

народа на использование земли; приобретение по разумным ценам и предоставление мелким держателям аренды на благоприятных условиях. 2. Общественная собственность на дороги страны и вообще на средства сообщения. 3. Общественная организация кредита и страхования. 4. Полностью бесплатное и свободное образование, равный доступ к социальным фондам, культуре, знанию. 5. Равные права и равный доступ в гражданские суды. 6. Общественный контроль над налогами и любыми новыми формами монополий.

Более почитаемо в наши дни имя **Леонарда Трелони Гобхауса** (1864–1929), хотя, надо признать, что основу памяти о нем составляет отнюдь не вклад ученого в дело развития либерализма, а тот факт, что именно с Гобхаусом ассоциируют современные историографы воспоминания о первых шагах, сделанных на британской почве новой наукой – социологией. Для нашей темы важно подчеркнуть, что начатки социологических знаний и подходов (в социологии Гобхаус зарекомендовал себя, помимо прочего, как выдающийся методолог) преподносились Гобхаусом в контексте социально-политических проблем своего времени, прежде всего, проблемы положения рабочего класса.

В отличие от того же Милля, Гобхаус категорически не желал отдавать теоретическое освещение этой проблемы на откуп марксизму. Согласуясь в общем и целом с гриновскими представлениями о позитивной роли современного государства в урегулировании конфликта классов в деле морального самосовершенствования граждан, Гобхаус, как и следует социологу, заставил звучать более приглушенно, чем у Гобсона, тему моральных целей государства. Западных исследователей он интересует прежде всего как социал-дарвинист, эволюционист, последователь Конта.

Центральное место в нашем анализе творчества Гобхауса займет работа, увидевшая свет уже в XX в., несмотря на то, что поставленные данным исследованием временные рамки ограничены XIX в. Это исключение приходится делать из-за того, что в понятийном плане данная работа неотделима от XIX в., она посвящена в основном политической философии Грина, к которой автор обращается отнюдь не в духе массивированной критики гриновской философии, характерной для политизированной Британии начала XX в., а как к живой и действенной теории, какой она была для страны при жизни Грина.

Отличительной чертой творческого стиля Гобхауса явилось стремление объединить то лучшее, что почерпнул он в гегельянском наследии Грина, с противоположными ему по теоретической направленности принципами социологического исследования. Гобхаусу одинаково важна как заключенная в «коллективистских» типах мировоззрения мысль о том, что общественное «целое» не есть простая сумма составляющих общество индивидов («Разве жизнь

общества как коллектива сама по себе ничего не значит, разве можно расчленять ее на составляющие ее атомы?»<sup>188</sup>), так и свойственная новой социологической науке установка на получение «объективного знания» об обществе: «Анализируя значение институтов она [социальная философия] может не разглядеть того, как реально они функционируют; слепо следуя этой философии, мы можем либо скатиться к абстрактным формулировкам, имеющим мало связи с практическими возможностями и годным только на то, чтобы плодить фанатиков, либо вовсе забыть об интересах наличного общества, теша себя созданием утопий» (MTS, 7)\*.

Данное предостережение в первую очередь обращено конечно же к гегельянцам. Именно их метафизическую политическую теорию делает Гобхаус главным объектом собственного политико-философского анализа. Представленная Гобхаусом критика Гегеля и гегельянства в своих основных чертах повторяет претензии, выдвигаемые Гегелю историками философии в части обожествления им государства. Возможность подобного обожествления, подчеркивает он, зиждется на присущем этой школе допущении, что идеал воплотит в реальной жизни. Данным допущением устраняется (но отнюдь не решается!) такая важная составляющая социальной проблематики, как проблема соотношения сущего и должного. Между тем, от решения ее зависит успешность осуществления колоссальной важности политической задачи – “сделать этически правильное... социологически возможным” (MTS, 9). Названная задача и составляет ту идейную платформу, с которой осуществляется критика гегельянства. Если для Гобхауса миссия политической философии состоит в нахождении концептуальных средств изменения реального мира, то гегельянский подход, подчеркивает он, исходит прежде всего из принятия каждого момента существования как фактического (пусть и сиюминутного) воплощения идеала и потому “интеллектуально этот метод сбивает с толку, а в моральном плане парализует волю» (MTS, 10).

В своем мировоззрении Гобхаус наследует лучшее, что дал Британии «век либерализма», – представление о человеке, прежде всего, как о существе моральном, и понимание того, что главнейшим проявлением моральности (даже в рамках коллективистских представлений) оставалось во все времена стремление индивида к свободе. Индивидуальная свобода является нередуцируемым элементом общетеоретического контекста самых разных работ Гобхауса. Это обстоятельство наделяет его «социологизм» качеством философской пытливости, свойственной весьма не многим представителям данной новой (для конца XIX – начала XX вв.) дисциплины: «идеалы

---

\* *Hobhouse L.J. The Metaphysical Theory of the State. Kitchener, 1999.* Далее по тексту эта работа цитируется как «MTS» (Ред.).

суть составная часть фактов, и если мы заявим, что и с ними будем обращаться как с фактами, не взирая на то, истинны ли они, нам трудно будет выдержать данную позицию, так как на их практическую действенность сильно влияют их стройность и согласованность, находящиеся в тесной связи с их истинностью» (MTS, 9). Потому-то так важна задача опровержения гегельянства, для которого «идеал» является чем-то заранее заданным, а отнюдь не объектом творческого усилия личности. Опровержению именно этой «антидеятельностной» составляющей политической теории самого Гегеля и его английского последователя Бозанкета, и посвящена работа Гобхауса *Метафизическая теория государства* (1918). Его критический анализ сконцентрирован на трех тезисах *Философии права* Гегеля: 1) своей истинной сущности, своей свободы индивид достигает, следуя собственной *подлинной* воле; 2) эта подлинная воля есть вместе с тем общая воля; 3) воплощением общей воли является государство.

Центральным для данной конструкции является представление об «подлинной воле» индивида, согласно которому подлинным оказывается вовсе не то, что реально составляет желание индивида, а нечто более «истинное». Вот как описывает Гобхаус соответствующую теорию Бозанкета: «Покажите мне, какими будут еще не ведомые мне последствия моей воли, и вполне возможно, что я откажусь от нее. В любом случае, действие, рассматриваемое с учетом его непосредственных последствий, это уже другое действие и выбирающая его воля – другая воля» (MTS, 33). Этот ход мысли позволяет Бозанкету сделать парадоксальный вывод о том, что мы не знаем своей истинной воли. Подобное представление, указывает Гобхаус, равносильно отрицанию за волей, какой она является в действительности, какого бы то ни было практического значения. Однако в этом случае «метод данной теории не является этическим, ибо он не ищет причин человеческого поведения в конечной цели устремлений индивида, либо в каком-то рациональном принципе долженствования... Но также не является данный метод ни научным, ни историческим, ни статистическим» (MTS, 13–14).

Очевидно, что понимание государства как формы абсолютного духа несет на себе все слабости гегелевского представления о конкретности всеобщего, не делающего различий между мыслимым и реальным. Что касается человеческой воли, то здесь данное различие оборачивается игнорированием как раз того компонента политики в целом и законотворчества в частности, который составляет суть политического как деятельности, свободной по определению. В теории Гегеля нет места тому факту, что наличное право суть «продукт бесчисленного множества волей, действующих когда в согласии, а когда и в противостоянии друг с другом и формирующих в этих конфликтах и союзах некую более или менее стройную сис-

тему, одна часть которой оказывается запечатленной в различных кодексах, а другая участвует в обычаях и институтах и в таком виде передается от поколения к поколению» (MTS, 43).

В опровержение гегельянской абсолютистской конструкции Гобхаус не устает повторять, что история человеческого общества в каждый данный момент представляет собой не этап восхождения к некоему неизменному идеалу, а почти всегда непредсказуемый (и конечно же ни с каким абсолютом не согласующийся) результат взаимодействия частных волей. Отрицать подобное – значит в конечном счете «упразднить» в составе политической теории и свободу воли, и мораль (чем на практике чревато такое упразднение, достаточно выпукло показали англичанам социально-политические последствия оставленного страной позади периода «первоначального накопления капитала»).

Именно с указанными критическими замечаниями в адрес гегелевской концепции государства связана высокая оценка Гобхаусом политических воззрений Грина – конкретно, той их части, где английский философ наиболее заметно расходится с Гегелем. Гобхаус отмечает, в частности, что несмотря на идеалистический характер исходных оснований собственной теории, Грин «сохранил ее гуманитарную сущность, понимая, что в некоторых случаях разговор об институтах государства как о реализациях свободы для всех его членов для многих звучит как насмешка, и подчеркивал, что исходящие от государства требования «в немалой степени порождены силами, в основе которых находятся эгоистические мотивы» (MTS, 62).

Грин не мог разделять гегелевской концепции общей воли – потому уже, что подобная «общность», исходящая из причастности каждого к абсолюту, фактически нивелировала различия между нравственными и безнравственными, развитыми и неразвитыми индивидами. Неудивительно, пишет в связи с этим Гегель, что при таком понимании принцип свободы прессы, например, имеет своим гарантом свободу презрения к прессе<sup>189</sup>. По Гегелю, в основе общественного мнения всегда лежит истина, правда, в нем она никогда не получает адекватного выражения. Иными словами, простому человеку всегда следует говорить, что именно ему надлежит думать. Между тем от Гегеля как мыслителя, исходившего из идеи морального единства общества, можно было бы, полагает Гобхаус, ожидать большего, – того, что сделал в своей теории Грин. Тогда бы Гегель, как и его английский последователь, смог бы обратить внимание на то, что простой человек способен не только что-то получать от общества, но и привносить в него. Следуя духу Грина, он выявил бы те элементы высшего смысла, те его зачатки, которые и связывают смиренного простолюдина с общественным целым; он обнажил бы его почти неосознанные эмоции и желания, таящие в себе высшие, масштабные устремления.

Было бы несправедливым отрицать, что намеки на подобный ход мысли у Гегеля имеются. И тот факт, что у него они не получают развития, следует в конечном счете приписать его пониманию свободы воли как чего-то такого, что детерминируется неким принципом, а не той гармонией импульсов, о которой идет речь в начальной части гегелевской концепции государства» (MTS, 76). Развивая эту мысль, Гобхаус высказывает мнение, что в теории Гегеля могло бы найтись место свободе, равенству и демократии, если бы он последовательно придерживался *органической* концепции государства. Гегелевская органическая концепция несовершенна, так как заставляет индивидов как частей целого (государства) приносить жертвы этому «сверх-индивиду». В неспособности учесть все следствия органической концепции государства Гобхаус усматривает важное отличие Гегеля от Грина. В концепции последнего общее благо составляет не только этическую основу государства, но и является одновременно благом для каждого конкретного гражданина, вследствие чего не только индивид имеет обязательства в отношении государства, но и государство обязано служить гарантом реализации прав индивидов. Соответственно, и в понимании общей воли заложено у Грина представление о такой органической связи, при которой между целым и частями существуют отношения взаимности.

Органический характер концепции Грина не раз комментировался и другими исследователями, но у Гобхауса данный аспект гриновской теории стал основанием для противопоставления Грина-метафизика Грину – политическому философу. «Если философию Грина “копнуть поглубже” и достичь ее метафизических основ, вновь обнажатся прежние сложности соотношения всеобщего и особенного, и личность окажется поглощена всеобщим субъектом. Пусть так, но такого рода критика применима лишь к Грину-метафизику, а не к Грину – политическому философу. Ведь истинный его интерес был обращен к реальной жизни, к насущным проблемам социального реформирования. Сила его заключалась в способности, идя от практических вопросов, находить те принципы, которыми следовало руководствоваться при их решении. По мере же восхождения от этих принципов к теоретическим высотам этики и метафизики он начинал все хуже владеть предметом, зачастую утрачивая первоначальный смысл в неясностях и путанице. Если же спуститься с этих высот обратно в реальную жизнь, то там мы заметим, что он, как ни суди, был человеком, понимающим, какое значение имеют для жизни людей (теоретические) принципы» (MTS, 94).

Таким образом, сила Грина как теоретика заключалась, согласно Гобхаусу, в том, что тот не позволял себе чрезмерно углубляться в метафизику и удерживал в поле своего зрения политико-философский смысл любых абстрактных построений. Благодаря этому в его концепции всегда сохранялся потенциал выхода на иной (например,

социологический) уровень рассмотрения проблем, что, в частности, и делало возможным более последовательное, чем у Гегеля, воплощение в теории принципов «органического» рассмотрения. Именно эти последние выносятся социологом Гобхаусом на первый план в связи с анализом понятия общей воли. Строго говоря, Гобхауса интересует не само это понятие, а связанное с ним более общее философское затруднение, каким является сопряжение принципа самоопределения индивида с представлением о действующих в любом обществе принципах политико-этического должностования. Пытавшиеся разрешить данную проблему историко-философские концепты «общей воли» и «коллективного Я» достаточно убедительно раскрываются им как лжепонятия (см.: MTS, 101 и далее)<sup>190</sup>. Единственная реальность, в которой, по его мнению, нельзя отказать понятию общей воли, заключена в утверждении, что «общество всегда больше своих членов». А если так, то именно этот «факт» следует класть в основу социологического рассмотрения, идущего от целого к составляющим его частям. Вот как делает это Гобхаус: «Социальная традиция как воплощение объективного разума... не является, как мы неоднократно утверждали, единой мыслью и единой волей, будучи комбинацией множества мыслящих и волящих душ, каждая из которых наделена собственным пониманием и преследует собственные эгоистические интересы. И тем не менее, в каком-то смысле общественные институты и традиции олицетворяют собой единый социальный менталитет. Принятие традиции, обладая по большей части нерелективным характером, все же не бывает полностью бессознательным; принимая традицию, *каждый индивид тем самым "вписывает" себя в определенную жизненную схему – но не как существо, сознательно выбравшее эту схему в целом, а путем принятия какой-то ее части*» (MTS, 97).

В этом суть научности метода социологии как системы объективного знания. Целое, слагающееся из взаимодействия частных волей и мировидений, само не является волей: результирующее «коллективное мировоззрение» аморфно и алогично постольку, поскольку формируется большей частью по принципу «лебедь, щука и рак». Именно поэтому при рассмотрении «общественного целого» Гобхаус начинает пользоваться естественно-научными образами и категориями, никак не обосновав подобный переход. В результате, в лице Гобхауса социология узурпирует (точнее, пытается узурпировать) политико-философскую проблематику, имплицитно социальной сфере некую «свободу» от субъективизма. Пропагандируемый Гобхаусом органический метод оказывается не чем иным, как опытом рассмотрения человеческого общества всего лишь как одной из биологических систем. Если мерилom совершенства всего живого является «пригнанность» частей в составе целого, то и добродетельность общества в сущности не может отличаться от «добродетель-

ности», например, муравейника. И хотя Гобхаус оговаривается, что «истинная органическая теория состоит в том, что целое – это всего лишь взаимодействие частей (не больше и не меньше), благодаря чему становятся irrelevantными вопросы о реальности или ценностях» (MTS, 100), это не мешает ему вводить собственное понятие «социальной этики»: «В своей полноте органическое являет собой идеал. Но и реальные общества в той или иной степени обладают органическим характером. Именно его присутствие делает возможной социальную этику» (MTS, 102).

Раз признав «гомологичность» социального и биологического, Гобхаус оказывается в плену естественно-научного образа мысли. В результате, специфика политического и морального измерений жизни общества, столь подробно и заинтересованно проанализированная им на примере метафизических теорий государства, уходит из его собственной концепции. «Политическая мораль не есть некая сверх-мораль, отодвигающая на задний план повседневные обязательства. Это расширенная и более четко определенная мораль, очищенная от свойственных классовым и национальным предрассудкам ограничений, мораль, получившая обобщенное выражение и ставшая тем самым применимой к наиболее масштабным, обезличенным организациям – она есть то единственное, что может спасти такие организации от утраты человечности» (MTS, 106). Последнее утверждение выдает невысказанное Гобхаусом ощущение, что выпущенный им из бутылки джин естественно-научного объективизма остался не укрощенным. Предпринятая им попытка выдвинуть парадигму «общечеловеческих ценностей» в качестве образца научного мышления повисает в воздухе. Родоначальник английской социологии сетует на то, что «социальное исследование более всего страдает от ... вынужденности пользоваться словами из других сфер опыта и понятиями других наук» (MTS, 101).

Расценим сказанное как признание автором несовершенства, неокончателности изложенной выше позитивной концепции. Как бы то ни было, в числе бесспорных заслуг Гобхауса – политического теоретика – остается в высшей степени корректное сведение идейных счетов с занимавшей умы мыслителей и политиков Британии на протяжении трех десятилетий гегельянской теорией государства и экспликация тех сокрытых в метафизическом тумане граней политико-философской проблематики, актуальность которых оказалась особенно высока в обстановке конца XIX – начала XX вв.

Стремление осмыслить либерализм как объективный результат исторического развития человеческого общества являлось стимулом к написанию Гобхаусом другого известного труда – *Либерализм* (1911). По мнению современных исследователей, данное довольно сырое эссе (Гобхаус сам подчеркивал, что оно не может претендовать на большее, чем простой обзор истории движения) интересно

главным образом тем, что «в отличие от типичных для того времени формулировок (например, миллевских), Гобхаус здесь прямо опонирует Марксу»<sup>191</sup>, предвосхищая позднейшую «тяжбу» между марксизмом и либерализмом. Замах на более обстоятельный труд, заметный в названии начальных глав (1. *Предыстория либерализма*, 2. *Элементы либерализма*, 3. *Развитие теории*), постепенно сходит на нет, и к концу работа начинает походить на типичную статью из периодических изданий тех лет. Впрочем для первичного ознакомления с теорией и практикой социал-либерализма эта работа может быть весьма полезна.

Таковы, в общих чертах, главные лица, идейные направления и события, благодаря которым XIX столетие стали именовать на Британских островах *веком либерализма*. Подытоживая все сказанное, нельзя не удивиться тому, сколь многие черты современного мира пришли к нам именно из этой эпохи. Вместе с тем нельзя также не испытать известного разочарования от сознания того, насколько недооцененными остаются в нашей нынешней жизни реальные шаги по утверждению либерализма – политического течения, заявления о смерти которого регулярно звучат в странах Запада начиная с 20-х годов XX в. Пусть все сказанное в этой главе послужит пониманию того, что либерализм в наше время не только не скончался, но еще и не вступил в пору собственной зрелости.

#### 4. ИДЕОЛОГИЯ РУССКОГО ЛИБЕРАЛИЗМА

Русский либерализм как течение общественной политической мысли формируется в середине XIX в., когда в Западной Европе в противовес идеологии индивидуальной свободы набирают силу идеи «социального» (в отличие от просто «политического») освобождения. Революция 1848–1849 гг. стала важнейшей вехой, свидетельствующей о смене ориентиров. Либерализму как политической теории, объявлявшей свободу высшей целью, высшим правилом человеческого общения, пришлось вступить в трудный диалог с социалистическими концепциями, доказывавшими, что свобода не может существовать, если она не поддерживается минимумом экономической самостоятельности большинства населения.

Образованное общество России XIX в. развивалось, несомненно, в направлении либеральной политической культуры Запада. Падение крепостного права в 1861 г. ускорило этот процесс. Однако идеологией объединения культурно расколотого общества русский либерализм не стал. С одной стороны, в пореформенный период в России еще не сложились общественные силы, способные придать смысл либеральным ценностям свободы, а главное, – бороться за них. С другой – либералы, выражая лучшее, что было в российской

культуре, – гражданственность, жажду истины, недремлющую совесть, стремление к свободе, – оказались не в состоянии понять, что судьбы свободы и демократии в стране зависят от решения «социальных» вопросов, и главного из них – аграрного. Именно аграрные отношения порождали кабалу, отработки, крепостнические подати, неравноправность миллионов крестьян, – словом, культурную, политическую и экономическую отсталость России.

Вот почему русский либерализм XIX в. существовал, скорее, как гуманитарно-нравственное требование (или вывод науки), а не как идеология политически значимых буржуазных кругов – их тогда в стране еще не существовало. Носителем либеральных взглядов была интеллигенция – университетские профессора, публицисты, земские деятели.

Либерализм как теоретически оформленное течение общественной мысли, как некая социально-политическая философия возникает в России в середине XIX в. Генезис его связан с проникновением в страну западных либеральных идей. Идеи, похожие на либеральные, мы встречаем уже в сочинениях Екатерины II, а еще раньше – у «верховников», в первоначальных планах Александра I, в проектах М.М. Сперанского, а также у Н.М. Карамзина, П.Я. Чаадаева, славянофилов, не говоря уже о М.П. Погодине, М. Н. Каткове и других. И все-таки либерализм в России начинается не с них. Прав был В.Ф. Пустернаков, когда утверждал: «Либеральные идеи были у этих деятелей вмонтированы в нелиберальные по своему основному содержанию системы». «Заемствованные с Запада либеральные идеи, – писал он, – в России до середины 50-х годы XIX в. XX в. представляли собой прививки к нелиберальным деревьям»<sup>192</sup>. В соответствии с этой точкой зрения Пустернаков выводил К.Д. Кавелина и Б.Н. Чичерина за пределы либерализма в собственном смысле этого слова, поскольку они ратовали за монархию, основанную на законах, в отличие от «настоящих» либералов (К. Арсеньев, М. Стасюлевич и др.), для которых идея абсолютизма была в принципе неприемлема.

Мы еще будем иметь возможность высказать свое мнение относительно «настоящего» и «ненастоящего» либерализма. А сейчас зададимся вопросом, связанным с генезисом: если либерализм в России возникает в 50-х годов, XIX в., то к какому направлению следует отнести идеологию декабристов, фалангу борцов, которые открыто выступили за свободу, против самодержавия и крепостничества? Конечно, они были дворянскими либералами, т.е. выступали за политические свободы для высших классов российского общества и не говорили о суверенитете нации, а, тем более, народа. Но следует ли отсюда, что они не были либералами, что их идеи свободы, права не приближали конституционное правовое государство? Думается, не следует. Просто-напросто либерализм в России, как и в Западной

Европе, имел свою историю, свои этапы становления и развития. На каждом из этих этапов содержание освободительных идей задавалось данной конкретной ситуацией. Строя свои освободительные планы, декабристы исходили из того, что подавляющая масса россиян еще не обрела политической субъективности, а значит, право на свободу политического волеизъявления должно относиться преимущественно к дворянству. Речь шла для них не о привилегии, а об учете российской ситуации начала XIX в. Но и не прокламируя «естественные права» для всех, они требовали отмены крепостного права в стране, ограничения законом монополии самодержавия на власть (а Пестель – и уничтожения царской монархии), т.е. признавали противоестественным естественное в глазах тогдашнего большинства состояние русского общества.

Исключать их из либеральной традиции было бы, на наш взгляд, ошибкой. Другое дело, что с точки зрения исторически более развитой ситуации, скажем, пореформенной эпохи, идеология декабризма кажется отсталой, несостоятельной. Но не забудем, что именно с декабристов началось в России освободительное движение в отсталой крепостнической стране. Они первые подняли знамя борьбы против самодержавия.

Есть, правда, причина, из-за которой декабристы как бы выпадают из общей либеральной традиции России. Это – провозглашение декабристами борьбы со старым абсолютистским режимом, проповедь революционного переворота. С точки зрения позднего российского либерализма с его апелляцией к монархическому государству и принципиальной установкой на реформы сверху, декабризм выпадает из общего русла российской либеральной идеологии. Основные документы декабристского движения – радикальная «Русская правда» П.И. Пестеля и умеренный проект Конституции Н.М. Муравьева – предполагают отказ от мирного взаимодействия с властью, рассчитаны на свержение или на ограничение самодержавия – т.е. все то, о чем позднейший российский либерализм, «настоящий» и «ненастоящий», запретил себе даже думать.

Здесь мы подошли к первой и, пожалуй, главной особенности российского либерализма. Российские либералы XIX в., а затем и XX, исходили из того, что революция как путь достижения конституционных прав и свободы личности должна быть безусловно отвергнута. К этому выводу теоретики либерализма пришли, осмысливая опыт Французской буржуазно-демократической революции конца XVIII в. и события 1848–1849 гг. в Европе. Революция для них «печальная необходимость», «грустная сторона человеческого развития». «Вы кинулись в объятия западной революционной партии, – обличают К.Д. Кавелин и Б.Н. Чичерин либерального социалиста Герцена, – и вместе с нею мечтаете о разрушении исторически образовавшегося тела, о господстве низших классов народонаселения,

призванных революционной партией к обновлению мира бойней. Неужели вы думаете найти между нами сочувствие?»<sup>193</sup>. И это в 1856 г., в то время, когда Герцен надеялся на единство всех прогрессивных сил в борьбе против крепостного права!

Точка зрения либералов – это правовая рационализация и постепенная модернизация политического строя России, осуществляемая царской властью при содействии «просвещенных и благотворно мыслящих людей». Другими словами, в отличие от Запада, где либерализм (как доктрина и как практика) выступал в качестве идейной и политической антитезы традиционным структурам и институтам, российский либерализм связывал свои планы политического обновления страны, главным образом, с инициативами верховной власти и либерально настроенных бюрократов.

Позицию либералов России можно понять. Не имея социальной поддержки, какую имели их западные собратья, опасаясь взрыва возмущения крестьянства, они вынуждены были апеллировать к государству и просвещенной бюрократии и, соответственно, принимать их правила игры, главным из которых являлось признание монархического принципа. «Речь шла, – справедливо подчеркивает А.Н. Медушевский, – об особой позиции по отношению к государству, которое, с одной стороны, выступало противником (когда нарушало права и свободы граждан), а с другой – союзником (когда выступало хранителем порядка и законности, предпринимало демократические меры)»<sup>194</sup>.

Надо сказать, что надежды на инициативу царя в конце 50-х годов разделяли не только либералы. Даже такой революционный демократ, как Н.Г. Чернышевский какое-то время полагал, что с делом, которое начинал русский император (отмена крепостного права) «может быть сравнена только реформа, совершенная Петром Великим»<sup>195</sup>. Однако различие либералов и демократа Чернышевского заключалось в том, что для первых всякая реформа, какова бы она ни была, была возможна лишь по соглашению с царизмом. Второй же, осознав неспособность самодержавия к позитивным реформам, становится в оппозицию к царизму. Вот точка зрения того же Чернышевского по отношению к реформам. Герой романа «Пролог», выразивший в данном случае мысли самого Чернышевского, говорил: «Возможности реформ я не отвергаю: как отвергать возможность того, что происходит? Происходят реформы в огромном количестве...»<sup>196</sup>. Но тот же Волгин подчеркивал, что он решительно против реформ, «когда нет условий, необходимых для того, чтобы реформы производились удовлетворительным образом»<sup>197</sup>.

Абстрактно говоря, реформистский путь в политике отнюдь не обречен на неудачу. Примером тому являлись в России реформы П.А. Столыпина. Но все дело в том, что реформизм, отстаиваемый российскими либералами, оказался в конкретных условиях России

тупиковым вариантом развития. Пока царское самодержавие было «в силе», оно всей своей мощью поддерживало существующий политический и общественный порядок, вопреки критике со стороны либерального общества. Свержение же самодержавного строя в начале XX в. рабочими и крестьянами означало не только разрешение аграрного вопроса, но и удар по собственности вообще. Располагаясь по диагонали между этими возможностями, за каждой из которых стояли определенные общественные силы, российский либерализм неизбежно обрекал себя на политическое поражение.

Вторая особенность. Конституирование российской либеральной мысли в 40-х годов XIX в. происходит по отношению к Западу.

Вряд ли правильно относить всех «западников» к либералам – «западничество» по своим идеям было неоднородным. Насколько разной была Европа – в реальности и по восприятию, – настолько разнилось русское «западничество». Каждый из русских «западников» смотрел на Запад через определенную оптику и видел там то, что импонировало его умонастроению, предпочитаемым им ценностям. Однако несмотря на это следует согласиться с выводом А.И. Володина: основные идеи «западничества» вошли в органику воззрений всех, кто в 40-х годах вел борьбу со «славянофилами», – демократов, либералов, социалистов.

В чем заключались эти идеи? Во-первых, в признании единства исторических судеб России и Европы со всеми отсюда проистекавшими последствиями. Во-вторых, в отстаивании самоценности личности, необходимости ее освобождения от патриархальных и средневековых пут. В-третьих, в признании значения правового обеспечения свободы личности.

Повторим, «западник» Белинский пошел к демократизму, «западник» Герцен стал социалистом-народником, «западник» Грановский остался дворянином, либералом, противником консервативного «славянофильства», с одной стороны, и демократов и социалистов – с другой. Но пребывание в кружке «западников» отложило печать на их мировоззрение. Не случайно либеральный социалист Герцен один из первых, если не первый, сумел разглядеть на основе опыта 1848 г. опасность для судеб культуры плебейски-якобинского социализма.

«Западнический» уклон русского либерализма не случаен. Именно Европа демонстрировала способ управления и принципы социальных отношений, которые были построены на признании политических и экономических прав индивида: права избирать правительства и менять их; организовываться в различные ассоциации, включая политические партии; выражать устно и письменно свои мнения, вкусы и взгляды; покупать и продавать товары (в том числе и рабочую силу); зарабатывать и тратить деньги – и все это в пределах, ограниченных действием законов, понимаемых как обобщение

естественных потребностей цивилизованных людей. Запад как бы задавал эталон, к которому следовало стремиться и которым можно было измерять российскую действительность.

В этом смысле русский либерализм был образованием «вторичным» по отношению к либерализму европейскому. Но быть «вторичным» – это не значит копировать оригинал. Каждое из «вторичных», «третичных» идейных образований своими, часто оригинальными, способами вбирает и перерабатывает достижения политической мысли ушедших вперед стран. Причем переработка эта совершается в соответствии с задачами, стоящими перед данным обществом, учитывая наличные условия, культурные традиции общества, усваивающего чужой опыт. Словом, «вторичное» вовсе не обязательно означает копирование. И это Россия доказала работами Кавелина, Чичерина, П.И. Новгородцева, М.М. Ковалевского, К.К. Арсеньева, В.М. Гессена, П.Н. Милюкова и др.

А теперь о «настоящих» и «ненастоящих» либералах. Смысл этого разделения (я не говорю о неудачной формулировке) заключается, по-видимому, в фиксации существенных различий внутри общего направления русской либеральной мысли. С одной стороны, либералы типа Кавелина, Чичерина, А.Д. Градовского, которых можно определить как «дворянских либералов» (вопреки смыслу понятия «либерализм» как буржуазная идеология). С другой – либералы второй волны, вроде М.М. Стасюлевича, К.К. Арсеньева, В.А. Гольцева, П.Б. Струве и др. Впрочем, нельзя забывать еще об одном направлении – правительственного либерализма, представленного в конце 70-х годов XIX в. именами М.Т. Лорис-Меликова, Д.А. Милютин, А.А. Абазу и другими просвещенными бюрократами. Они подготовили по инициативе царя ряд документов, которые вводили ограниченное общественное представительство с целью расширения обратных связей монархии с обществом («конституция М.Т. Лорис-Меликова»).

Кто из них являлся «настоящим» либералом, а кто – «паралибералом», «псевдолибералом», сказать, думается, невозможно. При всех идейных различиях общим для них было одно: «органический» характер развития общества и государства означал в понимании русских либералов сохранение целостности существующей политической системы, скрепленной монархическим принципом. Не случайно конституционная монархия служила для них идеальной формой перехода от самодержавия к правовому государству.

Значительная амплитуда «разброса» точек зрения родственных по направлению либеральных писателей объясняется в первую очередь, по нашему мнению, тем, что они не были связаны с каким-то одним более или менее однородным социальным слоем, а выражали настроения разных элементов общества – части дворянства, нарождавшейся буржуазии, интеллигенции, бюрократии, разночинцев.

К этому надо прибавить значение субъективного момента – умственного кругозора, образования, характера индивидуальной мысли. Вот почему деление либералов на «настоящих» и «ненастоящих» следует, думается, принимать *cum grano salis*: в лучшем случае оно указывает на факт прогресса либеральной мысли в связи с воздействием на нее идей постклассического либерализма – не более того.

Конечно, Кавелин, Чичерин, Градовский и др. составили особое течение в русском либерализме. И дело не в том, что идейно они принадлежали к классическому либерализму, разделяли все его основные постулаты, разрабатывали концепции особого типа отношений между государством и обществом, подчеркивая ведущую роль власти в регулировании социальных отношений (государственная школа). Общность их взглядов имеет более глубокую основу. Выход из ситуации, созданной «великими реформами», они усматривали не в реформировании политических институтов, считая, что русское общество не готово к конституционным нововведениям, а прежде всего и исключительно в правовом совершенствовании системы и развитии земского самоуправления. М.М. Ковалевский, либерал второй волны, имел все основания называть Чичерина в этом смысле «псевдолибералом», отмечая с иронией, что «бывший профессор государственного права признавал русское общество конца XIX в. неподготовленным к той свободе, какой англичане пользовались с XIII столетия»<sup>198</sup>.

«Дворянские либералы» формулируют свое понимание выхода из созданной реформами ситуации с открыто антидемократических позиций. Главное для них – консенсус монархической власти и общества, надежда на то, что власть однажды начнет искать опору в обществе. Что касается либеральных публицистов «Вестника Европы» и «Русской мысли», то они не чуждались демократических устремлений, не переходя, впрочем, грань, которая отделяла их как либералов от демократов.

В серии статей, помещенных в «Вестнике Европы», они прямо и открыто прокламируют программу русских либералов. В программе были сформулированы такие пункты, как свобода печати, совести, неприкосновенности личности, общедоступность образования, демократизация государственного управления, расширение полномочий местного самоуправления, ответственность чиновников всех уровней перед судом. Эту программу написал Арсеньев, единственный, пожалуй, среди либералов, кто утратил веру в возможность осуществления реформ «сверху». Он же был одним из немногих, кто понял важность решения наряду с политическими и административными экономических проблем России.

В определенном смысле мы можем назвать Арсеньева, впрочем, как и Гольцева, Стасюлевича, И.И. Иванюкова, «настоящими» либералами: они наиболее полно сформулировали доктрину либера-

лизма в ее применении к условиям России. Но отсюда вовсе не следует, что другие, например, Кавелин, Чичерин, Градовский, не относятся к либеральному направлению. Конечно же, и они – настоящие либералы, хотя их взгляды по ряду вопросов отличались от взглядов публицистов «Вестника Европы».

Но продолжим характеристику взглядов либералов 80-х годов «Либеральное доктринерство, – пишет Арсеньев, – разрешает его (вмешательство государства в сферу экономики. – *И.П.*), как известно, в смысле, по возможности узком; оно поддерживает теорию *laissez faire, laissez passer*, возводит право собственности и свободу договора чуть не на степень абсолюта, отвергает покровительство трудящейся массе, ограждение ее путем закона и правительственного контроля»<sup>199</sup>.

Как представитель нового либерализма, чей горизонт еще не зашорен корыстными интересами имущих сословий, Арсеньев выступает за регулирование фабричной работы государством, за новые уставы, за возможность предоставления крестьянам права выпаса скота на земле соседних владельцев с вознаграждением последних по таксе, установленной уездным земством; он возражает против регламентации наемного труда в интересах землевладельцев и т.д., и т.п. Более того, Арсеньев положительно относится к подоходному налогу, прогрессивному его росту, к высоким пошлинам на наследство, т.е. позиционирует себя как передового европейского либерала.

Еще дальше идет И.И. Иванюков, профессор политической экономики, печатавшийся в «Русской мысли» и «Вестнике Европы». Для него принципы и права, лежащие в «основании современного культурного государства», блокируются не законом, а социальным положением большинства общества, экономическим неравенством. Соответственно его программа сводилась к тому, чтобы «устранить влияние социальных условий на образование неравенства между людьми»<sup>200</sup>. «Идея века о равенстве всех перед законом политически полнокровных граждан находится в противоречии с распадом общества почти на касты, причем каста обделенных постоянно возрастает не только абсолютно, но и относительно»<sup>201</sup>.

Сходные мотивы наблюдаются и в работах И.И. Зибера, профессора Киевского университета. В далекой перспективе он предвидел даже смену капитализма социализмом, предрекая время, когда на арену управления выйдут все и прекратится разделение общества на классы.

Все приведенные выдержки показывают, что опыт английского «социального либерализма» и немецкого катедер-социализма не прошел мимо русских либералов 80-х годов. В этом смысле они стоят на уровне своих западных собратьев. Однако между ними было и существенное различие. То, что на Западе являлось прелюдией к изменению положения рабочих и «простолюдинов», в России осталось

всего лишь на уровне достижений либеральной мысли – не более. Когда же рабочий вопрос в России встанет во весь рост, либеральные партии забудут о своих научных открытиях и возьмут сторону фабрикантов и власти.

Наконец, «характеристическая черта» русского либерализма, как определял ее Арсеньев, заключалась в том, что либеральные программы «не ограничиваются большей частью вопросами политического и административного свойства; они обнимают собою и экономические вопросы, без правильного разрешения которых невозможно достигнуть последней цели государственного управления – народного блага»<sup>202</sup>.

Вот основные пункты его программы по крестьянскому вопросу. «Поддержание общинного землевладения как главной гарантии против обезземеливания массы (мера, разделявшаяся далеко не всеми либералами. – *И.П.*); правительственное и земское содействие к переходу земель во владение крестьян, в особенности там, где они наиболее страдают от малоземелья, организация переселений и мелкого поземельного кредита; освобождение крестьян от стеснений, налагаемых на них паспортной системой и круговой порукой; дальнейшее уменьшение выкупных платежей там, где они превышают доход с надельной земли; отмена подушной подати; увеличение налогов, платимых более достаточными классами, с соответствующим уменьшением податного бремени, тяготеющего над народом; значительное сокращение непроизводительных государственных расходов – таковы, между прочим, существенно важные пункты “либеральной” программы, тщательно игнорируемые ее противниками, когда идет речь о содержательности или бессодержательности ее требований»<sup>203</sup>.

Вне сомнения, эта экономическая программа носит в общем и целом прогрессивный характер. Кое-что из этих пунктов впоследствии войдет в программу П.А. Столыпина, выдающегося реформатора из правительственной партии (например, организация переселений и мелкого поземельного кредита, освобождение крестьянина от круговой поруки и т.п.). Кое-что, скажем, «увеличение налогов, платимых более достаточными классами», «сокращение непроизводительных государственных расходов» окажется невинным утопическим пожеланием либерального интеллигента, еще не искушенного в практической политике. Наконец, требование поддержания общинного землевладения как главной гарантии против обезземеливания массы в собственном экономическом смысле вообще реакционно, поскольку противоречит направлению эволюции сельского хозяйства в условиях развивающегося капитализма. В этом смысле «манчестерец» Скалдин (Еленев), современник реформ, стоял впереди Арсеньева.

Оценивая российский либерализм, мы должны принять во внимание один важный методологический постулат, касающийся анализа либеральной политико-философской мысли. Рациональность и

историчность той или иной системы идей проверяется не только ее соответствием (или несоответствием) взглядам, которые признаются научными в данную историческую эпоху, но, в первую очередь, тем, отвечает ли данная система идей требованиям того или иного исторического периода. Другими словами, ценность всякой идеологии определяется в конечном счете обратным воздействием, которое она оказала на ход политической борьбы, на социально-политические процессы. Именно мера обратного влияния на общественную жизнь и есть мера ее исторического значения, свидетельство, что она не «плод индивидуального ученого корпения» (А. Грамши), а «исторический факт»<sup>204</sup>.

В этом отношении русскому либерализму не повезло: за ним в XIX в. не было сил, интересов, которые бы обеспечивали более или менее определенный политический вектор их программам. Их теории представляли, скорее, свод социокультурных ориентиров и ценностей, на основе которого предполагалось создать иную, чем существующая, политическую систему – институты, структуры и механизмы организации общества, давно функционировавшие на Западе и проверенные его практикой. Если во всякой идеологии совмещаются два элемента – научный и политический, то в русском либерализме первый элемент, безусловно, преобладал.

Однако не следует забывать, что русский либерализм был и политическим течением. Правда, не в том смысле, что он артикулировал политическое сознание определенных общественных слоев, – пореформенная эпоха еще не создала сил, способных на политическую деятельность в духе либеральных идей, – а в том, что он задавал некие темы и подходы к ним, которые были восприняты либеральными партиями, когда они возникли в начале XX в. Среди этих тем – верность принципу реформ «сверху», отрицание революционных путей преобразования, недоверие к выступлениям «низов», идея земств как ростка российского парламентаризма и т.д.

Безусловная ориентация на власть в деле реформирования русского общества привела к тому, что либералы в XIX в. оказались не в состоянии вызвать к жизни, идейно оплодотворить интеллигенцию, принадлежащую к новым социальным группам – буржуазным кругам, городской демократии, образованным элементам деревни, а, тем более, создать в значительном слое населения единство убеждений, проявляющихся как в мировоззрении, так и в соответствующих ему нормах поведения. И причина тому заключалась не только и не столько в реформистской установке – при определенных условиях, как отмечалось выше, реформа может стать единственным выходом из положения, – сколько в общей социально-политической ситуации в России. Дело в том, что задача, стоявшая перед страной, не ограничивалась реформированием правовой сферы и созданием новых политических институтов, соответствующих буржуазному

обществу. Вопрос стоял по-иному: широкий буржуазный прогресс страны упирался в помещичье землевладение и самодержавный строй, без разрушения которых невозможно было создать общие условия для экономического и культурного подъема населения страны.

Либеральные партии, если бы они хотели играть самостоятельную политическую роль, а, тем более, оппонировать самодержавному и помещичьему блоку, должны были учесть в своих программах интересы миллионов крестьян, т.е. позиционировать себя в качестве «социальных» партий, – если не по существу, то хотя бы по форме. Ведь, как нигде, в России было очевидно, что свобода, если она не сопровождается минимумом экономической и правовой самостоятельности, не существует для человека, – это чистейшая фикция. Ни конституционное государство, ни правовая самостоятельность граждан не имели шансов стать реальностью в России без массовой борьбы против самодержавия – основной силы политического угнетения народа. А значения ее русский либерализм как раз и не понимал – отчасти из-за боязни развязывания всероссийского крестьянского бунта, «бессмысленного и беспощадного», отчасти из-за чрезмерных надежд на мнение культурного общества, способного, как им казалось, подтолкнуть власть к реформам. Они рассуждали как люди доктрины, когда апеллировали к английской и немецкой политической практике, не понимая, что она отражает положение и условия стран более передовых, чем пореформенная Россия, в том смысле, что тамошние монархи были уже «воспитаны» революциями, удачными и неудачными. Что же касается царского самодержавия, противившегося организации национального представительства даже высших сословий, то приписываемая ему либералами роль локомотива политических перемен в духе буржуазного конституционализма («увенчание Великих реформ») оказывалась утопией: царизм не мог их совершить без давления со стороны общества и масс.

В статье «Два типа русского либерализма» М. Карпович ставит важный вопрос, от которого, по-видимому, нельзя увернуться добросовестному исследователю. «Зачем, – размышляет Карпович, – придавать большое значение политическому течению, которое оказалось неспособным дать какие-либо положительные результаты и потерпело столь решительное поражение». Ответ его примечателен и по-своему глубок. «Исторический процесс, – подчеркивает Карпович, – не знает никаких «последних» результатов, никаких «окончательных» побед и поражений»<sup>205</sup>. В этих словах Карповича заложен глубокий смысл. либерализм как политическое течение дооктябрьской эпохи оказался несостоятельным, во-первых, потому, что не смог выработать адекватный ответ на проблемы, поставленные назревавшей революцией, развертывавшейся в новых условиях и на иной исторической почве. Во-вторых, потому, что этому либерализму не удалось оплодотворить идейно-освободительную идеологию

и, — что важнее, — массовое сознание. Несмотря на электоральные успехи при выборах в Государственную Думу, либералы оказались не в состоянии инициировать идейно-политический синтез, в котором ценности русского народа сливались бы с ценностями свободы и прав человека. Скорее всего, это не вина, а беда русских либералов. Наконец, в-третьих. Русские либералы так и не сумели подняться до идеи свержения царского самодержавия — оплота полукрепостнических отношений в стране, господства помещичьей собственности, бесправия крестьянского населения. Кадеты слишком поздно приняли лозунг республики — в это время речь в России уже шла о «социальной революции». И все же, несмотря на сказанное, Карпович по существу прав: «окончательных» побед и поражений в истории не существует. Политический крах либерализма в России вовсе не означал краха идей свободы и прав личности.

Ничто не дается даром. Практическое преодоление пережитков тоталитаризма и отсталых традиций в политической жизни российского общества потребует длительной культурной работы и способности к самоизменению всех и каждого, выработки конструктивной (и либеральной) программы, наконец, принятия всеми общественными силами либерального метода борьбы. Как показывает история нашей страны, сделать это россиянам не так-то легко. Но другого пути вхождения в XXI в. не существует.

Россия сейчас на перепутье: в ее общественной жизни либо утвердится либеральная культура согласования позиций, компромисса и поиска согласия, либо возобладает традиция прошлого, в соответствии с которой оппонента надо обязательно победить, разгромить, навсегда вывести из игры. Первая, пусть не сразу, но способна поставить нас на уровень проблем начала XXI в., вторая — может отбросить лишь назад, к вырождению социальной практики в привычную систему господства и подчинения. Нелепо подразделять эти тенденции на «рыночную» и «антирыночную», «реформаторскую» и «антиреформаторскую». От рынка России уже не уйти. Проблема в другом: сумеет ли наскоро заимствованный с Запада либерализм в его «экономизированной» форме дать импульс поиску неизведанного пространства российской свободы, или этот поиск потребует обращения к отечественной либеральной традиции. Параметры этого пространства более или менее ясны: индивидуальность, не отождествляемая с индивидуализмом, свобода, не редуцируемая к своеволию, господство права в общественной жизни и уменьшение господства чиновничества, широкая местная автономия в составе единой федерации, консенсус, вбирающий многообразие культур, стилей жизни и мышления, — все это и многое другое способно, как представляется, послужить становлению свободной личности в России.

## II. СОЦИАЛИЗМ

---

### 1. ЕВРОПЕЙСКИЙ СОЦИАЛИЗМ XIX в.

Французская революция 1789 г. дала мощный толчок развитию трех великих идеологий XIX–XX вв. – либерализму, консерватизму, социализму. Коммунистическая идея была известна задолго до революции (Платон, Кампанелла и др.), в XVIII в. ее развивали аббаты Габриель Бонно де Мабли и Морелли. Понятие социализма возникло позже, в XIX в. Считается, что первым термин «социализм» ввел в политический оборот сенсимонист Пьер Леру, обозначив им доктрину, противоположную индивидуализму. В том же XIX в. произошло теоретическое размежевание между системами коммунизма и социализма, и одновременно социализм становится обобщенным названием для всех левых идейно-политических направлений – социалистических, коммунистических и даже анархистских.

В теориях левых того времени можно выделить два основных принципа, которые по разному сочетались у тех или иных авторов и даже подчас приходили в противоречие друг с другом. Согласно первому из них, интересы общества должны превалировать над интересами индивидов, согласно второму, – следовало добиваться равенства всех людей как в политико-правовом, так и в социальном планах. Коммунисты чаще всего делали сильный акцент на интересах общества, оно в их интерпретации оказывалось зачастую деспотом, перед лицом которого все индивиды были одинаково бесправны. Социалистам скорее был близок принцип равенства индивидов, хотя они ставили его осуществление в зависимость от процветания всего общества. Непосредственно в событиях Французской революции из числа левых принимали участие эгалитаристы (сторонники уравнивания имуществ в той или иной степени) и коммунисты (сторонники общности имуществ). Наиболее ярким представителем последних был Грахх Бабеф, личность героическая и с трагической судьбой (за свои убеждения и организацию заговора против власти он был казнен во времена Директории в 1797 г. в возрасте тридцати семи лет). Его друзья и последователи (прежде всего, Филипп Буонарроти) развивали его революционные идеи применительно к историческим событиям первой половины XIX в. Буонарроти в тот период был фактически идейным лидером европейских левых коммунисти-

ческого толка. От коммунистов прежних времен (например, от Мабли) их отличало стремление к активному политическому действию.

Либералы и демократы в ходе Французской революции добивались политических прав для третьего сословия, которое, если говорить словами Сийеса, было до того «ником», а хотело стать «все́м». В то же время революционная программа представителей французской буржуазии включала требования отделения государства от экономики, предоставления свободы предпринимательству. Можно сказать, что появление буржуазии на исторической сцене ознаменовалось, во-первых, выделением экономической сферы из целостности феодально-монархического общества и, во-вторых, формированием новой науки – политической экономии. Но и социалисты также явились новаторами аналогичного типа: они выделили особую, дотоле не рассматривавшуюся никем область общественной жизни, – сферу социальных отношений и способствовали тем самым формированию науки социологии. Во время Великой французской революции они добивались не только политического равенства, как либералы и демократы, но и социального равенства (равенства в отношении собственности, труда, образования, прав на лечение, признание инвалидов и стариков и т.д.). Для того времени это была совершенно новая постановка вопроса, ее надо было осмыслить, что и происходило в европейской общественной мысли в течение XIX и XX вв. И если мерилom экономического развития служил рост мощи и масштабов производства, торговли, банковской деятельности, то мерилom социального развития должно было служить выравнивание уровней жизни разных социальных групп. Поэтому оружием буржуазии был экономический расчет, а оружием социалистов – чувство справедливости и мораль.

Широко известно, что марксисты считали заслугой своего учителя научный характер его аргументации, его отказ от социалистического морализирования (в марксизме нет «ни грана этики»). Такие заявления сейчас не могут не вызвать довольно грустные комментарии. Во-первых, с большой степенью уверенности можно сказать, что моральная точка зрения у Маркса все же присутствовала. Главная мысль его ранних работ заключалась в том, что труд является источником материального и духовного богатства общества и имеет все права на эти богатства. Бесспорно, эта мысль продиктована чувством справедливости, она взывает к моральным ценностям. Во-вторых, акцент на научности, который делали сторонники марксизма, сыграл с ними в истории злую шутку. У последователей Маркса (а отчасти, и у самого Маркса) принципы равенства и свободы человека труда отходят на второй план, главный интерес марксистов сосредоточивается на развитии производства, на явлениях производственной концентрации, будто бы автоматически ведущих к необходимости обобществления крупных предприятий. Экономо-

центристская точка зрения, в конечном счете, привела марксистов к утрате вкуса к моральным проблемам, к ослаблению у них чувства социальной справедливости и отказу от ценностей равенства и свободы индивидов. Марксизм становится носителем идеи централизации производства и власти, что на практике оборачивается деспотизмом центра. Такой централизм, имеющий множество аспектов, в XX в. проявлялся как в структуре и деятельности коммунистических партий, так и в большем масштабе – в функционировании существовавших до 90-х годов XX в. в Восточной Европе социалистических государств.

### ДОМАРКСИСТСКИЙ КОММУНИЗМ XIX В.

Домарксистская коммунистическая мысль была представлена в XIX в., прежде всего, последователями Бабефа, идеями Бланки, Кабе и др. В советской историографии их называли коммунистами-утопистами, и отношение к ним в целом было положительным, хотя это не всегда означало подлинную аутентичность в трактовке их идей. Чаще всего такие интерпретации строились по определенной схеме: выделялись и одобрялись идеи, близкие марксизму, критиковались идеи, которые не соответствовали духу марксизма, и подчеркивалась всегда дистанция, отделявшая теории домарксистских коммунистов от марксизма (указывалось, например, что они не дошли до материалистического понимания истории и делали в этом отношении уступки идеализму; не понимали исторической роли пролетариата в деле коммунистического преобразования общества; не были свободны от мелкобуржуазных предрассудков и т.д.). Навешанный им ярлык «утопии» предостерегал от использования идей домарксистских коммунистов в серьезной политической борьбе. Теперь, когда безоговорочная апология марксизма как единственно правильной коммунистической теории ушла в прошлое, любопытно заново взглянуть на существовавшие в XIX в. коммунистические теории и задаться вопросом, кто в большей степени повлиял на коммунистические политические режимы, существовавшие в XX в.: домарксистские коммунисты или марксизм? Для начала следует обратить внимание на то, что Маркс, пожалуй, относился к своим предшественникам строже, чем более поздняя марксистская историография. Известно, что он в молодые годы избегал называть свои взгляды коммунизмом, обозначая их как «гуманизм». Он не хотел, чтобы его ставили в один ряд с людьми, которые проповедовали «грубую уравнительность» в отношении материальных благ и хотели просто разрушить капитализм, частнособственнические общества, вместо того чтобы преодолеть их (в гегелевском смысле слова). Для Маркса было важно, чтобы люди труда овладели всем материальным и ду-

ховным богатством общества, созданным в условиях капитализма. Бабеф и его последователи, как и Кабе, Дезами, Вейтлинг, стремились к установлению равенства в материальном, политическом, культурном планах. Такой коммунизм требовал уничтожения частной собственности, распространения на всех обязанности трудиться и права получать материальные блага в соответствии с количеством затраченного труда. Тем не менее он, по мысли Маркса, не выходил за рамки мира частной собственности. Более того, Маркс считал, что «уравнительный» коммунизм не дорос даже до уровня развитой частной собственности, которую продемонстрировал капитализм. Об одном из английских пролетарских критиков политической экономики Рейвстоне Маркс писал в «Теориях прибавочной стоимости», что в силу своего крайнего аскетизма он готов пожертвовать всеми достижениями капиталистической цивилизации, лишь бы установилось равенство, при котором «предметы необходимости имелись бы в избытке, тогда как предметы роскоши совершенно отсутствовали»<sup>206</sup>. В «Рукописях 1844 г.» Маркс упрекает «уравнительный» коммунизм в неумении освоить положительные достижения частной собственности, что видно «из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к неестественной простоте бедного, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился до уровня частной собственности, но даже и не дорос еще до нее» (МЭ, 42, 115). «Уравнительный» коммунизм, по мысли Маркса, лишь поощряет страсть к обладанию вещами. В советский период философы и историки комментировали ту критику «уравнительного» коммунизма, которую Маркс развивал, например, в письме 1843 г. к А. Руге или в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», в том духе, что коммунисты должны обращать внимание не только на материальную сферу человеческого существования, но и на духовную, выдвинуть цель освоения человеком труда всего мира культуры, созданной человечеством<sup>207</sup>. В какой-то мере такие комментарии оправданы, но в них обходится, на наш взгляд, суть вопроса. Дело заключается в том, что Маркс, говоря о ничтожестве чувства «обладания предметом», хотел преодолеть принцип «равенства». Не к равенству как таковому стремился молодой Маркс, он хотел его «преодолеть» в гегелевском смысле слова, т.е. включить как подчиненный момент в более высокое понимание коммунизма. Равенство было, по-видимому, в глазах Маркса, слишком заражено буржуазностью, поэтому он делал акцент на другом — на освоении человеком своей «родовой жизни», что совпадало с идеалом свободы в гегелевском понимании, свободы, тождественной творению человеком самого себя.

Когда Маркс идентифицировал уже свои взгляды с коммунизмом и сформулировал в «Немецкой идеологии» свое материалистическое понимание истории, то его отношение к ранним формам ком-

мунизма принимает несколько иной характер. В отличие от них Маркс не призывает к социальной справедливости, чтобы побудить народ к осуществлению коммунистической революции. Он не использует больше с этой целью и гегелевские идеи отчуждения, снятия отчуждения, как он делал в своих ранних работах. Он указывает теперь на постоянный рост производства, который должен неотвратимо привести к победе общественной собственности в результате классовой борьбы пролетариев против собственников. Но ни идея общественной собственности, ни идея классовой борьбы не содержали элементов, отталкиваясь от которых можно было бы развить такое понимание коммунизма, которое бы порывало с идеями уравнилельного коммунизма. Может быть Маркс забыл уже об этом своем противнике? Нет, не забыл. Поэтому он всячески подчеркивал, что для осуществления коммунистической революции нужен огромный рост производительных сил во всемирном масштабе, так как в противном случае получится лишь «всеобщее распространение бедности» (МЭ, 3, 33) и начнется борьба за обладание материальными благами. Маркс и позже, в «Критике Готской программы» делал ставку на «изобилие» при характеристике коммунизма. Оно должно было служить гарантией, чтобы людьми вновь не овладела страсть к обладанию вещами. Но изобилие, как это становится очевидно при взгляде на современные «общества потребления», — это своего рода мираж, отступающий при приближении к нему, потому что потребности людей развиваются вместе с ростом производства всевозможных благ и этому процессу не видно конца. «Изобилие» в зрелых работах Маркса выполняет ту же роль, какую в его ранних работах выполняло мистическое тождество индивида и рода, а именно, роль противовеса коммунистической идее уравнилельности благ.

В заключение сказанного об отношении Маркса к уравнилельному коммунизму стоит поставить вопрос, чей проект коммунизма (домарксовских коммунистов или Маркса) имел бóльшие шансы на реализацию в истории? На этот вопрос можно ответить так: советский социализм как модель общества, существующего наравне с капитализмом и в противовес ему, кажется, скорее, реализацией идей уравнилельного коммунизма, а не марксизма. От последнего он заимствовал лишь веру в экономический прогресс и надежду, что этот прогресс поможет решению социальных проблем в коммунистическом духе. Но превалировал в СССР дух материальной и вообще социальной уравнилельности, а не дух свободы, которую Маркс хотел утвердить на фундаменте равенства. Что же касается марксистского коммунизма, главная идея которого состояла в том, что коммунизм должен унаследовать все достижения капиталистической цивилизации (так что этот коммунизм можно бы обозначить как «цивилизированный»), то реализация его в виде какого-то самостоятельного об-

щества оказывается, скорее всего, невозможной и именно из-за той тесной связи, которую Маркс установил между капиталистической цивилизацией и своей моделью коммунизма: коммунистическое общество должно было, по мысли Маркса, заимствовать у капитализма тип промышленного производства, науку и культуру, устройство таких социальных институтов как школа, армия, здравоохранение и т.д. Слишком много заимствований... Какой же фактор должен был их перевесить и преобразовать капитализм в более справедливое общество? Только установление общественной (на деле получилось государственной) собственности. Но этого оказалось слишком мало, чтобы радикально изменить мир. Возникает даже вопрос о том, означает ли коммунизм в той форме, в какой он проектировался марксистами и реализовался в достаточно больших масштабах в XX в., прогресс по сравнению с буржуазным обществом? Означает ли он, как думал Маркс, ликвидацию отчуждения, которому подвержен человек в капиталистическом обществе, и возвращение к человеку всего богатства общественной культуры? О «цивилизованном» коммунизме Маркс писал, что он представляет собой «положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого ... подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека» (МЭ, 42, 116). Он считал, что такой коммунизм означает разрешение всех противоречий – между человеком и природой, человеком и человеком, кладет конец всей предшествующей истории, которая оказывается просто предысторией настоящей истории человеческого общества. Но сделанный в марксизме упор на изменении формы собственности дал реальный шанс на осуществление именно «уравнительному», фундаменталистскому коммунизму, который Маркс считал не «прогрессивным», а «реакционным». Но где же в таком случае, находится социально-историческая ниша марксова цивилизованного коммунизма? Если учесть, как Маркс настаивал на цивилизующей миссии капитализма, на тесной связи с ним цивилизованного коммунизма, то можно сделать вывод, что коммунизм есть некая альтернативная ценность, активно стимулирующая деятельность по преобразованию капитализма в гуманистическом направлении, в соответствии с принципами социальной справедливости. Конечно, и Маркс, и Энгельс, и их единомышленники-социалисты добивались установления социалистического общества революционным путем. Но есть у Маркса в «Немецкой идеологии» одно высказывание, которое можно интерпретировать в вышеуказанном смысле. Маркс там пишет, что коммунизм – это не «состояние», не «идеал», а «действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние» (МЭ, 3, 35). Коммунизм в таком случае можно было бы понять как перманентную теоретическую критику капитализма и деятельность по его преобразованию, а не как теорию, обосновывающую необходимость создания альтерна-

тивного по отношению к капитализму общества. Только в таком случае имеет шанс реализоваться марксова идея о прогрессивном характере коммунизма. Понимаемый таким образом коммунизм – это ценность, составляющая основу критической деятельности.

Поэтому наиболее близкой к осуществлению марксова идеала «цивилизованного» коммунизма кажется социал-демократия, та самая, которая, отбросив в лице Бернштейна основные философские, политические, экономические положения Маркса, практически искала (и продолжает это делать сейчас) возможности приближения к идеалу равенства путем улучшения положения трудящихся классов. Она столь преуспела в этой своей деятельности, что к настоящему времени стало обычным явлением существование социальных программ почти у всех политических партий Запада. Д.К. Гэлбрейт, один из идеологов «общества изобилия», видит в изобилии материальных благ и росте производства средство для уничтожения бедности и выравнивания социальных возможностей в обществе. Но и социал-демократия не вышла за рамки уравнительности. Надо отметить, что результаты выравнивания с помощью изобилия благ, достигаемого на основе роста производства, кажутся подчас обескураживающими, об этом пишет Ж. Бодрийяр в «Обществе потребления». Маркс, напомним, видел в изобилии шанс преодолеть требования уравнительности в высшей свободе. Но пока равенство (материальное, социальное, политическое) представляет единственный реальный путь социального прогресса, присущий однако лишь развитым западным странам. За их пределами он оказывается под вопросом, как и само существование социал-демократии. Но если человечество изберет для себя западный путь развития, то политика выравнивания еще сможет сыграть позитивную роль за пределами Запада.

Анализ теорий домарксовского коммунизма целесообразно, видимо, начать с бабуизма, поскольку он сформировался в период Великой французской революции, имел, подобно либерализму, тесные связи с философией Просвещения, находясь в то же время в определенной оппозиции к нему. Разумеется, в условиях их общей борьбы с феодальной монархией эта оппозиция не всегда проявлялась достаточно отчетливо. Например, лозунг революционной буржуазии «Свободы, равенства, братства» был полностью воспринят коммунистами. Но в их трактовке направленность лозунга и его смысл оказывались измененными. Коммунисты расширили сферу его применения, превратив его из лозунга политической борьбы с феодальными привилегиями в лозунг социального равенства. И если либералы, прежде всего, стремились к политической свободе, то коммунисты – к социальной справедливости.

У философов Просвещения Бабеф позаимствовал такой методологический ход: при описании истории и ее перспектив исходить из понятий «естественного состояния» и «естественной природы»

человека. Никто не связывал с этими понятиями какой-то реальный период в жизни человечества, когда люди жили бы, подчиняясь лишь законам природы. Это были абстракции, с помощью которых философы Просвещения вырвали человека из контекста истории, разоблачили несправедливость социальных привилегий и выдвинули проект более справедливого общественного устройства, где утвердились бы равенство людей перед законом, свобода мысли и действий, свобода предпринимательства и т.д. Эти абстракции сыграли огромную роль в европейской истории, хотя вскоре появилось множество критиков (в их числе и марксисты), стремившихся доказать невозможность построения общества в соответствии с законами природы, несводимость истории к природе. Действительно, легко показать, что требования свободы и равенства, которые стали девизом Французской революции, появились в результате прогресса производства и необходимости установления свободы экономической деятельности. Но лозунг свободы и равенства, сформулированный как вывод из законов природы, производил глубокое впечатление на современников, он как бы подкреплялся всей мощью природы, создавшей людей равными друг другу и свободными.

В якобинской Конституции 1793 г. перечисляются естественные и неотъемлемые права человека: равенство, свобода, безопасность, собственность. Равенство поясняется таким образом: «Все люди равны от природы и по закону», а свобода определяется как право каждого человека думать, говорить и делать все, что не наносит вреда правам других людей. Бабеф и его последователи дополняют список естественных прав человека правами на жизнь и труд, который доставляет каждому средства к существованию. В 1786 г. Бабеф в одном из писем Дюбуа де Фоссе писал, что природа допускает «существование человеческого общества лишь при том условии, что каждый из его членов может найти в нем полное удовлетворение своих жизненных потребностей»<sup>208</sup>. Бабеф, таким образом, главный упор делает на том, чтобы все члены общества могли удовлетворять свои потребности. Рассуждая таким образом он приходит к мысли, что препятствием к этому является частная собственность и, прежде всего, частная собственность на землю. Владельцы земли отнимают у других право, данное им природой, «пользоваться в равной мере великим и общим наследством земного шара» (Б, 1, 67)\*. Поэтому Бабеф делает логически обоснованный вывод, что «право на жизнь» «первенствует над правом собственности, правом, вытекающим из договоров и привилегий, которые иногда дают тем, кто ими пользуется, больше того, что им необходимо. Право на жизнь не создает никакого неравенства, это право от рождения – равное для

---

\* *Бабеф Г.* Соч.: В 4-х томах. М., 1975 (далее по тексту эта работа цитируется как «Б». – Ред.).

всех» (Б, 1, 89). Бабеф не призывает ради обеспечения права на жизнь для всех к разделу земли на равные участки: это бы привело, как он думает, к голоду и нехватке всего, к новому расслоению на богатых и нищих. Его решение социальной проблемы заключается (как это становится ясно при знакомстве с его более поздними текстами) в установлении общественной собственности на землю и орудия труда, в обобществлении продуктов труда всех и равном распределении этих продуктов между всеми членами общества.

Как и все сторонники социального равенства, Бабеф сталкивался с возражением, что люди от природы неравны, например, в физическом и умственном отношениях. Бабеф отвечал на это, что общество, если оно основано на принципах разума, должно исправить упущения природы, должно устранить то, «что есть порочного и несправедливого в естественных законах» (Б, 1, 296). Тот, кто имеет более высокие способности, должен разделить их с теми, кто их не имеет, а не оправдывать ссылкой на неравенство заслуг, неравенство в богатстве. Нужно поэтому отказаться от неравенства в оплате разных видов труда, когда военная служба или интеллектуальный труд оплачиваются высоко, а физический труд низко – «все профессии одинаково ценны, когда они имеют целью общую пользу» (Б, 1, 297). В том же духе многократно высказывался П.-Ж. Прудон, Бланки тоже критиковал неравенство в оплате разных видов труда. Совершенно очевидно, что подобные высказывания продиктованы не экономическим разумом, не соображениями прибыли, а чувством справедливости, моральными принципами.

То же можно сказать обо всей социальной программе Бабефа и бабувистов. После казни Робеспьера и Сен-Жюста, изгнания якобинцев из Конвента Бабеф начинает остро ощущать, что даже те далеко недостаточные меры по облегчению положения бедных классов, которые были приняты Французской революцией, теперь отменяются: после 9 термидора началась реабилитация тех, кого революция преследовала (эмигрантов, участников заговоров против революции), им возвращали имущество, ранее реквизированное революционерами, и одновременно началась отмена законов, направленных на улучшение положения бедных, инвалидов. Поэтому Бабеф в «Манифесте плебеев» (1795) выступает против Конституции 1795 г., принятой термидорианским Конвентом, и требует вернуться к якобинской Конституции 1793 г. Он пишет, что бабувисты хотят «учреждений, способных обеспечить и сохранить в неизменном виде *подлинное равенство*» (Б, 3, 510), то есть равенство не только в политической сфере, но и в социальной. Стремясь убедить читателей, что «подлинное равенство» – это не химера, он ссылается на успешные реформы в пользу бедных римлянина Ликурга, на Руссо, сказавшего в «Общественном договоре», что для построения общества на принципах естественного права нужно, «чтобы каждый имел доста-

ток и никто не имел избытка». Бабеф не устает повторять, что все люди имеют равные права на землю и ее плоды, а «все, что отдельный человек захватывает сверх необходимого для его пропитания, является воровством у общества» (Б, 3, 519). Образование это благо, которое тоже в равной мере должно принадлежать всем. В целом, социальную программу бабувистов можно резюмировать следующим образом: 1. Уничтожение частной собственности, которая является орудием эксплуатации бедных со стороны богатых. 2. Общность имущества, равенство в труде и в пользовании благами. Таким образом, бабувизм представлял полную антитезу либеральной программе свободы предпринимательства, свободы экономической деятельности, направленной на получение прибыли.

Противостояние между либералами и коммунистами периода 1789 г. и позже четко просматривается не только в экономической и социальной сферах, но и в политической области. Становление французской демократии в 1789 г. только начиналось, но уже тогда стали заметны значительные различия в толковании демократии. Коммунисты тех времен, называя себя демократами, тем не менее, находились в жесткой оппозиции к представительной демократии и отстаивали модель прямой демократии, образцы которой дали древнегреческие республики. При этом и сам Бабеф, и его последователи отталкивались от того недоверия к представительной демократии, которое было свойственно Руссо. Известны слова Руссо из его трактата «Об общественном договоре»: «Английский народ считает себя свободным; он горько ошибается; он свободен только во время выборов членов парламента; как только они выбраны, он становится рабом, он ничто»<sup>209</sup>. Противоядием политического рабства Руссо считал «народоправство», т.е. такое положение, когда народ является сувереном и держит в своих руках всю законодательную власть. В таком случае, подчиняясь законам, народ подчиняется самому себе и оказывается поэтому свободным. Между тем Руссо делал много оговорок насчет системы «народоправства»: законы, хотя и утверждаются народом, но разрабатываться должны умудренным законодателем, которому еще нужно разъяснить их смысл народу (ибо народ плохо понимает абстрактные понятия) и убедить его в их правильности, прибегая в случае необходимости к помощи «гражданской религии». Кроме того, «правильные» законы пригодны не для любой страны: они не годятся для стран, где люди развращены богатствами и становятся в силу этого невосприимчивы к идее равенства; они также не подходят для слишком маленьких стран (где слишком маленькая территория не дает людям возможности прокормить себя) и для слишком больших стран (где размеры территории требуют большой администрации и где государственное управление оказывается слишком трудным). Бабеф, который поклонялся Руссо, взял у него идею народовластия, но отбросил те оговорки, которые делал

Руссо относительно возможности его реализации. Итак, Бабеф начал развивать идею народовластия применительно к Франции революционной эпохи.

В период падения Робеспьера и якобинцев Бабеф находился в Париже, работая в комиссии по снабжению продовольствием революционного Парижа. Он тогда отрицательно относился к якобинской диктатуре, справедливо полагая, что она противоречит принципу народовластия. Бабеф видел, какую политическую активность проявляли парижане, заседая целыми днями в своих революционных клубах, обсуждая декреты правительства и законы, принимаемые Конвентом. Основываясь на фактах деятельности таких клубов и на исторических сведениях о демократии в греческих городах, Бабеф выработал себе идеальное представление о прямой демократии. Но когда власть во Франции перешла к Директории, Бабеф воочию убедился, что у народа отнимают политические права, существовавшие в период якобинской диктатуры, в частности избирательные права (так как право избирать и быть избранными было дано конституцией 1795 г. лишь отдельным группам населения, которое оказалось разделенным на «активных» и «пассивных» граждан); у народа было отнято право санкционировать законы; уничтожены свобода печати, право устраивать демонстрации и шествия. Под влиянием столь негативных перемен Бабеф пересмотрел свое отношение к якобинцам, к Робеспьеру. В письме к Бодсону от 28 февраля 1796 г. он писал: «Ныне я чистосердечно признаю, что упрекаю себя в том, что некогда чернил и революционное правительство, и Робеспьера, и Сен-Жюста, и других. Я полагаю, что эти люди сами по себе стоили больше, чем все остальные революционеры вместе взятые, и что их диктаторское правление было дьявольски хорошо задумано» (Б, 4, 171). Далее он выражает несогласие с теми, кто говорит, что якобинцы принесли много вреда и казнили многих республиканцев. Но, даже допуская, что жертвы якобинского террора могли быть невинными, Бабеф оправдывает Робеспьера, который был один способен вести революцию вперед, и был прав, когда убирал с дороги путающихся под ногами людей. Ибо, как говорит Бабеф, счастье миллионов дороже счастья нескольких единиц и добавляет: «...Робеспьеризм – это демократия, и эти два слова совершенно тождественны» (Б, 4, 172). Такое же уважение к Робеспьеру выражает друг и последователь Бабефа Филипп Буонарроти.

В результате пересмотра отношения к якобинской диктатуре Бабеф внес коррективы в свою теорию прямой демократии. Он стал понимать, что народовластие можно реализовать лишь тогда, когда народ проникнется идеями свободы и равенства, дорастет в нравственном отношении до понимания ценности «общего блага» и станет политически активным. Пока же народ находится под влиянием роялистов и духовенства, он не может и не должен становиться сувере-

ном. В таких условиях в интересах народа могут действовать революционные партии, которые стремятся улучшить положение низов, просветить их и сделать для них доступным образование. Именно такие задачи ставила перед собой тайная организация, созданная Бабефом и его единомышленниками для вооруженного восстания против правительства и установления революционной власти в форме Национального Собрания (избранного, однако, только населением Парижа). Предполагалось, таким образом, что революционный Париж установит в стране свою диктатуру и постепенно подготовит французов к коммунальной жизни и к народовластию. Так, на пороге современности возник противоестественный симбиоз идей народовластия и диктатуры избранных революционеров, которому суждено было большое будущее в XX в. Именно идеализация революционной диктатуры со стороны Бабефа объясняла положительное отношение к нему интерпретаторов, придерживавшихся марксистско-ленинских идеологических и политических традиций.

Анализ бабуизма как первой формы коммунизма эпохи современности оказался бы неполным, если бы мы не обратили бы внимания на то, что планируемое бабуистами идеальное коммунистическое общество – общество всеобщей свободы и не менее всеобщего равенства – требовало от своих членов жесткой идеологической и политической дисциплины и даже предполагало диктаторскую власть. Особенно это заметно при чтении книги Буонарроти «Заговор во имя равенства». Уже говорилось, что заговорщики в случае успеха восстания брали на себя задачу воспитать народ для роли суверена (это как бы первый насильственный акт революционеров в отношении народа, который должен был отказаться от собственных мыслей и усвоить идеи заговорщиков). Воспитание должно было начаться с того, что в стране (якобы с разрешения народа) уничтожается частная собственность, устанавливается обязательность труда для всех и организуется распределение на началах строгого равенства. Деньги должны быть упразднены, все формы прибыли уничтожены, столицы и большие города тоже должны будут исчезнуть, так как они являются средоточием денег, роскоши и пороков, городское население будет переселено в деревни. Реорганизация собственности, условий производства и жизни повлечет за собой необходимость умственной, нравственной, эмоциональной реорганизаций, осуществляемых деспотическими мерами. Вот что пишет, например, Буонарроти о положении индивида в проектируемом им обществе: в процессе воспитания нужно «изменить сердце человеческое таким образом, чтобы у него никогда не могло появиться иных желаний, кроме тех, которые способствуют свободному, счастливому и долговечному существованию общества. Нация, достигшая такой ступени, располагает добрыми нравами; в этом случае самые тяжкие обязанности выполняются с удовольствием; люди свободно подчи-

няются законам; границы, поставленные естественной независимости, рассматриваются как благодеяния; разумные предложения не встречают сопротивления; внутри политического организма существует единство интересов, воли и действия»<sup>210</sup>. Общество, таким образом, мыслится как монолит, не допускающий никаких индивидуальных чувств и целей. В этом же духе он пишет о необходимости в интересах равенства объединить все индивидуальные силы «в единую великую общую силу, всегда готовую подчинить общему интересу тех, кто уклоняется от этого правила. Это означает создание единого политического целого»<sup>211</sup>.

Неприкрытый деспотизм общества в отношении индивида соединялся довольно органично в планах бабувистов с представлением о неподвижности и статичности коммунистического общества. Хотя Бабеф и полемизировал с Руссо по поводу прогресса науки и общества и становился как будто на позиции защиты научного прогресса, тем не менее, как у него, так и у его последователей отчетливо выражена мысль о коммунизме как статичном и очень простом для управления обществе с немногочисленными законами: ведь в нем, как пишет Буонарроти, нет «ни частной собственности, ни пороков и преступлений, ею порождаемых, ни торговли, ни денежных знаков, ни налогов, ни финансовой системы, ни гражданских процессов, ни имущества»<sup>212</sup>. Непосредственно о положении наук и производства он говорит следующее: ремеслам не будет позволено изобретать все новые совершенствования, вызывающие искусственные потребности; промышленность должна выпускать только необходимое, а не предметы роскоши, вызывающие в людях алчность и стремление к неравенству; наука же должна служить общественным интересам, а не фальшивому блеску. Свобода мнений и печати фактически уничтожается: никто не может высказывать взгляды, противоречащие священным принципам равенства и народного суверенитета; любое сочинение печатается лишь в том случае, «если блюстители воли нации считают, что его опубликование может принести пользу республике»<sup>213</sup>. О развлечениях: «Комитету казалось, что в надлежаще устроенном государстве развлечения, не разделяемые всем народом, должны быть упразднены из опасения, как бы воображение, избавленное от надзора строгого судьи, не породило вскоре ужасных пороков, столь противоречащих общему благу»<sup>214</sup>.

Читая строгие регламентации, которым бабувисты намеревались подчинить общество, невольно сочувствуешь Марксу, который не хотел иметь ничего общего с таким «аскетическим», «грубым» и «деспотическим» коммунизмом. Но все же у бабувистов есть бесспорные заслуги: в ходе Великой французской революции и после нее они со всей остротой поставили вопрос о социальном равенстве людей. Они указали и на политическое условие такого равенства, каким должен был стать суверенитет народа. Так, Буонарроти ду-

мал, что если в коммунистическом обществе возникнет угроза равенству со стороны «управляющих», которые присвоят себе привилегии, публично твердя о равенстве, то преодолеть эту опасную ситуацию сможет лишь народ, выступающий в качестве суверенно-законодателя. Однако последующая история показала, что власть предрержащие во всех случаях, за исключением революционных периодов, оказываются сильнее, чем народ, даже если его считают законодателем. Кроме того, можно заметить, что первые коммунисты так же, как позже марксисты, имели иллюзии насчет коммунистических интенций народа (или пролетариата, на историческую волю которого надеялись марксисты). Между тем в народе наблюдаются те же эгоистические страсти, что и в высшем обществе. Даже те слои народа, которые живут в полной нищете и несправии, не обязательно, как показала история XX в., солидаризируются с коммунизмом, нередко они вступают в союз с правыми силами.

В конце первого тома своей книги «Заговор во имя равенства» Буонарроти отвечает на некоторые возражения против коммунизма, имевшие хождение в ту пору: невозможно создать строй совершенного равенства, так как люди физически и умственно не равны и не могут в равной мере трудиться и потреблять; если общество возьмет на себя заботу о каждом, то никто не захочет трудиться, прекратится развитие наук и промышленности и т.д. Ответы Буонарроти неубедительны. На утверждение, что никто не захочет трудиться, он отвечает, что труд будет лекарством от скуки; на утверждение, что научно-производственный прогресс прекратится, он отвечает, что прогресс выразиться не в изготовлении предметов роскоши, а в производстве нужных народу вещей. Буонарроти делает тут характерную ошибку, свойственную многим коммунистам, будто человек может ограничить свою жизнь и потребление только необходимыми и полезными вещами. Другая (и более реалистичная) точка зрения выражена современным французским философом Ж. Бодрийяром, который в своей книге «Общество потребления» пишет, что движущим принципом человеческой деятельности является стремление к излишнему и не необходимому. Коммунисты, таким образом, ошибались в понимании природы человека, считая, что он может стать исключительно добродетельным существом, чуждым злу и лишенным пороков, сможет отказаться от своих личных устремлений во имя равенства с другими и общих интересов.

Домарксовский коммунизм прошел несколько этапов развития. Так, Огюст Бланки, хотя и испытал сильное влияние бабувистов, обогатил коммунизм рядом новых идей. От бабувистов он, например, унаследовал мысль, что для установления коммунистического устройства общества нужны революция и временная революционная диктатура (за это он всегда удостоивался похвал со стороны как классиков марксизма, так и их последователей в разных странах).

Его называли «несгибаемым революционером» и, действительно, Бланки всю жизнь участвовал в заговорах против власти и многие годы провел в тюрьмах. Значительная часть написанного им была уничтожена его матерью накануне одного из его очередных арестов; сохранилась лишь небольшая часть текстов (статей, отрывков из более крупных работ). Тем не менее марксисты всегда охотно комментировали наследие Бланки.

В России В.П. Волгин писал о Бланки, причисляя его к «домарксовским утопическим коммунистам». Мысль довольно спорная, особенно с тех пор, как обнаружилось, что и марксизм содержал в себе много утопического. К этому тезису мы еще вернемся, а пока остановимся на другом упреке, брошенным Волгиным Бланки. Волгин считал, что Бланки, как и другие коммунисты 40-х годов XIX в., не смог преодолеть характерное для XVIII в. рационалистическое учение об обществе, что он исходил из возможности «разумного» устройства общества, выработанного в результате изучения «естественной» природы человека. В итоге Бланки оказывался мыслителем, который, как пишет Волгин, не смог раскрыть объективных закономерностей истории и остался в рамках идеалистического толкования общества. С такой трактовкой идей Бланки трудно согласиться, оценки Волгина, скорее, ориентированы на бабуизм, а не бланкизм.

Дело в том, что у Бланки явно выражено стремление (может быть, оно появилось у него в результате осмысления сенсимонизма) разбить историю на периоды, причем, за основу периодизации он берет условия экономической жизни общества. Собственно, он выделяет два периода в истории: индивидуалистический, когда люди ведут хозяйство в рамках изолированной от внешних связей семьи, и период разделения труда. На первом этапе истории каждая семья производит для себя все необходимое, обмена продуктами труда не существует; на втором этапе вместе с разделением труда появляются обмен, деньги, разрушается изолированность хозяйствования. Сами по себе разделение труда и обмен создают возможность установления в обществе солидарности и коллективизма. Но эта возможность осталась нереализованной, а под видом солидарности установилось рабство, развились ростовщичество и капиталистическая эксплуатация. Причины такого извращения Бланки, как и Прудон, видит в обмане, хитрости, эгоизме и т.п., т.е. он делает акцент на причинах морального характера. Волгин не обращает внимания на то, что у Бланки переплетаются между собой историко-экономическая аргументация в пользу коммунизма и моральная аргументация, которая марксистам была чужда. Бланки, как и Прудон, обвиняет капитализм в насаждении неэквивалентного обмена и делает вывод, что капитализм не отвечает требованиям справедливости. Собственность возникла несправедливо и она, как считает Бланки, кло-

нится к закату, в противовес ей развиваются принципы и практика равенства и ассоциации: «Одна лишь ассоциация, заменяя частную собственность и устанавливая равенство, создает царство справедливости»<sup>215</sup>. Элементы ассоциативного устройства Бланки видит повсюду в условиях капитализма: в организации почт, армии, учебных заведений, тюрем и т.д. А главное, принцип ассоциации использует крупный капитал, крупные промышленные объединения. Подлинно же коммунистические ассоциации исключают погоню за прибылью, эксплуатацию одних другими и угнетение. Равенству членов ассоциации может способствовать образование, которое в коммунистическом обществе должно стать обязательным и бесплатным. Бланки наивно думал, что просвещение, хотя и не уничтожает неравенства способностей, но уберезет людей от обмана и угнетения.

Бланки был твердо уверен, что коммунизм – не утопия, его наступление диктуется экономико-социальными причинами, с одной стороны, и моральными – другой. «Коммунизм, – писал Бланки, – не утопия. Он является итогом нормального развития и не состоит ни в каком родстве с тремя или четырьмя системами, придуманными фантазерами во всех деталях»<sup>216</sup>. Такими фантазерами Бланки считал Сен-Симона, Фурье, Конта, а главный показатель утопизма он видел в фактах обращения авторов утопических систем к власти имущим с целью уговорить их помочь реализации своих проектов. Действительно, и сенсимонисты, и Фурье обращались к ним с просьбой помочь преобразовать общество. Неутопический же коммунизм, как думал Бланки, победит в результате демократической революции усилиями революционеров и народа, если он будет воспитан революционерами в соответствующем духе. Итак, согласно Бланки, деление социалистических систем на утопические и неутопические проходит на основе политических установок: утописты бегут от революции и политики, сторонники же реального коммунизма стремятся стать победителями в демократической революции и строить коммунизм с опорой на демократическую власть. В определенной мере Бланки прав: переходя к политической деятельности, коммунисты вступают в круг реальной жизни, становятся выразителями интересов определенных социальных слоев. Но, как показала история XX в., политический характер той или иной теории не может превратить ее полностью в реалистическую, лишить ее элементов утопизма. В политической практике утопии переплетаются с реальными жизненными интересами социальных групп и разделение тех и других происходит лишь постепенно на протяжении многих лет и на опыте многих событий. Бланки как будто приходит к таким же выводам, когда пишет, что «никто не знает, и никто не хранит тайну будущего»<sup>217</sup>, что коммунисты также не могут претендовать на знание будущего, они лишь хотят уничтожить силы, стоящие на его пути, прежде всего капитализм.

Бланки, которого многие считали «несгибаемым революционером», подтверждал эту характеристику тем, что предусматривал лишь революционный путь для проведения коммунистических преобразований. Более того, он полагал, что революция должна привести к «диктатуре Парижа» на срок до нескольких лет, так как провинции, в отличие от Парижа, не были настроены революционно. Диктатура Парижа была нужна революционерам, чтобы с ее помощью воспитать народ в духе коммунизма и подготовить его к выборам в Национальное Собрание так, чтобы не повторился казус 1848 г., когда крестьяне в своем большинстве проголосовали за Луи Бонапарта. Бланки хорошо знал, что такие революционные проекты вызывают упреки в адрес коммунистов в склонности к деспотизму и в стремлении уничтожить свободу. Ответ Бланки на подобные упреки типичен для коммунистов: нет свободы, если нет хлеба, сначала ликвидируйте нищету и только затем говорите о свободе. Потом он переходит в наступление и заявляет: та свобода, которой гордится капитализм, на деле является свободой порабощения, свободой эксплуатации. И заканчивает он свое размышление о свободе следующим образом: все моралисты утверждают, что человек обязан жертвовать частью своей свободы ради свободы другого. Все должны быть равны в свободе, но это равенство достигается лишь при условии действительного (имущественного, духовного) равенства индивидов. Свобода должна быть ограничена равенством. Поэтому только коммунизм создает условия для свободы, тогда как индивидуализм означает господство сильного над слабым. Можно сказать, что рассуждение Бланки о свободе включает в себе то рациональное зерно, которое внес коммунизм в представления людей XIX–XX вв. о социальной справедливости.

В заключение остановимся коротко на воззрениях Э. Кабе (1788–1856), которого Волгин считал самым утопическим из всех утопистов коммунистической направленности в XIX в. Кроме того, он, вслед за биографом Кабе Прюдомо, утверждал, что взгляды Кабе совершенно неоригинальны. Думается, такие оценки верны, но лишь до некоторой степени. Во всяком случае следует признать, что Кабе гораздо глубже, чем другие коммунисты, выразил принцип уравнительности и обосновал его с помощью политической и экономической аргументации, которая представляет интерес с позиций сегодняшнего дня.

Неоригинален Кабе в том, что он в сороковые годы XIX в. рассуждал о коммунизме с позиций философии Просвещения. Он обожествлял природу и писал, что ее законы повелевают человеку жить в условиях общности имуществ (блага земли принадлежат всем) и при соблюдении принципа равенства всех людей. Он хорошо знаком с критическими аргументами противников социального равенства, например, такими: природа де создала людей неравными,

собственность это справедливая награда за труд и бережливость, отказываясь вознаграждать особо людей талантливых и самых полезных для общества, коммунисты проявляют неблагодарность и несправедливость. В противовес таким аргументам Кабе повторяет, что собственность в обществе приобретается завоеваниями, насилием, а не талантами, и что сами таланты воспитываются обществом и потому не могут притязать на более высокие доходы по сравнению с другими людьми.

Но оставим эти довольно стандартные для уравнилельных коммунистов рассуждения. У Кабе интересно другое: он убежден, что демократия прокладывает путь к коммунизму. В этом отношении он близок разве что Луи Блану, которого можно считать первым социалистом-демократом во Франции. Характерно, как анализирует Кабе историю Французской революции 1789 г. Он убежден, что уже Конституция 1791 г., принятая Учредительным Собранием, сделала большой шаг к установлению демократической республики и к уравниванию состояний. После измены короля и его казни во Франции состоялись новые выборы, и Конвент в 1793 г. принял новую конституцию, еще более демократическую, чем древняя конституция Афин. После описания демократических и социальных новаций Конвента Кабе делает важный для нашего анализа вывод. Он пишет, что Конвент «заканчивает дело разрушения и свержения прежнего режима, изменяет и революционизирует все, уравнивает и нивелирует все, централизует и приводит все к единству, обновляет все, даже общество, даже религию, и основывает равенство воспитания, чтобы приблизиться к действительному равенству»<sup>218</sup>. Тут дело, как видно, не сводится к уравниванию потребления, речь идет о нивелировке политических институтов, территорий, которая одновременно сопровождается централизацией в масштабе страны, об установлении единства религий и воспитания и т.д. Он выказывает себя сторонником всеобщего и всестороннего уравнивания, рассматривая как высшее достижение общественной жизни то, с чем сейчас борются, как с кошмаром, современные французские левые и, прежде всего, М. Фуко. Таким образом, оригинальная суть идей Кабе заключается в установлении синтеза уравнилельных тенденций демократии и коммунизма. И надо сказать, что в таком виде идея уравнивания имела вовсе не утопический, а вполне жизненный характер, подтверждением чему служит политическая история демократических стран.

Кабе принадлежит и та, далеко не банальная в то время мысль, что прогресс в области наук и производства, научные и производственные революции сопровождаются социальными и политическими революциями. Интересна его аргументация этого тезиса, он пишет: «Великие открытия в науках и промышленности производят не только научные и промышленные революции, но также и револю-

ции социальные и политические, ибо все сочетается, все связано или, вернее, все смешивается в природе, в этом огромном единстве, в котором мы различаем отдельные элементы только для того, чтобы помочь слабости нашего разума. И хотя мы различаем торговлю и промышленность, промышленность и свободу, свободу и равенство, разве все это не есть в действительности одно и то же или, по крайней мере, единый, взаимосвязанный и постоянный процесс? Разве промышленность не действует на торговлю и торговля на промышленность? Разве свобода не есть мать или дочь равенства, как равенство, в свою очередь, дочь или мать свободы?»<sup>219</sup>. Разве такой любопытный взгляд на общество можно считать неоригинальным? И когда Кабе описывает коммунизм как «концентрацию» (концентрацию производств, городов, институтов и т.п.), разве он не предвосхищает аналогичные выводы Маркса? Волгин упрекал Кабе в том, что тот не увидел в 40-ые годы XIX в. обострения классовой борьбы и считал, что коммунизма можно достичь мирным путем. Но ведь Кабе видел в коммунизме всечеловеческое, а не классовое явление, и, представляя огромность нужных для этого преобразований (экономических, политических, а главное, нравственных преобразований, связанных с преодолением эгоизма и индивидуализма), он делал обоснованный вывод, что революцией или насилием тут ничего не сделаешь, для достижения коммунистических целей (если это вообще возможно) нужна долгая просветительная и воспитательная работа.

Теперь следует ответить на вопрос, что же ценного и жизненно важного содержали в себе теории домарксовских коммунистов? Это, конечно, идея социального равенства и убеждение, что политическая свобода немыслима без социального равенства. И хотя сегодня их идеи невозможно принять в той форме, какую им придали Бабеф или Бланки, следует признать, что они смоделировали общество, которое, будучи деспотическим, статичным и лишенным тенденции к прогрессу, все же могло существовать и реально существовало в XX в. (СССР и другие социалистические государства). Марксистской в этих государствах была лишь идеология, тогда как жизнь в них протекала по законам уравнительного коммунизма. Политику уравнительности проводила и западная социал-демократия, особенно когда она во второй половине XX в. окончательно отошла от марксизма. Чем же обязан социализм XX в. Марксу? У него различные течения европейского социализма восприняли идею о том, что социалистические преобразования надо осуществлять на основе производственных, научных, культурных достижений капитализма. У социал-демократов это получилось особенно органично, ибо они в большинстве своем и не пытались выйти за пределы капитализма. Коммунисты же в СССР решили механически перенять его производственные и иные достижения, вместе с ними они заимствовали иерархическую

организационную структуру производства и других сторон жизни индустриального общества. Коммунистический принцип уравнительности и индустриальный принцип иерархии в соединении с уравнительными тенденциями самого индустриализма и дали в результате тот тупиковый вариант индустриального общества, который образовался в СССР.

## 2. СЕН-СИМОН И СЕНСИМОНИЗМ

Сенсимонизм представляет собой первую ярко выраженную концепцию раннеиндустриального социализма. Прежде в отечественной литературе Сен-Симона (1760–1825) характеризовали вслед за Марксом как теоретика утопического социализма. Между тем его представления о будущем человечества были в определенном смысле более реалистичны, чем у Маркса. Во всяком случае, он предсказал наступление общества с иерархической структурой, в котором ведущая роль будет принадлежать технократии – преобразования в развитых современных обществах идут в этом направлении. Кроме того, Дюркгейм, например, считал, Сен-Симона родоначальником позитивистской социологии, что также свидетельствует против упрощенной схемы: утопист Сен-Симон – родоначальник научного социализма К. Маркс. Профессор В.В. Святловский в 1923 г. даже написал о нем так: «Сен-Симон не утопист и даже не социалист в общепринятом значении этого слова. И между тем, в общем ходе истории мысли – он и социалист, и исторический материалист, а все учение Маркса о классах бесконечно обязано ему – этому гениальному и своеобразному мыслителю XIX в. Как колоссальный и мощный маяк мысли, Сен-Симон стоит на пути духовного развития своей эпохи; можно без преувеличения сказать, что XIX в. развивался под знаком Сен-Симона. Он – узловая линия великих магистралей своего времени»<sup>220</sup>. Некоторые преувеличения относительно исторического значения идей Сен-Симона для истории мысли в этом высказывании все же есть, хотя заслуги Сен-Симона бесспорны. Главные его достижения относятся к вопросам о роли производства в обществе, о роли науки и, особенно, о необходимости разработки научного подхода к обществу.

Что касается социализма, то Святловский прав – Сен-Симон был действительно своеобразным социалистом, или, как пишет В.П. Волгин, редактировавший переводы текстов Сен-Симона на русский язык, «он вообще не был социалистом, хотя оказал значительное влияние на развитие социалистических идей»<sup>221</sup>. Однако аргументы Волгина в этом отношении не вполне убедительны, они продиктованы, пожалуй, чрезмерной идентификацией сути социализма с марксистской формой социализма. Главный его аргумент

тот, что Сен-Симон не провозглашал необходимости установления общественной собственности. Но провозглашение общественной собственности не является обязательным атрибутивным признаком социализма нового времени, анархисты, социал-демократы вовсе не настаивают на уничтожении частной собственности, с их точки зрения, возможно провести в жизнь социалистические принципы без ее уничтожения. Волгин признает, что Сен-Симон стремился к максимально возможному равенству и к улучшению положения бедных слоев общества, говорил о необходимости уничтожения наследственных привилегий, настаивал на том, что положение людей в обществе должно определяться их трудом и способностями, но все эти положения Сен-Симона кажутся ему социалистическими лишь в «интенции», поскольку тот признавал право частной собственности на средства производства. Но, как уже сказано, призыв к уничтожению частной собственности не имеет обязательного характера для социалистических теорий эпохи модерна. Более важно в этом отношении признание необходимости равенства в обществе, равенства не политического, а социального, придание принципу равенства приоритета по сравнению с принципом свободы, который находится на первом месте у либералов.

Маркс высказался об отношении Сен-Симона к социализму очень определенно: «Не следует вообще забывать, что лишь в последней своей работе „Nouveau Christianisme“ Сен-Симон прямо выступил как выразитель интересов рабочего класса и объявил его эмансипацию конечной целью своих стремлений. Все его более ранние произведения фактически представляют собой лишь прославление современного буржуазного общества в противоположность феодализму или прославление промышленников и банкиров в противоположность маршалам и фабриковавшим законы в наполеоновскую эпоху юристам»<sup>222</sup>. Это высказывание требует уточнений. Во-первых, у Сен-Симона нет понятия «рабочий класс», он говорил о «беднейшем и самом многочисленном классе», о «низших классах», о «бедном классе», об их интересах, причем, задолго до написания работы «Новое христианство». Во-вторых, у него никогда (включая «Новое христианство») не шла речь об их «эмансипации» и, тем более, об их самостоятельных действиях ради установления равенства. Анализируя опыт Французской революции, он утверждал, что в определенный период в ней одержали верх «невежественные пролетарии», и тогда стало ясно, что «правительство невежественного класса было самым несносным из всех. Счастье, что власть не может долго оставаться сконцентрированной в подобных руках»<sup>223</sup>. Что же касается его идеала «промышленной системы», то переход к ней осуществляют, говорит Сен-Симон, не те многочисленные классы, коим она сулит наибольшую выгоду. Главная роль будет принадлежать носителям идеи «общего блага», «друзьям челове-

чества». В связи с этим он очень правильно замечает (особенно в свете истории новой России): «Опыт показал, что с наибольшим жаром трудятся над установлением нового строя не те, кто наиболее в нем заинтересован»<sup>224</sup>. Дело в том, что, говоря о равенстве и в смысле улучшения материального и нравственного существования низших классов, и в смысле ликвидации всех прав рождения и всех привилегий, Сен-Симон никогда не отказывался от принципа иерархии (производственной, административной, даже религиозной). Когда его ученики после его смерти провозгласили своеобразный отказ от частной собственности, они также не отказались от иерархии, основанной на различии способностей людей, проповедовали идею меритократии. Тем самым сенсимонизм раскрывает тайну почти любого индустриального социализма: провозглашая равенство, он не может отказаться от производственной, а затем – и административной, а в потенции – и партийной иерархии. Примером может служить Советская республика, в которой уже в 20-е годы начался расцвет бюрократизма.

Тем не менее доминирование в размышлениях Сен-Симона принципа равенства, начиная с 1802 г. (я имею в виду «Письмо женевого обитателя к современникам»), позволяет говорить если не о социалистическом характере его концепции, то, употребив термин В.П. Волгина, о ее социалистических «интенциях». Рассмотрим в связи с этим его отношение к либерализму и к буржуазной демократии. Он относился к ним резко отрицательно, он говорил, например, что при устройении общества никто не ставит главной целью свободу, люди объединяются не с целью получить свободу, а для решения позитивных задач, например, для организации производства и обеспечения всеобщего благосостояния. Он признавал между тем, что индустриальное общество обеспечивает определенную степень свободы, которая заключается в том, что человек может свободно и беспрепятственно развивать свои материальные и духовные способности, полезные для общества. Свобода служит, таким образом, для наилучшего выполнения людьми своего социального долга, долг превышает свободу, он цель, свобода лишь средство. Разумеется, свобода в трактовке Сен-Симона отлична от либерального ее понимания. Он писал, имея в виду либерализм: «Пустая и метафизическая идея свободы в таком виде, как она теперь распространена, в высшей степени стеснила бы действие массы на личность» (ССИ, 19)\*. Она мешала бы организации социальной системы, так как последняя требует зависимости частей от целого. Тут мы сталкиваемся с ограниченностью сен-симоновского решения проблемы равенства, ибо если индивиды не могут сами выразить свои интересы, то те ли-

---

\* Сен-Симон А. Избр. соч. М.-Пг., 1923 (далее по тексту эта работа цитируется как «ССИ». – Ред.).

ца, которые претендуют на знание интересов общества явно будут доминировать над прочим населением. У домарксовских коммунистов такую роль должны были сыграть органы политической диктатуры, у Сен-Симона – органы, управляющие развитием производства и науки. Несовместимость производственной иерархии со свободой личности и равенством хорошо понимал уже Бернштейн. И если Сен-Симон теоретически еще пытается увязать между собой равенство и интересы целого, то опыт «реального социализма» на деле продемонстрировал, как трудно, почти невозможно соединить принцип равенства и систему приоритета общественных интересов.

Отрицательное отношение Сен-Симона к либерализму привело к тому, что он резко отделил либерализм от индустриализма и ратовал за создание во Франции промышленной партии, отличной от либеральной и выражающей интересы производителей. Он считал также несовместимой с интересами производителей и демократию, парламентаризм. Эта вражда Сен-Симона к либерально-демократическим идеям и политическим институтам демократии тем более удивительна, что в молодости он был участником войны за независимость Северо-Американских Штатов, хорошо был знаком с практикой американской демократии и относился к ней в целом одобрительно. В «Письмах к американцу» (1817–1818 гг.) чувствуется симпатия Сен-Симона к американской демократии. Он ценил ее религиозную терпимость, отсутствие в стране привилегированных дворянских слоев, а, главное, то, что американская нация проявила себя мирной, промышленной и хозяйственной. Правда, в его оценках американского промышленного и политического строя уже были штрихи, содержавшие в зародыше его расхождение с демократией. Так, он говорил, что сражался в Америке за свободу труда и обмена, за то, чтобы в обществе доминировали производительные слои (промышленники и ученые), и выражал отрицательное отношение к непроизводительным слоям, заявляя, что правительство должно умерять их притязания. Какие слои в данном случае он считает непроизводительными, раскрывается, когда Сен-Симон переходит к анализу Французской революции. Он признавал за ней заслугу разрушения феодального строя, но считал, что в позитивном плане ее достижения ничтожны, так как она не открыла дорогу промышленному развитию и приоритету промышленников в обществе (он не мог знать, какое бурное промышленное развитие начнется во Франции после его смерти, последовавшей в 1825 г.). С точки зрения Сен-Симона, в революции на первом плане оказались непроизводительные слои общества, не тождественные прежнему дворянству, слои, которые Сен-Симон называл «буржуазией». Это парламентарии («метафизики», с их метафизической идеей прав человека), юристы, военные недворянского происхождения, а также многочисленные тогда слои рантье. Буржуазия, как раньше это делали дворяне, стре-

мится овладеть государственным аппаратом, чтобы эксплуатировать его в свою пользу и контролировать государственные финансы. Его идеалу приоритета промышленников и ученых противоречило доминирование в обществе новых непроеизводительных слоев. Это странное, на первый взгляд, различие «буржуазии» и «промышленников» повторяется в истории социализма и связано обычно со стремлением вести к минимуму государственный аппарат и предоставить свободу деятельности производителям. Такой стиль рассуждений свойствен Прудону, в конце XIX в. его повторит анархо-синдикалист Ж. Сорель.

Приверженность Сен-Симона идее приоритета промышленников в обществе продиктовала его отрицательное отношение к важным эпизодам Французской революции. Так, Сен-Симон негативно оценивал факт свержения королевской власти. По его мнению, королевская власть и феодализм не тождественные явления, королевская власть создана народом в ходе его борьбы с феодалами и потому она не должна подлежать уничтожению вместе с феодализмом, напротив, она сама должна бы избавиться от феодальных пережитков и пойти на союз с промышленниками. Последние, со своей стороны, должны были бы заключить союз с королем, снабдить его деньгами и потребовать для себя права составлять бюджет страны и контролировать его исполнение. Еще более негативно оценивал Сен-Симон следующий этап революции – переход власти к Учредительному, а затем – к Национальному Собранию. Именно в этот период власть взяли непроеизводители: литераторы, юристы, парламентские деятели, далекие от интересов производства. Народу, считал Сен-Симон, важнее иметь право подавать петиции королю, чем иметь своих депутатов в парламенте и жить в условиях конституции. Помимо того, что парламентаризм порождает политиков, т.е. «непроеизводителей», он имеет ту абсурдную сторону, что утверждает право каждого на занятие публичными делами. Это равносильно праву каждого, независимо от способностей, заниматься химией. Парламентаризм оказался возможным потому, что политика еще не стала «положительной» наукой, она поэтому осталась во власти «легистов» и «метафизиков», тогда как управлять страной должны промышленники и ученые. Наконец, последний этап революции, связанный с установлением диктатуры Бонапарта и его войнами, тем более неприемлем для Сен-Симона, сторонника мирного промышленного развития.

Сен-Симон был не только противником либерально-демократического устройства государства, он был противником политических институтов государства вообще, разрабатывал модель управления обществом по образцу производственного управления. Взамен управления людьми он предлагал наладить управление вещами, точнее, производством. Энгельс в работе «Развитие социализма от утопии к

науке» очень правильно замечает, что Сен-Симон «объявляет политику наукой о производстве и предсказывает полнейшее поглощение политики экономикой»<sup>225</sup>. На первый взгляд тут просматривается аналогия с марксистской идеей об отмирании государства. Но суть обоих тезисов разная. Сен-Симон отрицает политическую власть во имя жесткого централизованного административного управления страной по модели управления фабрикой. Маркс же делал упор на исчезновении при коммунизме социальных антагонизмов, наступлении социальной гармонии, из чего следовал вывод об отмирании государства как силы социального подавления. Сен-Симон считал, что в промышленном обществе, где главным делом становится производство, правительству надлежит как можно меньше вмешиваться в управление им. Он писал: «Правительства не будут больше управлять людьми, их обязанность ограничится лишь устранением всего того, что мешает полезным работам. Они будут иметь в своем распоряжении мало власти и мало денег, так как немного власти и немного денег достаточно для того, чтобы достигнуть этой цели» (СС, 195)\*.

В работе 1821 г. «О промышленной системе» Сен-Симон рисует схему управления промышленным обществом: наверху находится король и при нем Высшая научная коллегия, которая рассматривает различные хозяйственные проекты как с нравственной точки зрения, так и с точки зрения интересов нации; затем проекты направляются в Высший административный Совет, состоящий из наиболее видных промышленников, где составляется бюджет проекта и контролируется его исполнение; далее проекты поступают в Совет министров и в палаты депутатов. Сен-Симон создает, таким образом, модель управления обществом из единого центра, система управления имеет хозяйственно-административный характер. Находясь в оппозиции к институтам политической демократии, Сен-Симон, естественно, не ставил задачи достижения политического равенства. Его внимание целиком сосредоточено на вопросах социального равенства, которые он решал также весьма своеобразно. Он не требовал равного распределения (без посредничества рынка и денег) продуктов, произведенных сообща, как это делали Бабеф, Буонаротти, Луи Блан, он не требовал равного обмена (Прудон) или распределения по труду в условиях пролетарской власти (Маркс). Начиная с первых своих работ, он утверждал, что только развитие науки и производства помогут обеспечить благосостояние бедных классов. Такую же мысль в конце XX в. не раз высказывал Ж. Фурастье. Маркс тоже возлагал надежды на прогресс производства в деле преодоления бедности, но он еще хотел, чтобы пролетарии захватили

---

\* Сен-Симон А. Соб. соч. М.-Пг., 1923 (далее по тексту эта работа цитируется как «СС». – *Ред.*).

политическую власть и с ее помощью реорганизовали производство и распределение, уничтожив капиталистическую эксплуатацию. С точки зрения Сен-Симона, для преодоления бедности достаточно просто развития науки и производства. Однако тут еще важен принцип распределения произведенной продукции. У Маркса тщетно искать критерий отличия простого труда от сложного, справедливым в марксизме считалось распределение соответственно количеству труда. Сен-Симону чужда мысль о равенстве всех видов труда и о несправедливости притязаний таланта на особое вознаграждение, которая характерна для Прудона. Сен-Симон и особенно его ученики, исходили из неравенства способностей у людей и предпочитали говорить о распределении по заслугам, а не по труду, предполагая, что наиболее сложные виды труда должны и вознаграждаться выше. Даже Энгельсу (не только Прудону) казалось несправедливым существование в сенсимонистских общинах распределения соответственно, во-первых, количеству произведенных человеком благ и, во-вторых, соответственно таланту. Однако сенсимоновский принцип меритократии возрождается теоретиками постиндустриализма, которые различают людей по способностям и считают справедливой оплату в соответствии с заслугами.

Выше уже говорилось о том, что в теориях Сен-Симона соединяются, казалось бы, несоединимые вещи: общее благо и равенство, отказ от привилегий, продиктованных рождением, и принцип меритократии, идея сведения на нет политической власти и проект жесткого административного управления производством и обществом. Теперь следует рассмотреть еще одну пару как будто противостоящих друг другу позиций: его поклонение науке и создание новой религии, нового христианства. Обращение Сен-Симона к теме христианства было прежде всего обусловлено его стремлением обосновать необходимость улучшения условий жизни бедных классов. Поэтому Сен-Симон берет из старого христианства прежде всего принцип «братства». В своей работе, озаглавленной «Новое христианство» (1825), Сен-Симон писал: «Бог сказал, что люди должны быть между собой братьями; это высшее начало заключает в себе все, что есть божественного в христианской религии» (СС, 213). По мысли Сен-Симона, принцип братства повелевает так устроить общество, чтобы обеспечить беднейшему и самому многочисленному классу лучшие условия его нравственного и материального положения. Свою систему «нового христианства» он ведет от первых христиан, апостолов Христа, утверждая, что католическое духовенство, увлеченное созданием экономического и политического могущества церкви, забыло этот принцип. Сен-Симон считал, что хотя Лютер справедливо выступил с разоблачением меркантилизма церкви, но в целом протестантство приняло мораль менее высокую, чем та, которая заключалась в исходных постулатах христианской морали и

которая диктует необходимость заботы о бедных и устроения мирных отношений между всеми народами. Заключает Сен-Симон свои рассуждения о новом христианстве выводом о том, что не небесный рай должен быть целью человеческих устремлений, а возрастание благосостояния человеческого рода, чего можно достигнуть с помощью наук и искусств, а не средствами религии.

Надо отметить, что обращение Сен-Симона к христианскому принципу братства было серьезным поворотом в его творчестве. Ранее он хотел положить в основу общественного устройства некий единый принцип мироздания, который определял как принцип «всеобщего тяготения». Сен-Симон хотел разработать систему наук таким образом, чтобы провести сквозь все науки, включая гуманитарное знание, некий единый научный принцип. Это – весьма характерное для эпохи индустриализма стремление искать в науке некое единство, единый принцип. Сен-Симон прямо пишет: «Общая система наших знаний будет преобразована; она будет основана на веровании, что вселенная управляется единым неизменным законом» (СС, 145). Он хотел, чтобы общественные науки перестали быть «гадательными» и стали «позитивными» наподобие физических наук. Конт, по словам самого Сен-Симона, воспринял только аристотелевскую линию в его рассуждениях, оставив в стороне платоновскую линию. Эта последняя на протяжении почти всей жизни Сен-Симона требовала от него поиск единого принципа всего мироздания, включая человеческое общество. И если длительное время, как уже сказано, таковым выступал у него закон «всемирного тяготения», то в конце жизни, обратившись к истокам христианства, он нашел в принципе «братства» общую основу, на которой должно строиться человеческое общество. Причем, он думал, что принцип «братства» надо совместить с поисками «общего принципа» в области естественных наук. Для Сен-Симона найти «общий принцип» мироздания и общества равнозначно обнаружению «общих интересов» людей, «общего блага». Без общего принципа («всемирного тяготения», «братства») не могло быть задуманного им промышленного общества как целостности, включающей единое плановое производство, подчинение частных интересов интересам общего блага.

Конечно, усиленный поиск Сен-Симоном единого принципа мироздания и человеческого общества, который позволил бы создать единое промышленное общество, может создать впечатление об обусловленности всей человеческой истории философскими идеями, о чем и говорит Волгин. Например, в четвертой тетради «Катехизиса промышленников» (1824) Сен-Симон прослеживает сначала имманентный ход развития философии, представляет Сократа провозвестником всего последующего развития философии. В дальнейшем философия в течение первых двенадцати веков после Сократа занималась, как утверждает Сен-Симон, моралью, она осенена име-

нем Платона; в следующие двенадцать веков царила школа, ведущая начало от Аристотеля, для нее характерен интерес к физическим наукам. Это членение истории философии искусственно, схематично и как бы не связано с развитием других сторон общественной жизни. На основании проделанного анализа развития философии Сен-Симон делает вывод, что, поскольку история показала значимость той и другой из духовных способностей человека, то впредь научные знания и моральные чувства вместе должны питать философию и такая «истинная» философия должна способствовать созданию правильной организации общества (СС, 129). Но несмотря на сказанное, нельзя забывать и того, что у Сен-Симона был достаточно развит и другой подход к истории, которая виделась ему как переход от войны к миру, труду и торговле.

Сен-Симон проявлял большой интерес к мирным эпохам в прошлой истории человечества, например, к периоду с IX по XV вв. в Европе, когда были созданы, по его мнению, превосходные политические институты, обеспечившие мир между европейскими странами. Эту эпоху Сен-Симон обозначает как «феодально-богословскую» и подчеркивает, что тогда существовало два типа власти – светская (с присущим ей апостериорным подходом к вещам) и духовная (априорный подход). Королевская власть занималась конкретными вопросами определенного государства, а духовная (власть Папы) рассматривала вопросы, касающиеся взаимоотношений между европейскими странами. Таким образом, тут мир оказывается обусловленным приоритетом единого (религиозного) духовного принципа и верховенством Церкви как института над светской властью. Иными словами, духовный принцип приобретает силу, если он поддерживается определенным институтом.

Ту же взаимосвязь единого духовного принципа («братства») и экономических (фабрика) и политических (административная власть) институтов хотел бы видеть Сен-Симон в будущем промышленном обществе. В нем должны восторжествовать, во-первых, единая идея, единый интерес и общее благо, концентрировано выраженное в созданном им «новом христианстве». Важно отметить, что последнее не было повторением религиозных догм средневекового общества и даже религии в той форме, в какой она существовала у первых христиан. «Новое христианство» содержало в себе мало мистики и сводилось к общечеловеческому принципу «братства». Сен-Симон писал о «новом христианстве», что оно представляет собой «единственное социальное учение, годное для европейцев при настоящем состоянии их просвещения и цивилизации» (СС, 248).

Ведущая роль «нового христианства» в создании промышленного общества не отменяла общей ориентации Сен-Симона в видении перспектив развития общества на науку, производство, промышленность. Он был уверен, что будущее за ними. В этом плане может

быть проведена аналогия между ним и Марксом. Но между ними есть и существенное различие. Маркс сделал из производства движущий принцип почти всей западноевропейской истории, тогда как Сен-Симон ограничил приоритетность производства (и науки) промышленным обществом. В этом ограничении есть большой смысл. Действительно, трудно объяснить динамикой производства античный, средневековый периоды истории, когда на первом плане находились другие факторы (войны, религиозные интересы). Пожалуй, только с капитализмом начинается период верховенства производства в общественных изменениях. Так думал Сен-Симон и верность его взгляда подтверждена историей Запада в XIX–XX вв.

Подводя итоги анализа философии истории Сен-Симона, можно, по-видимому, сказать, что он был сторонником идеи исторического прогресса, хотя его стремление теоретически выстроить модель будущего общества по аналогии с феодально-богословским обществом, его приверженность принципу иерархии и предпринятые им усилия по созданию новой религии демонстрируют и консервативные стороны его системы. Описываемый же им прогресс выглядел как переход от раздробленной и воинственной эпохи феодализма к индивидуалистической эпохе либерализма, а от нее к “промышленному обществу”. И подобно тому, как промышленное общество должно, по мысли Сен-Симона, представлять систему жесткой иерархии и централизации, так и исторический прогресс включает в себе иерархию эпох, где центром оказывается высшая ступень истории – промышленное общество, а остальные эпохи выстраиваются по отношению к ней, образуя своеобразную систему иерархии. Сен-Симон раньше Маркса обратил внимание на ведущую роль производства в современном ему обществе и, отталкиваясь от производственной иерархии и централизации, распространил эту модель на все общественные отношения и институты, включая науку и мораль.

Говоря о социальной философии Сен-Симона, нельзя не остановиться на ее дальнейшей судьбе в работах его многочисленных учеников (О. Родриг, С.-А. Базар, Б.-П. Анфантен и др.). Сам Сен-Симон был фейерверком идей, не уделяя часто достаточного внимания их обоснованию и систематизации. Это сделали его ученики. Но они также радикализировали его идеи, особенно те, которые имели социалистическую интенцию. Их основательный труд «Изложение учения Сен-Симона», в основу которого легли публичные лекции, прочитанные в 1828–1829 гг., в основном Базаром, содержит ряд важных положений, которые оказали сильное влияние на европейских социалистов более позднего времени. Но их последователями можно считать и современных технократов.

Волгин, бесспорно, хорошо знал работы Сен-Симона. Но в соответствии с господствовавшим тогда мнением о нем как одном из ве-

ликих социалистов-утопистов, предшественников марксизма, он подчеркивал при оценке сенсимонизма прежде всего то, что казалось близким духу марксизма. Однако выделенные им достижения сенсимонизма имели подчас совсем другую направленность, чем сходные с ними положения марксизма. Это относится, в частности, к идее сенсимонистов о классовой борьбе, присущей почти всей человеческой истории (строки «Коммунистического Манифеста» как будто повторяют высказывания сенсимонистов в их книге «Изложение учения Сен-Симона» о борьбе господ и рабов, патрициев и плебеев, сеньоров и крепостных, земельных собственников и арендаторов, наконец, хозяев-собственников и рабочих), это относится также к их идее об отмене права наследования собственности (и такой пункт есть в «Коммунистическом Манифесте») и, естественно, к идее прогресса человеческой истории, в ходе которого постепенно изживаются самые жесткие социальные антагонизмы и завершением которого должна явиться свободная от антагонизмов «всемирная ассоциация» человечества, всемирная «мастерская», где все будут трудиться по единому плану, воодушевленные единым чувством «братства». Все упомянутые положения, действительно, близки марксизму и даже воспроизводятся им. Но невозможно не заметить при чтении текстов сенсимонистов, что они имеют у них совершенно другой смысл, чем у марксистов. В.П. Волгин, конечно, видел это, но все отличия сенсимонизма от марксизма казались ему теоретической незрелостью, преодоленной лишь в марксизме.

Доказательство глубоких отличий сенсимонизма от марксизма можно начать с их представления об историческом прогрессе. Как известно, Маркс считал основой общественного прогресса развитие производительных сил, которые время от времени приходят в противоречие с системой общественных отношений и тем побуждают людей к осуществлению необходимых социальных перемен. С точки зрения сенсимонистов, прогресс состоит в постепенном изживании человеческими сообществами отношений, ориентированных на войну и социальные антагонизмы, которые тоже, по их мнению, имеют своей основой войну. Что касается феодалов и крепостных, то во Франции того времени были широко известны идеи Буленвилье о том, что сеньоры были потомками франков, завоевавших некогда Римскую Галлию, тогда как крестьяне – это, естественно, потомки завоеванных галлов. Несколько иначе решали сенсимонисты вопрос об отношениях между хозяевами-собственниками и рабочими. Они справедливо утверждали, что хотя эти отношения не построены на прямом насилии, но рабочие принуждены продавать свой труд под угрозой голодной смерти.

Поскольку смыслом прогресса является у Сен-Симона и его последователей изживание войны и организация общества на началах мира и труда, то они вполне последовательно представили прогресс

как смену форм мирных «ассоциаций», становящихся все более масштабными: семья, каста, город, отечество и, наконец, «всемирная семья человечества», время которой, как им казалось в 20–30-ые годы XIX в. уже наступило. Они уверяли тогда (когда национальное отечество во Франции только формировалось), что любовь к отечеству угасает и об этом не стоит жалеть, «потому, что в наших глазах она представляет собою только эгоизм наций и что это чистое чувство, внушившее столько актов благородной преданности и столько великодушных жертв, должно уступить место чувству более чистому, более высокому, более плодотворному – любви ко всемирной семье человеческой»<sup>226</sup>.

Но этой идеей развития и установления в истории все более масштабных мирных ассоциаций представления сенсимонистов о прогрессе не исчерпываются. Волгин справедливо отмечает, что восхождение ассоциаций к своей высшей (всемирной) ступени не является непрерывным процессом. Оно включено в некие «круговороты», переходы от «органического» состояния общества к «критическому», когда рушатся устои прежнего «органического» состояния; в свою очередь, «критические» периоды сменяются новым «органическим» состоянием общества. «Органические» периоды отличаются единением социума, в это время общество организуется вокруг единого принципа; в «критические» периоды господствует скептицизм в отношении прежних институтов и идей, происходит распад единства, в обществе устанавливается разобщенность.

Насколько можно понять из текстов сенсимонистов, деление истории на «органические» и «критические» периоды является всеобъемлющим и более масштабным, чем деление ее соответственно формам ассоциаций. Во всяком случае, они называют всего два «органических» и два «критических» периода в предшествующей им истории, оценивая грядущую «всемирную ассоциацию» как конечное состояние человеческого сообщества, из которого изгнаны все антагонизмы, а производственный, научный и нравственный прогресс может осуществляться беспрепятственно и непрерывно. Что же касается ассоциаций, то их гораздо больше: к уже названным – семья (а почему не род?), каста, город, отечество – они добавляют иногда федеративный союз наций, основанный на религии (ассоциация католических государств в средневековой Европе), или единство еврейского народа, опирающееся на законы Моисея. Как видно, выделение ассоциаций не имеет единого критерия, тут нет теоретической строгости. Кроме того, существование ассоциации не увязано, как можно было бы ожидать, с определенным «органическим» периодом. Например, национальное отечество возникает в критическую, согласно сенсимонистской периодизации истории, эпоху (его возникновение чаще всего связано с буржуазными революциями). Зато союз католических государств возникает в «органический» период,

который сам Сен-Симон называл «феодално-богословским» и считал, как и его ученики, что он начал разрушаться в XV в., мощным толчком к чему послужило выступление Лютера. На основании сказанного можно, по-видимому, заключить, что хотя философский смысл прогресса определен сенсимонистами четко как движение общества от войны к мирному труду, но конкретная историческая периодизация имеет у них смутный и незавершенный характер.

«Ассоциация» в изображении сенсимонистов, хотя и является ячейкой мира, тем не менее не свободна от антагонизмов как внешнего, так и внутреннего порядка. Внутренние антагонизмы – это та самая классовая борьба, которая так сближает, согласно Волгину, сенсимонизм и марксизм. Формы классовой борьбы, как об этом говорится в книге «Изложение учения Сен-Симона», в ходе истории менялись, эксплуатация человека человеком становилась менее жесткой, если сравнить положение раба, крепостного и рабочего. Сенсимонисты были уверены, что борьба против эксплуатации со стороны раба, плебея и т.д. имела прогрессивный характер, так как они боролись за освобождение мирного труда. И наоборот, противодействие этой борьбе со стороны господина, патриция и т.д. ведет, по их мнению, к застою и регрессу, ведь его целью является «поддержать интересы завоевателей, продлить царство насилия» (ИУС, 86)\*. Пока ассоциация крепка, классовая борьба внутри нее не имеет разрушительного характера, она его приобретает, когда начинает ощущаться потребность в лучшей ассоциации. Тогда классовый антагонизм ведет к уничтожению прежней ассоциации. Подобные рассуждения сенсимонистов, действительно, похожи на марксистские идеи. Сходство усиливается, если посмотреть на то, как сенсимонисты планировали уничтожить эксплуатацию рабочего. Они констатировали, что политическое равенство еще не обеспечивает материального равенства, и предложили верный, как им казалось, путь к установлению в обществе совершенного равенства: отмену института наследования собственности, резонно полагали, что коммунистическое обобществление имущества и равное распределение доходов могут вести лишь к общей нищете, ибо убивают дух соревнования. Поэтому они, с одной стороны, хотели устранить частную собственность (путем уничтожения права частного наследования имущества) и настаивали на том, что наследником всех состояний должно стать государство; с другой стороны, они как бы восстанавливали частную собственность, постулируя, что государство должно передавать унаследованную им собственность в руки граждан для управления ею, употребления и эксплуатации. Но такое допущение собственности лишь на протяжении жизни одного человека по сути мало чем

---

\* Изложение учения Сен-Симона. М.-Пг., 1923 (далее по тексту эта работа цитируется как «ИУС». – *Ред.*).

отличается от плана коммунистов: через поколение вся собственность станет государственной и роль государства сведется к подыскиванию для нее наиболее талантливых управляющих.

Тут и находится тот водораздел, который разделяет марксизм и сенсимонизм. Центральная идея последнего сводилась к утверждению о необходимости иерархии в обществе. Заботы сенсимонистов об установлении самого полного равенства в обществе закончились утверждением нового неравенства — неравенства способностей.

Именно в этом духе следует рассматривать их принцип: каждому по способности, каждой способности по ее делам. В советские времена он толковался как несколько иная формулировка марксистского принципа: от каждого по способности, каждому по его труду. Но на деле это не тождественные принципы. Сенсимонистская формулировка указывает на иерархию, вписанную в сердцевину общественной жизни. Она означает, что каждый получает собственность соответственно своим возможностям и талантам, а вознаграждение в соответствии со своими заслугами в эффективном употреблении этой собственности. Сенсимонисты прямо пишут, что «новое право, право таланта» заменит собой «право более сильного и привилегии рождения» (ИУС, 19). Соответственно, они предполагали осуществить в обществе классификацию людей по степени ума и таланта уже на стадии школьного обучения усилиями «преподавательской корпорации». Сенсимонисты думали, что если начальник, руководитель работ выбран с учетом ума и таланта, то никто не будет возражать против подчинения ему, и отношения между подчиненными и руководителями не станут причиной социального напряжения в обществе, которое представит собой «обширную мастерскую», где ни один рабочий не лишен руководителя (ИУС, 32). Однако диктатура таланта ничуть не лучше любой другой формы неравенства, более того, она обрекает людей на абсолютную безысходность: бесталанным никогда не освободиться от диктатуры таланта. С другой стороны, талант часто не столь очевиден, чтобы его можно было зафиксировать и классифицировать в юношеском возрасте. Поэтому вся система иерархии талантов выродилась бы, в конечном счете, в диктат «преподавательской корпорации» и коррумпированность государственных чиновников, которые передают собственность в руки того или иного лица.

Сенсимонисты видели в принципе иерархии, основанной на таланте, большое преимущество своей теории и по сравнению с коммунистическими принципами равенства и общности имущества, и по сравнению с теми, кто признавал существующую систему частной собственности, будучи даже к ней критически настроен, как это было у Руссо. Вообще дилемма: либо частная собственность, либо общность имущества и равный раздел, ошибочна. Сами они претендовали на то, что указали выход из этой дилеммы, предложив в виде соб-

ственности, передаваемой в руки отдельных лиц государством, полезную для всех и приемлемую для всех форму собственности соответственно таланту. С этой точки зрения, только талантливые люди могут быть «истинными руководителями, законными вождами общества» (ИУС, 192). Даже в деятельности суда присяжных сенсимонисты видели недопустимое равенство и выступали за то, что судить должны не «равные», а наиболее сведущие и компетентные люди. Общество, по их мнению, должно отказаться от немыслимого равенства и в социальной, и в политической областях, должно привыкнуть к тому, что есть «старшие», есть социальный долг, выполнение которого составляет для человека «счастье». Взамен царящих в современном обществе эгоизма и хаоса «мы любовно вернемся к повиновению» (ИУС, 232). Таков социальный идеал сенсимонистов, поначалу заявлявших о необходимости уничтожения всех привилегий, связанных с происхождением, и установления полного равенства и закончивших признанием умственного, а вследствие этого и социального неравенства.

Акцент на неравенстве способностей у людей тесно связан у сенсимонистов с концепцией централизованного управления промышленностью и обществом в целом. Если иметь в виду промышленность, то управление ею должно осуществлять, с их точки зрения, «социальное учреждение», осведомленное о состоянии дел во всех отраслях производства. Как и социалисты более позднего времени, сенсимонисты считали, что централизация производства обеспечивает единственное спасение от анархии и «неограниченной конкуренции» той промышленности, состояние дел в которой они непосредственно наблюдали. Они полагали, что централизованное управление промышленностью должен осуществлять «один унитарный, направляющий банк»<sup>227</sup>.

Централизация экономики означала иерархическую вертикаль, иерархию институтов и ролей, пронизывающую общество сверху донизу: «В промышленном обществе такого типа мы видим везде начальника и подчиненных, патронов и клиентов; мастеров и учеников; везде – законную власть, ибо начальник – лицо самое способное; везде – добровольное повиновение, ибо начальник любим; повсюду порядок: ни один рабочий не лишен руководителя и поддержки в этой обширной мастерской, у всех – инструменты, с которыми они умеют обращаться, у всех – работа, которую они любят делать; все стараются не об эксплуатации человека, даже не об эксплуатации земного шара, а о том, чтобы украшать земной шар своими трудами и украшать себя самих всеми богатствами, которые дает им земля» (ИУС, 132).

Несмотря на явно идеализированный образ социальной иерархии, который создавали сенсимонисты, смысл их концепции вызывал возражения у многих. Например, им указывали, что в случае

распределения всех средств банками возможны пристрастия и ошибки со стороны банкиров. Ответ сенсимонистов на подобные доводы обнаруживает их глубокую веру в неравенство людей. «Ответ, – говорили они, – сводится к следующим простым соображениям: либо все люди равны по нравственности, по уму, по практической деятельности, либо существуют различные степени этих качеств. В первом случае, очевидно, нет места для иерархии, для власти, для руководства, нет низших и высших, управляемых и правящих, напротив, во втором случае существует по необходимости власть и повиновение. Но достаточно посмотреть открытыми глазами на действительность, чтобы отвергнуть первую гипотезу, следовательно, весь вопрос сводится к тому, в чьих руках будет власть, кто будет размещать людей сообразно их способностям, кто будет оценивать и вознаграждать их дела. На это мы отвечаем, каков бы не был круг ассоциации, имеющейся в виду, – тот, чьему сердцу всего ближе судьбы общества» (ИУС, 135–136).

Вопросы нравственности сильно занимали сенсимонистов, они были противники распространенной тогда системы морали, основанной на «правильно понятом интересе», ибо эта мораль насаждает индивидуализм: каждому предлагается руководствоваться своим собственным интересом и это рассматривается как залог совпадения индивидуальных и общих интересов. Сами они отстаивали безусловный приоритет общественных целей по сравнению с индивидуальными. В проектировавшемся ими будущем обществе воспитание должно «посвятить индивидов в отношения общественной жизни, внушить каждому из них чувства, любовь, воодушевление всех, объединить все воли в одну волю, и все усилия в направлении к одной и той же цели, цели общественной. Все это можно назвать общим или нравственным воспитанием» (ИУС, 169). Их главная идея состояла в том, что общество должно быть организовано согласно заранее выработанному плану и «согласно этому плану им нужно неустанно руководить и в целом, и в деталях» (ИУС, 232). Целям руководства общества должны служить, по замыслу сенсимонистов, и воспитание, и законодательство, и, главное, религия. Они не просто подхватили идею своего учителя о «новом христианстве», они создали свою религиозную организацию и настаивали на том, что новая религия не просто должна господствовать в общественной жизни, быть ее высшим выражением, весь политический строй должен быть «во всем его целом религиозным учреждением» (ИУС, 235). В.П. Волгин, учитывая теократическую направленность сенсимонизма, говорил, что это роднит его с «традициями сектантского коммунизма средних веков»<sup>228</sup>. Наверное, это так. Но можно бы добавить, что религиозная направленность вообще характерна для индустриального социализма, даже если присущая ему вера выступает в виде веры в науку, прогресс, социализм.

В заключение попытаемся дать оценку той критике Сен-Симона и сенсимонизма как одной из форм утопического социализма, которую давали классики марксизма. Основываясь на «Коммунистическом Манифесте» и «Анти-Дюринге», можно выделить, по сути, четыре критерия утопичности социалистических идей: 1. Утопизм относится к теориям, которые родились на ранней стадии развития буржуазного общества, когда еще не проявились полностью его социально-экономические противоречия и не созрела реальная сила, способная уничтожить капитализм. 2. Представления о социалистическом обществе в таких теориях вырабатываются не на основе объективных тенденций исторического развития, они фантастичны и зависят от умения их авторов «изобретать, создавать из головы» («Анти-Дюринг») план будущего общества. 3. В «Коммунистическом Манифесте» говорится также, что незрелость классовых противоречий и отсутствие масштабной классовой борьбы на ранних стадиях развития капитализма побуждали теоретиков социализма занимать своеобразную надклассовую позицию, заявлять о стремлении улучшить положение всех классов и апеллировать зачастую в деле создания «самого лучшего из возможных обществ» к представителям господствующих классов. 4. И, наконец, опять-таки в силу незрелости исторических обстоятельств утописты не поняли значения политической борьбы для достижения своих целей, возлагая надежду на силу примера (создание социалистических ассоциаций, колоний, кооперативов и т.п.).

Теперь попробуем применить эти критерии к деятельности Сен-Симона и его учеников: 1. Главный из названных классиками марксизма критерий утопичности состоял в указании на эпоху, в данном случае на эпоху раннего, не развернувшего свои противоречия капитализма. Действительно, Сен-Симон и его ученики жили и творили раньше, чем вступили на свое поприще классики марксизма. Но это ничего не доказывает, так как, если стать на почву исторического прогресса, от имени которого рассуждали Маркс и Энгельс, любая эпоха может считаться более зрелой, чем предшествующая, и менее зрелой по сравнению с последующей. Маркс и марксисты считали зрелым капитализм, при котором существовал острый антагонизм между капиталистами-собственниками и многочисленным рабочим классом. Сейчас в развитых странах происходит, с одной стороны, сокращение традиционного рабочего класса, а с другой стороны, смещается острое социального вопроса: социально неблагополучными оказываются не столько рабочие, сколько работники бюджетной сферы, пенсионеры, молодежь, этнические меньшинства и т.п. Поэтому можно сказать, что марксистский социализм тоже связан с уходящей в прошлое эпохой, когда капиталистическое производство нуждалось в большом числе рабочих, занятых преимущественно физическим трудом. 2. Что касается «изобретения из головы», ис-

пользования «фантазии» в создании социалистических проектов, то, во-первых, фантазия нужна любому теоретику, даже математику, во-вторых, поскольку Маркс, говоря о «фантазиях» утопистов, имел в виду искусственность, нереалистичность их теорий, то можно заметить, что Сен-Симон не «изобрел» в этом смысле свою концепцию «промышленного общества», напротив, она была исторически укоренена и отражала происходившее в то время во Франции и в Америке развитие промышленного капитала. Утопизм его теории, по-видимому, можно обнаружить в попытке создать концепцию общества, в котором были бы одни преимущества и вовсе не было недостатков, противоречий и т.п.<sup>229</sup> В этом смысле признаком утопии оказывается не столько ее «фантастический» характер, сколько «умозрительность», стремление создать рациональную схему общества без учета существующих в нем реальных противоречий. Именно эта абсолютизация одной стороны общественной жизни и придает утопии ее «фантастический» характер. Но этот утопизм сочетался у сенсимонистов с реалистическим видением промышленного мира, по сути они абсолютизировали в масштабе общества систему фабричного управления. Своей идеей централизованного управления обществом сенсимонисты фактически опередили свое время, потому что централизованное управление производством превзошло масштабы фабрики лишь в конце XIX века. 3. Если говорить о третьем пункте марксистской критики социалистических утопий, то следует признать, что, действительно, сенсимонисты стремились объединить интересы промышленников и рабочих. Но, на наш взгляд, это свидетельствует не столько об утопизме, сколько о том, что сенсимонизм был особой формой социализма «общего блага», который реально существовал, например, в позднем советском обществе и имеет шанс возродиться в глобальном масштабе в результате экологических угроз. 4. Четвертый пункт марксистской критики социалистов утопистов, в котором речь идет о непонимании ими значения политических действий, может быть и верен, но о каких политических действиях могла идти речь во Франции первого тридцатилетия XIX в., т.е. в период реставрации власти Бурбонов? Разве что о тайных заговорах, в которых участвовал Бланки, в результате прошедший большую часть жизни в тюрьмах. К тому же Сен-Симон считал, что королевская власть не только совместима с промышленным обществом, но и лучше всего ему подходит. Это объяснялось, как уже сказано выше, тем, что Сен-Симон, враждебно относившийся к буржуазной демократии (как и Маркс), хотел сохранить в промышленном обществе лишь административную власть.

Вывод, который хотелось бы сделать из проделанного беглого рассмотрения той критики, которую марксисты адресовали социалистам-утопистам, прост: в отношении Сен-Симона часть критических замечаний бьет мимо цели. В теориях Сен-Симона и сенсимо-

нистов есть, без сомнения, утопический момент, связанный с их стремлением создать модель единого, централизованно управляемого общества, свободного от «недостатков», но он содержится внутри концепции, ориентированной в целом на современную им историческую реальность и обладающей большой прогностической ценностью.

### 3. ГЕДОНИСТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ ШАРЛЯ ФУРЬЕ

Вскоре после революции во Франции и Англии заявили о себе социалисты, которые в отличие от коммунистов стремились решить социальный вопрос, не прибегая к политическим переворотам, не устанавливая общности имущества и даже не выдвигая в качестве главной цели равенство. Классики марксизма высоко ценили теории Сен-Симона, Фурье и Оуэна. Энгельс писал, что марксизм «стоит на плечах» этих великих социалистов, которых, тем не менее, он, как и Маркс, тоже считал утопистами. Оставим пока в стороне тему утопии и зададимся вопросом, что же ценили классики марксизма и их последователи у великих социалистов начала XIX в.?

Чаще всего они отмечали критическую, антикапиталистическую направленность работ социалистов. Что же касается позитивного содержания их работ, то оно, по мнению Маркса и Энгельса, имеет гораздо меньшую значимость и пронизано утопизмом. Однако дело обстояло не совсем так. Относительно Сен-Симона выше показано, что он раньше Маркса констатировал ведущую роль промышленности и наук в истории общества, предвидел усиление плановых начал в производстве и в общественной жизни. Фурье, несомненно, повлиял на Маркса, причем, не только критикой торговли, ростовщичества, всей капиталистической экономики, но и своими идеями о необходимости сделать труд привлекательным (условием такой привлекательности может служить, по Фурье, возможность для человека менять несколько раз в день род занятий), о социализме, который означает вообще расцвет всех человеческих способностей. Кроме того, марксисты переняли у Фурье идею о равноправии женщин. Несмотря на потрясающие масштабы фантазий Фурье (он, например, отводил человечеству 80000 лет жизни и претендовал на то, что доподлинно знает смысл и основные черты прошлых и будущих периодов человеческой истории), он был серьезным мыслителем. Своими сочинениями он потряс умы современников, подвергался преследованиям и со стороны церковников, и со стороны моралистов. Однако сегодня ряд его предсказаний сбываются, например, относительно прав женщин, грядущего распада семьи и др.

Фурье мыслил в масштабах космоса, обозревал все миры, созданные Богом на разных планетах, и считал себя способным на

единственно верное постижение природы и Бога. И хотя он вроде бы отталкивался от природы, подобно философам XVIII в., его идеи чрезвычайно далеки от идей просветителей. Последние создавали модель человека свободного и равного другим. Идеи равенства совершенно не интересуют Фурье. О свободе этого нельзя сказать, хотя его понимание свободы весьма специфично: он понимает ее как удовлетворение всех страстей человека. Фурье бросает «философам» упрек в том, что они совершенно не поняли замысла Бога, замысла, который аналогичным образом проявляется во всех четырех формах движения во вселенной (в материальном мире, органическом, животном и социальном). Сен-Симон, отталкиваясь от закона всемирного тяготения Ньютона, вывел необходимость возникновения общества, основанного на едином принципе (принципе братства). Фурье тоже говорит о законе притяжения, но в отличие от рационалистической модели общества, разработанной Сен-Симоном, он кладет в основу понимания общества будущего принцип притяжения страстей. Не разум, а страсти доминируют в социальной философии Фурье, он говорит о том, что надо развивать у людей страсти, потому что наилучшими для будущего общества окажутся граждане, «которые наиболее склонны к утонченным наслаждениям и слепо отдаются удовлетворению всех своих страстей»<sup>230</sup>. Поэтому он самым резким образом нападает на «моралистов», начиная с Платона, Сенеки и кончая Руссо и Мабли. Он их ненавидит, потому что они призывали обуздывать страсти и вести умеренный образ жизни. С его точки зрения, умеренность не соответствует замыслам Бога, он безмерен и он заложил в нас страсти, которые должны удовлетворяться, а не подавляться. Философы и «моралисты» не поняли этого, не постигли закона притяжения страстей, и потому созданное по их рецептам общество страдает от множества недостатков. В работе «Новый промышленный и общественный мир» Фурье писал: «Мораль и притяжение друг другу враждебны: мораль хочет привести к социальному согласию путем подавления страстей, притяжение ведет к этому путем полного развития страстей»<sup>231</sup>. Вот почему, согласно Фурье, существующее общество (называемое им цивилизацией), как и те, которые ему предшествовали (за исключением жизни людей в Эдеме), построены на неверных принципах. Но если Фурье считает ложными идеи «моралистов» с их идеалами умеренности и равенства, то не менее ложными он считает идеи экономистов. Последние принесли пользу обществу тем, что разоблачили лицемерие и тупость поборников умеренности, бедности, равенства, и стали превозносить богатство, роскошь и неравенство. Но одновременно они способствовали развитию духа меркантилизма и разобщенности, тогда как Фурье мечтал о возникновении в результате развития притяжения страстей солидарного общества, которое он называл «комбинированным», «гармоничным», «сосьетарным» и т.д.

Итак, основной порок современного ему общества («цивилизованного») Фурье видит в разобщенности и меркантилизме. В этом плане и развивается его критика цивилизации. О характере его негативного отношения к капиталистической индустрии свидетельствует само название одной из его работ, озаглавленной так: «Фальшивая, раздробленная, отвратительная, ложная промышленность и ее противоядие, скомбинированная, привлекательная, истинная промышленность...». Он констатирует такие типичные для капиталистической промышленности факты, как бедность, безработица, принудительное обращение людей в рабство и т.д. Можно подумать, говорит Фурье, что «цивилизованная промышленность» – это «бедствие», изобретенное богом в наказание роду человеческому. Но более глубокие размышления приводят его к выводу, что люди просто неверно поняли предначертания Бога и нарушили установленные им естественные законы. Чтобы их понять, следовало использовать метод «абсолютного сомнения» Декарта, но направить его на другой объект – не на собственное существование, как это сделал Декарт, а на «идола» всех философских школ, каким является «цивилизация». Кроме этого необходимо отказаться от приемов «неточных наук» (философии, морали, политической экономии), которые не могут, несмотря на огромный прогресс промышленности, найти пути для выхода из бедности. Фурье подводит читателя к мысли, что только промышленность, основанная на «притяжении страстей», способна излечить все зло современных обществ. Философы, говорит Фурье, ошибались, когда надеялись достичь общественного блага с помощью морали, религии или особого типа политического управления. Я же хочу достичь этого с помощью мероприятий «по существу производственного и бытового характера, совместимых с любым правительством и не нуждающихся в его вмешательстве» (ФТ, 1, 37)\*. Такая программа общественных преобразований не только выделяет Фурье из числа социалистов прошлого, но и делает из него теоретика, близкого по духу тем левым, которые с конца XX в. обращают внимание прежде всего на характер повседневности и стремятся к ее преобразованию.

Но прежде чем перейти к этому центральному для мировоззрения Фурье вопросу, следует остановиться на его отношении к торговле и ростовщичеству. Будучи родом из купеческой семьи и проработав много лет в качестве разъездного торгового агента, Фурье досконально, «изнутри» знал пороки буржуазной торговли, в числе которых он называл анархию, ставшее обычным мошенничество, неоправданное вздувание цен на товары, нужные промышленности, и вследствие этого искусственное создание кризисов производства.

---

\* Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб. М., 1938 (далее по тексту эта работа цитируется как «ФТ». – Ред.).

Фурье даже призывает государство вмешиваться в торговые процессы, чтобы не допустить кризисов производства; первый долг общества, пишет он, «обуздывать паразитов, которые доводят до отчаяния промышленность и основывают собственное благополучие на бедствиях человечества» (ФТ, 1, 242). Своими нападками на торговлю, которая отрывает средства и рабочие руки от полезного производства, Фурье не отличается от многих социалистов и коммунистов XIX в. Банки и биржевые спекуляции для него – это тоже сферы непроизводительных трат. «За купцами и банкирами, – писал он, – надо установить суровый контроль и ограничить их функциями полезного свойства» (ФТ, 1, 256), в противном случае они обратят свои капиталы во вред промышленности. «Коммерческий феодализм», считает Фурье, свидетельствует о том, что цивилизация вступила в период декаданса, дряхлости. Как известно, и Маркс увидел в возникновении крупных финансово-производственных монополий признак одряхления капиталистического производства.

Как бы не была глубока критика капиталистической монополии со стороны Фурье, она, как уже было сказано, типична для социалистов того времени. Подлинную же оригинальность его мысли придают, прежде всего, трактовка сути цивилизации и соответствующий анализ истории тех этапов, которые ей предшествовали, и тех, которые предположительно за ней последуют. Цивилизацию Фурье определяет как общество, для которого характерно разобщенное хозяйствование отдельных семей. Конечно, многие определяли капиталистическую цивилизацию как тип частнособственнического общества, но Фурье ставит в центр своего рассмотрения не фабрику, как это сделали Сен-Симон, Оуэн, Маркс, а определенную форму брака, семьи. Цивилизации, считает Фурье, предшествовали другие формы разобщенного ведения хозяйства, которые последовательно формировались в периоды дикости, затем патриархата и варварства. Единственно для садов Эдема Фурье делает исключение из ряда разобщенных обществ. Там, с его точки зрения, царила смутная, плохо еще осознаваемая общность, которая распалась в результате роста населения и связанного с этим недостатка средств существования. Такое изображение жизни людей в раю – одна из причин того, почему церковники предавали анафеме Фурье, хотя он на каждой странице своих текстов расписывается в любви к Богу. Впрочем, Фурье давал церковникам много поводов ненавидеть и проклинать себя.

Говоря о цивилизации (капитализме), Фурье видел ее отличие от более ранних форм разобщенных обществ в том, что для нее характерно семейное ведение хозяйства, при котором брачные узы имеют материальный и принудительный характер, и брак не означает «свободного объединения, основанного на страсти и расторгимого по желанию» (ФТ, 1, 103). Нерасторгимость семьи у цивилизованных – особенность обществ, построенных вразрез с требованиями природы.

Отношения между мужчинами и женщинами, любовь, брак, семья – занимают центральное место в социальной теории Фурье. Он делит историю на периоды в соответствии с изменениями их форм. Причем, в брачных и любовных отношениях Фурье интересуется, прежде всего, положение женщины. Если Гегель видел в истории прогресс в понятии свободы, а Маркс считал фундаментом исторического прогресса развитие производства, Прудон рассматривал историю с точки зрения развития идеи равенства и т.д., то Фурье прочно увязывает исторический прогресс с процессом освобождения женщин. Эпохи варварства и патриархата отличались, с его точки зрения, рабским положением женщин, тогда как в условиях цивилизации ситуация несколько меняется: устанавливается единобрачие, и женщина получает определенные гражданские права в качестве супруги. Но и такое положение не дает женщине всех гражданских прав и настоящей свободы. Он пишет, например: «Можно ли выдумать что-нибудь хуже, чем единобрачие и нерасторжимость брака в смысле скуки, продажности и измены?» (ФТ, 1, 129). Скука для мужчин в браке – это расплата за порабощение женщины в браке. Фурье считал, что во все времена лучше развивались народы, которые предоставляли женщинам больше прав, и, наоборот, в застойных обществах женщины, как правило, обладали минимумом прав или вовсе не имели таковых. В результате, Фурье делает такой обобщенный вывод: «Социальный прогресс и смена периодов происходят на почве прогрессивного *раскрепощения женщины*, а регресс и упадок социального строя – на почве закрепощения женщины»; и вслед за этим: «Расширение прав женщин – главный источник социального прогресса» (ФТ, 1, 146). Он предлагает в целях совершенствования духовного климата установить совершеннолетие для любви, в результате чего девушка восемнадцати лет получит право свободной любви. Правда, он не раз повторяет, что в условиях цивилизации полная свобода женщин невозможна, цивилизация предлагает женщинам лишь две формы бытия и получения доходов – семья или проституция.

Предоставление женщинам прав наряду с мужчинами имеет такое большое значение для Фурье именно потому, что он увязывает равноправие женщин с формированием «притягательной» индустрии, основанной на притяжении страстей. Вряд ли кто станет отрицать, что любовь между мужчиной и женщиной является одной из самых сильных страстей. Фурье задумал поставить ее на службу производству. С этой целью он, например, планировал создание промышленных армий из юношей и девушек, которые, во-первых, создадут самые благоприятные возможности для знакомств и развития любовных отношений, а во-вторых, послужат мощной силой для выполнения самых масштабных производственных задач, например, орошения Сахары. Таким образом, любовь будет поставлена на службу производству.

На это можно заметить, что любовь – слишком сложное явление, чтобы столь однозначно служить успехам производства. Кроме того, возражение вызывает то обстоятельство, что Фурье хочет задействовать в интересах производства страсти, чуждые ему, выходящие за круг производства, – любовь или гастрономические пристрастия (любишь груши – выращивай груши). Вряд ли между гастрономическими пристрастиями и производством существует непосредственная связь, как и между любовью и производством.

Рассмотрим теперь вопрос о «комбинированном», или «гармоническом», обществе, которое, как полагал Фурье, придет на смену цивилизации. Оно должно было возникнуть не в ходе революции, а мирным путем, путем объединения людей в «ассоциации», причем, ассоциации Фурье совершенно не похожи на ассоциации домарксовских коммунистов. Их организация, согласно Фурье, требует энтузиастов, приверженных идее ассоциаций на основе притяжения страстей; финансистов и собственников, которые предоставят ассоциации необходимые ей земли; работников для строительства домов и благоустройства территорий, причем, они набираются не из членов ассоциации, так как такая работа трудна и ею невозможно заниматься с наслаждением. Это любопытная деталь: если труд не сопровождается наслаждением, не дает удовлетворения страстей, то он должен просто оплачиваться деньгами. Таким образом, хотя он этого четко не оговаривает, Фурье допускает существование своих ассоциаций наряду с обычной экономикой. И между тем он считает, что после появления первых ассоциаций начнется массовый приток людей в них (свои ассоциации он называл «фаланстерами»), и вскоре вся земля покроется ими, так как каждый, став членом фаланстера, узнает столько счастья, какого он никогда не имел. Фантазии увлекают Фурье и он заявляет, что даже короли и другие богатые люди будут добиваться чести посылать своих детей в фаланстеры, ибо они получают там больше удовольствий, чем может им дать положение принца или сына богатых родителей.

Каким образом предполагал Фурье дать человечеству столько счастья? Как выше уже было сказано, за счет полного удовлетворения страстей. Интересен вопрос о том, что же это за страсти? Это – не только любовь или гастрономические пристрастия (Фурье уверяет, что стол в фаланстерах должен отличаться таким богатством и изысканностью, какого в условиях цивилизации не имели самые богатые люди). С его точки зрения, даже страсть к наживе погонит людей в ассоциации, так как их доходы в ней увеличатся в четыре–семь раз по сравнению с их доходами в условиях цивилизации. Здесь уместно заметить, что ассоциации Фурье не предполагали ни общности имущества, ни его равенства, вступающие в ассоциацию сохраняли за собой и свою собственность, и получаемые от нее доходы. Более того, их доходы должны были увеличиться за счет то-

го, что производительность привлекательного труда выше, чем производительность тяжелого и принудительного труда. Вот только он так и не смог удовлетворительно объяснить, как сделать всякий труд привлекательным, не прибегая к внешним для него факторам, таким как любовь и вкусная еда.

Продолжим рассмотрение страстей, на которых должны были основываться фаланстеры Фурье. «Сосыетарный строй, – писал он, – который придет на смену хаосу цивилизации, не приемлет ни умеренности, ни равенства, ни единой из философских концепций: ему нужны страсти пылкие и утонченные. По образовании ассоциации страсти гармонизируются тем легче, чем они пламеннее и многообразнее» (ФН, 11, 41)\*. Фурье перечисляет страсти, лежащие в основе человеческого поведения: 1. Страсти, диктуемые стремлением к роскоши (к ним принадлежат пять чувственных страстей – вкус, слух, осязание и др.). 2. Страсти, связанные с образованием групп (группы честолюбия, дружбы, любви, семейные группы, хотя последние менее всего соответствуют замыслу Бога относительно гармонизации общества, ибо они в условиях цивилизации имеют принудительный, а не свободный характер). 3. Наконец, особые страсти, отличные от уже перечисленных: страсть к переменам, страсть к интриге и страсть к объединению. Названные «ветви» страстей имеют общий ствол и общий итог, который состоит в унитеизме. «Унитеизм, – пишет Фурье, – есть склонность индивидуума к увязке собственного счастья со счастьем всего, что его окружает, и всего рода человеческого...» (ФН, 11, 104). Унитеизм противостоит эгоизму, лежащему в основе цивилизации и определяющему мораль и все идеологии периода цивилизации. Фурье уверяет, что в гармоничном обществе страсти не только будут развиваться и становиться тоньше, они будут умножаться количественно (он прогнозирует, что их число дойдет до четырехсот). В связи с этим он снова возвращается к тезису о том, что подлинное счастье заключается лишь в удовлетворении всех страстей.

Постоянно твердя о том, что страсти заложены в нас Богом, что они притягиваются друг к другу с конечной целью организации гармоничного общества, Фурье как бы забывает о страстях тяжелых, агрессивных, разрушительных, способных уничтожить весь человеческий род (впрочем, он готов приветствовать агрессора, например, Англию, если она завоюет весь мир и тем самым принудит всех к миру, который является условием повсеместного распространения ассоциаций). Перечисляемые им страсти имеют какой-то «дистиллированный» характер. Самой коварной у него выступает страсть к интриге, но она ему нужна лишь для того, чтобы как-то оживить и

---

\* Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир. М., 1939 (далее по тексту эта работа цитируется как «ФН». – Ред.).

разнообразить скуку общего доброжелательства в гармоничном обществе. За всеми уверениями о том, что будущее связано с великими страстями и безмерными желаниями, за всеми нападка на мораль, умеренность и воздержание у Фурье скрывается простая мысль: всеблагой Бог изначально заложил в нас страсти, которые поддаются гармонизации и притягиваются друг к другу. В этом плане Фурье, несмотря на свой критицизм в отношении морали, встраивался в тот тип представлений о человеке, который был свойствен и первым коммунистам. Для него, как и для них, человек преимущественно существо добродетельное.

Сказанное подтверждается и рассмотрением вопроса об организации производства и быта в гармоничном обществе. Фурье не раз повторял, что центр тяжести социальных преобразований он видит не в изменении характера власти, он был безразличен к типу власти и даже допускал возможность существования в гармоничном обществе королей и герцогов. Долю власти он оставлял крупным собственникам, которые внесут в ассоциацию крупные состояния и тем самым будут содействовать ее хозяйственному процветанию. Главное для него – изменение природы производства и быта, отход от типичной для цивилизации формы их организации, основанной на существовании семьи как изолированной от других ячейки быта и производства. Его девиз – существование семьи порождает разобщенность в цивилизованном обществе. Он приложил массу усилий, чтобы доказать экономический и моральный вред института семьи, он лелеял мысль о замене семьи «трибами», т.е. коллективом лиц, ведущих общее домашнее хозяйство и живущих в одном доме. Члены трибы обязательно должны различаться по степени богатства, именно неравенство открывает простор для соперничества, «для трех интриг по линии честолюбия – быть ли покровителем, покровительствуемым или независимым» (ФН, 11, 135). Богатство не должно быть скрываемо. Напротив, богатые, хотя и живут в общем для трибы доме, занимают в нем лучшие квартиры. В доме предполагалась общая для всех столовая, но кушанья – разные для богатых и бедных (хотя Фурье оговаривается, что и бедные в трибах будут питаться более изысканно и роскошно, чем короли цивилизованного мира).

Фурье разделял трибы на мужские и женские, постоянно подчеркивая полную свободу отношений между мужчинами и женщинами: каждый из них может по желанию выбрать для себя роль возлюбленного (возлюбленной) или супруга (супруги), и общество должно сохранять лояльность по отношению к любому выбору. Особый акцент Фурье делал на развитии в трибах гастрономии, считая ее важным и для воспитания изысканного вкуса, и умения наслаждаться, и для приучения людей к труду. Напомним, он проводил прямую линию от любимого кем-то продукта к желанию этого ко-

го-то его выращивать и обрабатывать. Трудиться обязаны все – и богатые, и бедные; доминирующим видом труда в ассоциациях Фурье должен был стать труд земледельца, промышленность допускалась лишь в виде дополнения к земледелию и должна была выполнять две задачи: обработка сельскохозяйственного сырья и создание для людей возможности трудиться в зимние месяцы, когда прекращаются сельскохозяйственные работы.

Для понимания принципов ассоциации Фурье важно и то, как он представлял себе распределение доходов. Естественно, ему чужда идея о равном распределении. В его «фаланстерах» три фактора определяют доход того или иного лица: собственность, знание, и труд каждого, вложенные в общее хозяйство. Фурье думал, что такой характер распределения послужит согласию между членами ассоциации: богатые, которые тоже трудятся, будут заинтересованы в высоком уровне заработной платы, а бедные, понимая значение капиталов, вложенных в хозяйство ассоциации, не будут протестовать против высоких доходов, начисляемых на капитал.

Правда, возникает вопрос, кто или что заставит богатых трудиться в поле вместе с бедняками, жить в одном с ними доме и питаться в одной столовой? Знакомство с текстами Фурье подсказывает один ответ: свободная игра страстей, возникающая в общении людей (соперничество, честолюбие, дружеские чувства и т.д.). Однако при этом приходит в голову мысль, что вся человеческая история и любое общество тоже представляют собой свободную игру страстей, и результатом ее являются отнюдь не гармония человеческих отношений, а агрессия сталкивающихся интересов, ведущая к острым столкновениям как внутри национальных государств, так и между ними.

Зададим вопрос, насколько свободной является игра страстей в гармоничном обществе Фурье? Порывшись в его текстах, можно с удивлением обнаружить, что жизнь в «фаланстерах» довольно строго регламентируется, особенно по части организации разного рода интриг. Интрига, утверждает он, нужна для ассоциаций так же, как для драматической пьесы, и с этой целью нужно создавать разнообразные неравенства. Кто же занят разработкой интриг и формированием неравенств в гармоничном обществе? Для выполнения этих задач Фурье предусмотрел своего рода «биржу», или «совещательную ассамблею», где будет составляться план работ для каждого индивида со сменой занятий через два часа и с вытекающим из этого включением его в разные рабочие группы и разные интриги. Биржа должна даже, согласно Фурье, подбирать компании за столом, заботясь о том, чтобы у каждого были приятные собеседники, чтобы они своевременно менялись во избежание скуки. Короче, цель биржи сделать жизнь в ассоциациях интенсивной, захватывающей и интересной, разжигая до

крайности страсти (данные человеку Богом) и опираясь на закон притяжения страстей.

В заключение проделанного анализа текстов Фурье стоит вернуться к вопросу об отличии «точной» науки о притяжении страстей Фурье от «неточных» наук (морали и философии). Многие представители последних хотели противостоять природе, призывая людей в интересах общего блага ограничивать свои страсти. Например, философы XVII–XVIII вв. обращались к природе для решения социальных проблем. Рассматривая человека как творение природы, имеющее равные права с другими людьми, они пришли к мысли, что каждый должен ограничивать свои притязания, чтобы осуществлялись права и свободы других людей. Для Фурье отсылки к природе не могут служить основой для выводов в духе социального равенства, ибо в ней царит такая же игра притяжения и отталкивания разных сил, которую Бог предначертал осуществить и в социальном мире, но люди не поняли его указаний.

Со своей идеей о построении общества на основе притяжения страстей Фурье оказался, по-видимому, первым из числа социалистов, стремившихся преодолеть рациональную модель социализма и использовавших внерациональные аргументы для обоснования общества будущего. К таковым относится и Маркс с его идеей классовой борьбы, и Сорель, который внес значительный вклад в разработку мифических элементов социализма. Но Маркс и Сорель – представители более позднего социализма, когда социализм уже включил в свою систему принцип зла (насилия, классовой борьбы), когда социалисты уже отказались от веры коммунистов (хотя коммунисты всегда считали, что для победы идеального общества будущего допустима небольшая доза зла в виде революционной диктатуры) и социалистов первой половины XIX в. в человека как существо исключительно добродетельное, способное целиком подчинить себя, свою жизнь и деятельность, целям утверждения общественного блага. Фурье, с одной стороны, оказывается как бы предтечей этих позднейших форм социализма, с другой – его вера в будущую гармонию человеческого общества лишает пропагандируемую им безмерную игру страстей подлинного драматизма. Социализм Фурье претендует быть выше и потребности, и морали, и рассудка, он ориентирован на страсти и их удовлетворение и поэтому его можно определить как гедонистический социализм. Три тезиса могут выразить оригинальную суть идей Фурье: равноправие женщин, разрушение семьи, построение гармоничного общества на основе притяжения страстей.

#### 4. РОБЕРТ ОУЭН. ОУЭНИЗМ КАК ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ БРИТАНСКОГО СОЦИАЛИЗМА

Среди первых социалистов Роберт Оуэн (1771–1858) завоевал известность особого рода, войдя в историю данного движения, прежде всего, как инициатор и исполнитель целого ряда совершенно беспрецедентных для своего времени практических начинаний. Поэтому любой разговор об этой незаурядной личности предполагает наличие хотя бы самого общего представления о его жизненном пути.

Несмотря на то, что фигура Роберта Оуэна явно не обделена вниманием разнообразных политических течений, в истории политической философии ему принадлежит весьма скромное место. На первый взгляд, это может показаться странным: ведь речь идет о личности, чья принадлежность к пантеону основоположников социализма не вызывает сомнений. Да и самой теоретической концепции, которой руководствовался Оуэн в своей бурной общественной деятельности, трудно отказать в продуманности и внутренней стройности. Между тем в ряду выдающихся политических фигур современности Оуэн снискал себе печальную славу теоретически не востребовавшего классика. Об Оуэне знают все, но это знание традиционно не выходит за рамки некоего контекста, фона для содержательного разговора на темы политической теории и практики, в котором ему самому не находится места. Показательно, что еще во времена I Интернационала член Генерального совета этой организации, некто Моттерсхед, выступил против инициированного Ф. Энгельсом празднования столетия со дня рождения первого британского социалиста, сославшись на то, что свой социализм Оуэн заимствовал у старых французских писателей. Так или иначе, факты истории заставляют сделать вывод о недооцененности Оуэна-теоретика.

Эта недооцененность понятна. Как сказал в начале XX в. американский консерватор Джордж Сантаяна, забвение есть та расплата, которая все чаще настигает в наши дни наиболее истовых из системосозидателей. Время идет вперед, и в начале XXI в. правота Сантаяны очевидна как никогда. Забвением Роберт Оуэн поплатился именно за то, что преуспел в своем главном теоретическом начинании – преобразовал в логически завершенную систему идеологии разрозненные прозрения предшественников. Другой консерватор XX в., известный своей критикой рационализма в политике, усматривал корень всяческой политической несостоятельности в стремлении во что бы то ни стало навязать окружению собственное мировидение.

Данное стремление, утверждал он, характерно для юношески незрелого нежелания воспринимать внешний мир таким, как он есть; подобный стиль поведения скрывает неумение распознавать

«собственную меру» всех вещей, которая ставит естественный предел любым политическим амбициям<sup>232</sup>. Этой характеристике как нельзя более соответствует Оуэн, который вопреки собственным притязаниям на роль педагога *par excellence*, был политиком до мозга костей. Последнее обстоятельство подметил не кто иной, как Карл Маркс, писавший по поводу оуэновского «педагогизма», что политическая стратегия, рассчитывающая изменить общество посредством перевоспитания его членов, молчаливо предполагает наличие некоего носителя «истины в последней инстанции» – неизвестно кем уже воспитанного воспитателя. Такая стратегия, писал Маркс, «неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, из которых одна возвышается над обществом»<sup>233</sup>. Анализ данной составляющей просвещенческого гуманизма будет дан ниже. Здесь же достаточно отметить, что причастность к преобразованию рационализма как гуманизма в попечительски-авторитарную политическую теорию составляет важнейшую «заслугу» Оуэна как политического мыслителя.

Приступая к анализу оуэнистского социализма по существу, предварим его несколькими замечаниями общего характера. Ряд черт данной разновидности утопизма представляется нам прямым следствием специфики политической обстановки в Англии начала XIX в. В этот период быстрый рост предпринимательства и индустрий уже превратил британские города в места скопления фабрик, окруженных заселенными рабочим людом трущобами. Обитатели трущоб, трудясь на фабриках по 14 и более часов в сутки, вместе с тем зачастую не могли обеспечить себе даже прожиточного минимума. Эта беспрецедентная ситуация усугублялась тем, что в начале века бедствия рабочих масс практически не получали резонанса ни в «просвещенном» общественном мнении (исходящие с этой стороны выражения сочувствия до поры до времени не достигали уровня социально-политических решений, доступ к которым блокировался входящей в моду идеологией экономического либерализма), ни в законодательстве страны (развитие последнего ориентировалось исключительно на формирующийся средний класс – здесь властителями умов были утилитаристы в философии и радикалы в политике, такие, как Иеремия Бентам и Джеймс Милль, готовившие почву для укоренения в обществе идеологии манчестеризма). На положение рабочего класса страны парламентская законодательная машина реагировала в основном указами, рассчитанными на подавление возникающих в рабочей среде стихийных беспорядков. Словом, в первой трети XIX в. рабочие имели все основания ощущать себя изгоями общества.

В мировоззрении первого социалиста подобная маргинализация «низших классов» выкристаллизовалась в черты, характерные для идеологии «деклассированных элементов», важнейшая из кото-

рых, – гневное неприятие политики как особого рода деятельности, доходившее у Оуэна до полного отрицания обслуживающих политику форм и институтов управления. Правда, это не мешало Оуэну, редко распространявшему на самого себя адресованные другим предписания, лично входить в парламент с рядом законодательных инициатив. Согласно же описанному в его сочинениях обществу «нового нравственного мира» всем надлежало находиться в управлении «всех». Население подразделялось им на несколько возрастных групп (несколько детских и несколько взрослых), где за каждой из старших возрастных групп, называемых Оуэном «группами производителей и руководителей»<sup>234</sup>, закреплялось управление определенной сферой жизни (экономика, воспитание, дипломатия и т.д.). Благодаря этому доживший до старости индивид в течение жизни мог успеть побывать в самых разных ролях. Но «поскольку все учреждения будут всегда находиться в полном порядке и будут уничтожены все условия, вызывающие споры или расхождения во мнениях, постольку в объединениях... не будет большой потребности в администрировании»,<sup>235</sup> – не говоря уж о потребности в политике, которая отпадет навсегда. Ибо в рационально устроенном обществе все ныне существующие социально-политические деления должны быть заменены одним-единственным – возрастным. Здесь налицо стремление заставить общество вернуться из наличного состояния «ложной» социальности к непосредственной истинности естественно-природного бытия.

Сходные по смыслу тенденции проскальзывают и в отношении Оуэна к техническому прогрессу. Вопреки позднейшим социалистическим трактовкам, «подтягивавшим» Оуэна к марксизму, будущий прогресс человечества британский социалист не мыслил в терминах непрерывного наращивания производительных сил общества, полагая, что уже достигнутого уровня технической оснащенности вполне достаточно для удовлетворения всех разумных (читай: естественных) нужд людей<sup>236</sup>. Так, в его знаменитом *Докладе графству Ленарк* (1820) содержится призыв к обществу совершить – в целях рационализации общественных отношений – «попятное движение»<sup>237</sup>; в частности, отказаться от технических новинок в земледелии и «обрабатывать землю лопатой вместо плуга»<sup>238</sup>. Теоретические «находки» такого рода не определишь иначе, как родимые пятна идеологии «отверженных» с характерным для этой последней вызовом остальному обществу. Но, разумеется, подобными анахронизмами и призывами к политико-культурной самоизоляции рабочих теоретический вклад Оуэна далеко не исчерпывается.

Пытаясь по возможности полно представить себе, какое место занимал оуэнизм в политической теории начала XIX в., нельзя не обратить внимания на тот факт, что предшественниками Оуэна на ниве родной ему английской политической философии являлись ис-

ключительно профессиональные теоретики, представители ученой среды. Самоучек здесь не жаловали. Достаточно вспомнить хотя бы о том, что деизм, учение о «естественной религии», перешагнувший в XIX в., Оуэн ставил во главу своей теории, был преодолен английской философией в лице ее виднейших представителей уже к концу XVIII в. Позиционирование первого английского социалиста в подобном идейном контексте способно породить желание «замкнуть» трактовку оуэнизма на специфику образовательного статуса его автора. Но поступать так – значило бы толковать Оуэна по-оуэновски, в том излюбленном им просветительском стиле, согласно которому образованность рассматривалась как единственно верный путь к истине и добродетели. Между тем опыт последующих эпох заставляет расставлять здесь совсем иные акценты. Он позволяет увидеть, что оуэновский способ вхождения в политическую философию явился одновременно и исторически воспроизводящимся способом вхождения в политику любой социалистической теории.

Социализм (как мировоззрение и как практика) не рождается в лоне политического истеблишмента – это главное, что следует иметь в виду, говоря об идейном «аутсайдерстве» Оуэна. Социализм становится возможен там, где обнаруживается – созданное новыми социально-политическими проблемами и перспективами – прерывание *бытийственной* преемственности, сопровождающееся выходом на сцену истории иных политических сил. О своей готовности бороться за власть эти силы заявляют не одной только буквально понимаемой политической деятельностью, но и тем, что вышеупомянутый Майкл Оукшот описал как «навязывание» окружению собственного мировидения. В этом смысле учение Оуэна едва ли заслуживает критики за то, что оно навязывало истеблишменту чуждые ему понятия и ракурсы восприятия действительности; скорее, заслуживают критического анализа те концептуальные средства, которыми пользовалась в его лице формирующаяся социалистическая теория.

Как известно, любое мировидение неизбежно содержит идеологическую составляющую. Нет ничего удивительного в том, что картина английского общества, каким его изображали в XVIII в., скажем, представители шотландской школы Просвещения, будучи точкой зрения консервативного либерализма, в известном смысле отражала более искушенный подход к оценке *наличного состояния* этого общества, нежели современные им представления французских рационалистов, которых позже (в веке XIX) избрал своими учителями Оуэн. Но то, что универалистско-рационалистические построения Оуэна методологически «не дотягивали» до уровня осмысления политических реалий его знаменитыми соотечественниками, такими как Д. Юм, А. Смит, А. Фергюсон, стало фактом лишь в ретроспекции и лишь для кабинетной теории, но не было таковым в плане «становящейся истории».

Шотландским моралистам действительно принадлежал приоритет в части либеральной критики капиталистического общества как «компании купцов», отказывающихся ради наживы от собственной свободы – критики, позволяющей причислять их к классикам раннего либерализма<sup>239</sup>. Однако заслуги шотландской школы не умаляют значения того факта, что с начала XIX в. политическую повестку дня стала определять «критика» иного рода. Речь идет о протесте, поднимавшемся «со дна» английского общества и не имевшем теоретического прецедента в рамках английской политической мысли. В условиях бурного развития капитализма теории «шотландцев» оказались оттеснены на задний план. Какую бы прозорливость ни проявлял еще в прошлом веке тот же Адам Смит, предупреждавший своих читателей об опасности излишнего благодушия относительно деяний предпринимателей, в восприятии как современников, так и последующих поколений его теория ассоциировалась прежде всего с положением о «невидимой руке» рынка, способной улаживать проблемы общества без участия политиков.

Этот феномен удачно прокомментировал немецкий социалист второй половины XIX в. Ф. Ланге: утверждение, будто пороки служат общему благу, было некоторым образом тайной статьей Просвещения, которая редко упоминалась, но никогда не забывалась<sup>240</sup>. Тем значительней выглядит «прорыв» в общественном сознании, совершенный Оуэном, возвестившим своими учениями о том, что в английском обществе XIX в. появилась многочисленная группа населения, не приемлющая указанной идеологии. Подчеркнем, что именно ролью политика-инноватора объяснялось невнимание первого английского социалиста к отечественной и пристрастие его к «иностранной» – французской – политико-философской традиции, которая одна лишь на тот момент располагала соответствующими его целям концептуальными средствами.

Интересно, что ввод совершенно новой для политической теории темы Оуэн начинает с обозначения общих с «шотландцами» позиций: «Приобретение богатства и создаваемое им естественное стремление к увеличению этого богатства породили любовь к вредной в сущности роскоши среди обширной группы людей, никогда ранее о ней не думавшей, и вместе с тем создали склонность приносить в жертву этой страсти к накоплению лучшие чувства человеческой природы»<sup>241</sup>. Здесь основоположник английского социализма практически воспроизводит типичный для шотландской школы ход мысли, приведший, например, Адама Фергюсона к критике современного ему общества с либеральных позиций<sup>242</sup>. Далее, однако, следует полная смена акцентов, позволяющая увидеть ту часть политического спектра, наличие которой радикально меняет картину: «Для достижения успеха на этом пути низшие слои населения, труд которых со-

здает эти богатства, доведены новыми конкурентами... до состояния подлинного угнетения»<sup>243</sup>.

О том, что «класс купцов и промышленников» склонен угнетать и обманывать остальное общество, писал уже Адам Смит. Писал, но не был услышан, – очевидно, потому, что современное *ему* общество всецело находилось в силовом поле упомянутой «тайной статьи Просвещения». То была эпоха триумфального самоутверждения сил, обеспечивавших бурный рост экономики «laissez-fair» – сил, ставших для своего времени практически олицетворением либеральной идеи. Не все в обществе принимали эту последнюю, но все без исключения общественные слои находились под впечатлением от того, что в условиях свободного предпринимательства «богатство нации» стало расти, как на дрожжах.

Протесты, на которые были способны только представители уходящих классов традиционного общества, терялись на фоне очевидного экономического подъема. Именно отсутствие жизнеспособной политической оппозиции создавало ситуацию, при которой даже наиболее непредвзятые умы работали в рамках перспективы предпринимательского класса. Универсализмом «грешит» и Смит, ведущий свои экономические рассуждения с позиций «самосовершенствования человеческой природы». Именно под влиянием данной универсалистской перспективы его многоплановый труд *Богатство народов*, несмотря на все имеющиеся в нем оговорки, в целом, оставляет весьма благостное впечатление о взаимоотношениях между скрывающимися за определением «народы» слоями и классами: они сливаются в один гигантский муравейник, обслуживающий «совокупное» богатство.

Оуэн первым ощутил освободительный импульс, исходивший от зарождавшегося рабочего движения, – импульс, подрывавший устой данного недолговечного идеологического монолита. Он первым обогатил политическую теорию перспективой «низших слоев». Подобное, повторим, не могло быть ни чем иным, как «навязыванием» господствующей политико-идеологической традиции чуждого ей видения, т.е. именно тем типом реализации оппозиционных настроений, который позже обвинил в политической несостоятельности консерватор Оукшот. Но именно данный элемент оуэнизма сделал его учение политически релевантным не только для Англии начала XIX в., но и для большинства обществ XX в., обладавших опытом жизни в условиях институционализированной свободы.

В этом заключено главное содержание исторического вклада Оуэна как политика и главный парадокс оуэнизма. Брошенный Оуэном-практиком вызов идеологически монопольному положению экономического либерализма, уничтожая видимость всеобщего процветания и прогресса, обладал несомненным потенциалом в плане дальнейшей *либерализации* общества, в частности, он создавал

предпосылки к пересмотру самого содержания понятия либерализации и к переоценке стоявших за этим понятием реальных процессов. Протест против идеологии, способной видеть наличное общество «в целом», но игнорирующей бедственное положение его отдельных «частей» (в том числе, таких значительных, как трудящиеся классы), признание «иррациональным» общественное устройство, при котором увеличение общей массы богатства происходит за счет обнищания и моральной деградации «низших слоев населения, труд которых создает эти богатства», объективно ставили Оуэна в позицию критика утверждавшейся утилитаристской этики. «Ни в одном сумасшедшем доме нельзя теперь найти таких представлений расстроенного воображения, которые были бы зловреднее и безумнее представления, что тысячи и миллионы наших собратьев должны оставаться безработными, жить в бедности и невежестве, а многие положительно умирать с голоду вследствие недостатка в предметах первой необходимости»<sup>244</sup>. Его разоблачения выявили безнравственность практических воплощений принципа максимизации «общей» пользы, показали, чем *на деле* обернулась реализация этого принципа для отдельных категорий населения.

Между тем по линии критики философии утилитаризма теоретическая мысль Оуэна не пошла. Наоборот, идеал наибольшего счастья для наибольшего числа людей был «сохранен и преумножен», переформулирован как цель достижения «всеобщего» благосостояния. Таким образом, объектом политико-философской критики английского социалиста стал не утилитаристский идеал, а наличное общество, в котором он не находил условий для реализации последнего.

«Если бросить на человеческое общество взгляд спокойный и беспристрастный, то оно явит нам сначала, как будто, только насилие людей могущественных и угнетение слабых... И так как ничего нет среди людей менее постоянного, чем эти внешние отношения, чаще порождаемые случаем, чем мудростью, и именуемые слабостью или могуществом, богатством или бедностью, то человеческие установления кажутся с первого взгляда возведенными на кучах зыбучего песка. Только присмотревшись к ним поближе, только убрав пыль и песок, окружающие здание, замечаешь незыблемое основание, на котором оно воздвигнуто, и научаешься видеть его устои»<sup>245</sup>. Данные слова, принадлежащие не Оуэну, а Ж.-Ж. Руссо, вместе с тем вполне отвечают оуэновской исследовательской интенции. Это не случайно: ведь если вести речь о самобытности Оуэна как мыслителя, нельзя обойти стороной тот факт, что слишком многое в его рассуждениях указывает на творчество «великого женева» как на собственную исходную референцию первого английского социалиста. Поэтому лучше всего оуэновское идейное наследие понимается через Руссо: именно открытия «жениевского провидца» стали для

Оуэна той интеллектуальной планкой, способность преодолеть которую служила ему мерилom собственной исторической значимости.

Многому научившись у этого выдающегося мыслителя, Оуэн позиционировал себя как его оппонента. Характерно, что и приведенное выше суждение Руссо, – при том, что оно выглядит идеальным предисловием к изложению системы взглядов первого социалиста, – есть лишь пример «точечного» совпадения взглядов двух мыслителей, совпадений, так сказать, внеконтекстуальных. Контекстуальное же прочтение данной цитаты из *Рассуждения о происхождении неравенства* открывает нам представляющийся почти случайным «крен» авторской мысли, влекущий, однако, за собой колоссальной значимости выводы. За кажущимся негативизмом Руссо в отношении всех известных общественных устройств (установление которых, по его мнению, чаще порождается «случаем, чем мудростью») временами высвечивается неподдельная зачарованность философа той загадкой, какой видится ему живое развивающееся общество. Как возможно, что «человеческие установления», при всей их сумбурности и иррациональности, все же не утрачивают связи с «устоями разума»?

Этим удивлением задается общий исследовательский пафос позиции Руссо: объяснить себе самому эту данность – понять человека, не делая из него философа<sup>246</sup>. Понять общество, которое то и дело демонстрирует умение находить решения – пусть несовершенные, но реальные – собственных насущных проблем еще до того, как их найдут теоретики. «...[В] силу какого сцепления чудес сильный мог решиться служить слабому, а народ – купить воображаемое спокойствие ценою действительного счастья»<sup>247</sup>. – вопрошает он. Вопрос не получает ответа, и Руссо, кажется, не остается ничего другого, как завидовать Богу, столь непостижимым образом выстраивающему порядок там, где человеческое разумение способно узреть только хаос. «Во что бы мы превратились, будучи предоставлены самим себе», – восклицает он. Но за ритуальной для набожного человека позой смирения просматривается оригинальный теоретический ракурс<sup>248</sup>. Разум человеческий, каким знает его Просвещение, есть частичка божественного Разума; стало быть, между тем и другим, – рассуждает мыслитель, – не должно быть непроходимой пропасти, и если бы в истории человечества действовал разум, он, Руссо, непременно отыскал бы его следы. Между тем, куда ни посмотри, разумность (=возможность) общественного устройства дается лишь «сцепленьем чудес». С точки зрения рационалистической философии, правившей бал при жизни Руссо, эта его мысль настолько «неортодоксальна», что она фактически и не улавливается современниками в истинном своем качестве. А ведь то, что пытается выразить здесь «великий женевец», являет собой не только предвосхищение, но и некий опыт преодоления гегелевского «все действитель-

ное разумно». В отличие от убежденных рационалистов, вдохновлявшихся на интеллектуальные подвиги иррациональностью окружающей действительности и апеллировавших к универсальному Разуму (на поверку оказывавшемуся разумом их собственным, частным, и потому отнюдь небезупречным), Руссо исполнен интереса к тому разуму, который, — знает он, — присутствует в реальной жизни. И он бьется над тем, чтобы постичь сокрытую в хаосе бытия диалектику разума и неразумия — этих неперменных атрибутов человеческой воли.

Данные размышления важны для нас тем, что описанными исканиями Руссо фактически выводит из игры просветительский рационализм. Хорош ваш Разум, — казалось бы, говорит он просветителям, — если его никак не удастся приложить к «человеческим установлениям», исправлять и увековечивать которые *слишком часто* приходится не ему, а некой благодетельной «невидимой руке»<sup>249</sup>.

Напомним, за эту спасительную руку, — стоило Руссо заговорить о ней, — «ухватился» и Адам Смит в своей *Теории нравственных чувств*. Но в отличие от Смита, женева совсем не успокаивают ни ссылки на Бога, ни, тем более, доводы Мандевилля (предавшего гласности «тайную статью Просвещения»). Согласно Руссо, за врожденным индивидуализмом «экономического человека» маячит не высший Разум, а беспомощность личности перед вызовами времени. С точки зрения данного концептуального разворота, совсем не случайным оказывается то, что в истории человечества у Руссо действует не Разум, а *воля* — воля общая, с одной стороны, и воля индивидуальная — с другой.

Относительно же воли, Руссо имеет сказать, что она «сама над собою не властна»<sup>250</sup>. В общем контексте эпохи подобная фигура речи равносильна утверждению, что над волей не властен разум, призванный, как утверждают, связывать индивида с природой и обществом едиными и нерушимыми законами: «В самом деле, пусть общая воля представляет собой в каждом индивидууме чистый акт рассудка, который при молчании страстей делает заключение о том, что человек может требовать от себя подобного и что тот вправе требовать от него — никто не будет возражать против этого. Но где же найдется такой человек, который смог бы подобным образом отделить себя от себя самого? и если забота о личном самосохранении — это первая из заповедей природы, то можно ли его заставить рассматривать человеческий род в целом так, чтобы он возложил на себя такие обязанности, связи которых с тем, как он устроен, он не видит нисколько?»<sup>251</sup>

Последней фразой Руссо предельно обнажает проблему: мало того, — указывает он, — что воля в состоянии не подчиняться рассудку, — она несомненно способна не слушаться также и «заповедей природы», ибо именно воля (а не какие-то разумные доводы) порой

заставляет людей забывать о самосохранении и идти на такие «сверхъестественные» поступки, как принесение в жертву собственной жизни. Но поэтому человек и не ровня животному: поведение последнего полностью поддается рационалистическому анализу, в то время как воление человека всегда «больше», чем его разум. Оно – выражение человеческой свободы. В свете подобных прозрений руссоистское основополагающее «общественное соглашение» представляет собой не торжество Разума *par excellence* (говоря иначе, не результат рационального торга, не *sum total* сложной калькуляции), а, прежде всего, моральную самоотверженность индивидуальных воль (соответственно, и допускаемая философом возможность «принуждения к свободе» понимается им как некое насильственное «напоминание» заблудшим, в чем состоит *их собственная* изначальная воля).

Данная точка зрения обладает рядом важных для нашей темы политико-философских коннотаций. Признание множества свободных воль (свободных, в том числе, и от диктата Разума) – лишает смысла просвещенческий тезис о том, что по своему содержанию общественный прогресс идентичен прогрессу знания и состоит в приближении к объективной истине. «Объективной» становится истина той личности, группы, класса, нации, воле которой сейчас подчинено общество; сознательно и последовательно насаждать подобную «объективность» в управлении обществом может позволить себе лишь тот, кто готов отрицать плюрализм воль; настаивать на существовании одной-единственной воли равносильно тому чтобы отрицать волю вообще. Но это – в теории. На практике же всякий, кто отрицает существование индивидуальной воли как таковой, тем самым постулирует в виде универсального закона собственную волю.

Здесь пора вернуться к Оуэну. К чести английского социалиста надо заметить, что, судя по структуре и обильности его комментариев к данному вопросу, руссоистский волюнтаризм был понятен ему со всеми вытекающими следствиями. Оуэн *осведомлен* о концепции Руссо. Есть смысл даже утверждать, что и тезис о плюрализме воль (вопреки заявленному им негативизму в отношении самого феномена свободной воли) весьма значим для Оуэна – правда, не столько как элемент политической теории, сколько как некая философская констатация наличного состояния общества. Ибо то, что делает он с идейным наследием «великого женева», не содержит элементов развития, либо отрицания руссоизма и подпадает, скорее, под рубрику политического манипулирования идеями. Дело в том, что Оуэн – практик. Более того, он – политик, сознательно взявший на себя роль идеолога новой политической силы. В отличие от Руссо, его главная цель не объяснить, а изменить существующее неприемлемое состояние общества.

Поэтому важно понять, что в своих теоретических рассуждениях он не занимается ни систематическим опровержением, ни систематическим развитием выводов, вытекающих из анализа взглядов учителя, а весьма избирательно *пользуется* ими как практическим руководством для создания собственной системы идеологии. В чем выражается эта избирательность? Прежде всего, в последовательном и решительном устранении из концепций Руссо всех «волюнтаристских» заходов. Моральное право на такую коррекцию английский социалист, как можно предположить, черпает в понимании того, что роковой для руссоизма вопрос (постановка которого, собственно, и определила лицо этого учения): *Если воля «больше» разума, то что приводит свободную волю каждого к необходимости подчиняться единым для всех правилам общежития?* – так и не получил развернутого ответа у «великого женева». Руссо лишь констатирует (что тоже совсем немало): любое государство можно считать состоявшимся постольку, поскольку его граждане практикуют «самоотчуждение» индивидуальных волей в пользу воли «общей». Но концептуальных средств для имманентного объяснения этого явления он так и не находит и поэтому предпочитает исходить из наблюдаемого факта как из данности.

Подобный «социологизм» концепции Руссо и дает Оуэну повод, так сказать, продолжить его мысль в том пункте, где «женевец» ее сознательно оборвал; и делает он это «волюнтаристски». – подчеркнуто выводя за скобки всю проблематику, связанную со свободой воли, и восстанавливая в правах просвещенческий Разум с его непомерными притязаниями в части организации общества. Но если рационалистический этос французского Просвещения (главной концептуальной референции английского социалиста) очевидным образом сопрягается с политическим романтизмом самих просветителей, то к просвещенческому романтизму Оуэна примешивается даже чересчур трезвый «реализм» политика, рассудившего, что для человеческого общества, коль скоро его главная цель – счастье (данную бентамовскую позицию Оуэн считает бесспорной), сосуществование множества индивидуальных волей является, так сказать, непозволительной роскошью.

В представлении Оуэна-реалиста все, что мы можем с достоверностью знать о свободной воле индивида (исходя из договорной теории Руссо), это: (1) что наличие таковой путает карты организаторам коллективной деятельности, а мыслителей заставляет бесконечно ломать голову над тем, «как возможно общество»; (2) что, при всей своей непрозрачности, свободная воля одиночки все же умеет подчиняться «целому». И если утверждения о приоритете Разума не соответствуют действительности, какой ее изображает Руссо, то почему бы не «подтянуть» действительность к теории, используя самим Руссо допускаемую способность индивидуальных волей становиться

ведомыми? «Тот, кто берет на себя смелость дать установления какому-либо народу, – пишет Руссо в главе *О законодателе*, – должен чувствовать себя способным изменить... человеческую природу, превратить каждого индивидуума, который сам по себе есть некоторое замкнутое и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивидуум в известном смысле получает свою жизнь и свое бытие; переиначить организм человека, дабы его укрепить; должен поставить на место физического и самостоятельного существования, которое нам всем дано природой, существование частичное и моральное. Одним словом, нужно чтобы он отнял у человека его собственные силы и дал ему взамен другие, которые были бы для него чужими и которыми он не мог бы воспользоваться без содействия других»<sup>252</sup>.

Это еще один пример «точечного» совпадения оуэнизма и руссоизма, за которым снова следует резкое размежевание: Оуэну совершенно чужды прилагающиеся тут же соображения Руссо о необходимости ограничения описанной власти законодателя другой властью (в противном случае, говорит женевец, «законодатель никогда не сможет избежать того, чтобы частные интересы не искажали святости его создания»<sup>253</sup>). «Святым» создание законодателя делает, по Руссо, факт *добровольного* приобщения к его воле «самоотрекающихся» вошь сограждан. Обоснованный таким образом принцип разделения властей предусматривается им как институционализация постоянно действующего в *любых* сообществах механизма преодоления присущих индивидуальным свободам разрушительных потенций.

Но Оуэну подобное культивирование конфликта вошь представляется слишком извилистым путем к человеческому счастью. Он бросает вызов договорной теории, выбирая более стройную – рационалистическую – картину мира, в которой индивидуальной воле отказано в праве на существование как вредному предрассудку, порождающему бесконечные соперничества и распри. Однако дает ли все это основания исторически трактовать позицию первого социалиста в том смысле, будто именно рационализм потребовал от него признания всех реально существующих обществ противоречащими разуму и морали (отчего Оуэн и не оставил будущему иного сценария, кроме радикальной переделки заблудшего человечества)? Думается, здесь существует обратная причинно-следственная связь: сам выбор системы просвещенческого рационализма, уже неактуальной во времена Оуэна, есть лишь способ изъяснения им собственной политической воли. Ведь любая картина мира, кошь скоро ее автор – политик, несет в себе то или иное «послание» обществу, цель которого не столько информировать современников, сколько подтолкнуть их к определенному образу действия. Смысл «послания» Оуэна лежит на поверхности: «Существуют лишь два начала, которые могут

управлять человеческим родом, – добро и зло... Начало добра состоит в “знании, что человек создается без его согласия природою и обществом”. Начало зла состоит в “предположении, что человек сам создает себя”... Исходя из этого начала, никогда нельзя будет достигнуть истины, доброты, единения, милосердия и любви. У всех народов земного шара эти добродетели известны только по названию»<sup>254</sup>. Итак, свободная воля есть атрибут людей заблуждающихся, не посвященных в вечные истины. Быть «посвященным» значит отринуть своеволие в пользу *единственно верного* решения. «Я задал себе вопрос, – продолжает Оуэн, – какое у меня есть основание начинать в одиночестве... войну против самых старых и распространенных в мире предрассудков?... На эти вопросы Природа дала следующий ответ: “Принципы, которые я внушала тебе, это мои принципы, и потому они представляют вечные истины”»<sup>255</sup>.

Подобное едва ли можно квалифицировать как ситуацию «возврата» к рационализму. Скорее, речь идет об использовании этого учения в изменившихся исторических обстоятельствах и с целью, самим Просвещением не предусмотренной. Настаивая на вечности «истин» и постулируя в качестве критерия истинности отдельных суждений их «самоочевидность», просветительский рационализм подкасал политику эффективные способы *идеологической* аргументации. Так что, когда Оуэн «у самой Природы» испрашивает одобрения своей «системе», он показывает, какая именно роль отведена рационализму в его концепции: тезис о самоочевидности объективной истины служит здесь санкцией поистине безграничного политического волюнтаризма. Именно такого рода волюнтаризм, как известно, составляет подоплеку любого мессианства. Но это – зеркальная противоположность либерально-демократического волюнтаризма Руссо, являвшегося для женеваца предметом непрестанной философской рефлексии.

Что же до «мессианского волюнтаризма» Оуэна, возникшего как реакция на данное либеральное «послание», то он сыграл в учении английского социалиста роль его собственной «тайной статьи», в существовании которой великий экспериментатор не был готов признаться даже самому себе, и которая, характерным образом, преобразована в его учении во всепроникающий детерминизм. Именно детерминистическую формулу – «человек всегда был, есть и будет созданием окружающих условий»<sup>256</sup> – Оуэн пропагандировал как свое главное философское открытие. В действительности же, в рассуждениях на эту тему ему не удалось добавить ровным счетом ничего к уже сказанному, например, Бентамом (что и дало многим авторам повод считать оуэнизм разновидностью утилитаризма). «Новаторство» Оуэна, – если о таковом можно вести речь, – в той прозрачности, какую получает в его учении связь философского детерминизма с политикой волюнтаризма. Именно благодаря этой

прозрачности тезис «формирование человека осуществляется не им самим, а для него», навязчивым рефреном звучащий в разных сочинениях Оуэна, в ретроспекции производит впечатление банального политического трюка. Монополию на свободную волю автор фактически оставляет за собой, идеологически закамуфлировав факт подобной узурпации принятием на себя мессианской роли проводника «вечных истин».

Надо сказать, что современники Оуэна весьма болезненно отреагировали на эту манипулятивную интенцию его теории и практики. Так, о знаменитом нью-ленаркском эксперименте писали, что он сводится к устройству системы бараков для бедных, «обитатели которых обречены стать не более чем автоматами; все их чувства, страсти и убеждения должны подчиняться определенным правилам, кои установит для них м-р Оуэн, этот бог-покровитель новых элизимов»<sup>257</sup>. Подобные поселения, утверждали политики, «рассчитаны на то, чтобы сделать вас бесправными во всех смыслах»<sup>258</sup>. Что касается последующей социалистической традиции, то для нее эта сторона оуэнизма была «скелетом в шкафу», о попытках спрятать который свидетельствуют, например, обычные для позднейших социалистических интерпретаторов утверждения, будто в нью-ленаркском и других экспериментах детские ясли были задуманы ради облегчения бремени трудящихся матерей<sup>259</sup>. На самом деле, речь шла о таком оригинальном изобретении оуэнизма, как школы для младенцев (*infant schools*), составлявшие главную надежду оуэнистских поселений (ибо несмотря на то, что пригодными в качестве объектов воспитания считались все возрасты, младенцы были признаны наиболее благодатным «материалом».)

Вообще, в системе оуэнизма понятие «образования» являет собой категорию политическую и несет двойную нагрузку: оно – не только средство установления «истинных» отношений в обществе, но и благая цель социалистического строительства. Будущее общество «станет управляться исключительно при помощи образования, так как все прочие виды правления станут тогда бесполезными и ненужными»<sup>260</sup>. Но применительно к обществу людей, лишенных в системе оуэнизма свободной воли, образование возможно представить себе только как воздействие, осуществляемое внешними обстоятельствами. По замыслу Оуэна, «обстоятельства» должны быть подготовлены таким образом, чтобы искоренять в людях рознь, соперничество, своеволие и насаждать единомыслие, согласие, равенство. Последняя из перечисленных добродетелей с необходимостью оказывается таким же емким понятием, как и «образование», соединяя в себе функцию уравнивания («чтобы никто никогда не мог обнаружить, что другой человек того же возраста устроен лучше его»<sup>261</sup>) с представлением об одинаковости как некоем социальном идеале, достигаемом в результате уравнивания.

Соответственно, оуэновская программа нацелена на постепенное изживание современных институтов неравенства – прежде всего, частной собственности, а также профессиональной, религиозной, семейной и других видов индивидуальной и групповой обособленности. «Моя практическая деятельность, – говорит Оуэн, – заключалась в том, чтобы действуя незаметно для людей, управлять обстоятельствами их жизни и тем самым формировать этих людей»<sup>262</sup>. «Действовать незаметно» означает здесь максимально обезличить собственное участие в жизни испытуемых, так сказать, слиться с «объективными обстоятельствами». В этом обнаруживается совершенно «незапланированное» совпадение оуэнизма и руссоизма. Правда, у Руссо санкцию на манипулирование личностью «законодатель» получает от «общей воли», а Оуэн, отбросив волю, апеллирует прямо к «истине», которая – из-за отсутствия воли – должна являть себя через «внешнюю среду». Но при этом оба мыслителя преследуют одну и ту же цель: оградить индивида от искажающих его «самость» влияний других индивидов и таким образом позволить каждому проявить свою изначальную благую натуру. Здесь мы видим, как руссоистские представления о свободе дают трещину, уступая искушению детерминизмом.

Подобными методологическими установками, – отмечает современный исследователь, – «оуэновская система породила один из своих главных парадоксов: для того чтобы сделать из индивида полностью социализированное существо, надо было сначала привести его в состояние крайнего индивидуализма, ибо только так он смог бы осуществить совершенно независимое познание частных и общих интересов, которое одно способно внести ясность в проблему, освободив ее от группового партикуляризма»<sup>263</sup>. Определяя промежуточный продукт оуэнистского воспитания как «индивидуалиста», автор цитаты позволяет себе забыть о том, что, поскольку оуэновская идеальная личность не обладает волей, она, следовательно, представляет собой не «индивидуализированное», а, скорее, социально атомизированное существо. Однако допущенное неразличение отнюдь не лишено оснований, ибо оценивая оуэновское описание гипотетической стадии процесса социализации современного индивида, следует признать, что предлагаемая для этой цели теоретическая абстракция по существу не отличается от той, которой оперирует также и Руссо в своем *Общественном договоре*. Разница лишь в том, что Оуэн не приемлет индивидуальную волю в принципе, осуждая ее как негативное явление, тогда как Руссо, дорожащий понятием свободой воли, постулирует необходимость ее частичной «приостановки» ради образования «общей воли». Но несмотря на противоположность исходных понятий, социализация в обоих случаях трактуется в терминах *отказа* индивида от собственной воли.

То, на чем сошлись противоположности, – нерешенная проблема эпохи. Политика, понимаемая как подчинение индивидуальных волей (а такой ее представляют разнообразные теории, начиная с Гоббса и кончая деонтическим либерализмом<sup>264</sup>) есть не вся политика, а только ее частный случай, не исчерпывающий богатства политического бытия современных обществ, в котором свободная воля индивида несомненно участвует. Но, кажется, в политической философии достойного места для нее все еще не найдено.

Оуэнизм – как теория и как практика – занимал умы политических мыслителей не одно столетие. Сменяющие друг друга эпохи видели в нем, ценили и порицали не одно и то же. Первые биографии, принадлежавшие перу современников Оуэна<sup>265</sup>, отражали точку зрения тогдашних радикалов (его прижизненных оппонентов), а вместе с ними – и всей образованной Британии, видевшей в Оуэне консерватора, что с позиций того времени было весьма логично. С началом эпохи социального государства идейными наследниками оуэнизма стали фабианцы, обличавшие Оуэна с высот собственных социал-демократических достижений в «аристократизме образа мысли», «недемократизме», патернализме, предпочитающем спускать реформы сверху<sup>266</sup>. Их суждениям также не откажешь в справедливости. Марксисты акцентировали присущий его учению утопизм. Второе поколение фабианцев, пришедшее в политику в период наивысшей активности британского рабочего движения, – вслед за марксистами, хотя и независимо от них, – упирало на то, что Оуэн всегда был своим для рабочих<sup>267</sup>, что тоже верно (правда, как мы показали, с существенными оговорками). И, наконец, Оуэн оставил свой след на Североамериканском континенте, где из исконно американских политических теорий наиболее адекватным ему оказался, несомненно, коммунитаризм<sup>268</sup>. Делая Оуэна частью этого современного тренда, американцы по своему не менее корректны, чем современные европейские авторы, относящие оуэнизм в разряд утилитаристских направлений<sup>269</sup>. Будет ли смысл в попытках выяснять, какая из данных интерпретаций самая верная? Едва ли. Для историков политической философии здесь гораздо важнее другое: в представленном многоголосье отразилось историческое бытие теории, ее участие в политической жизни эпох и континентов. Нам остается лишь попытаться понять, чем является оуэнизм сегодня.

Из предыдущего рассмотрения напрашиваются весьма интересные выводы. На первый взгляд, пугающая своей одномерностью и анахроничностью «доморощенная» философия Оуэна не способна вернуть себе давно угасший интерес исследователей, а его социалистические эксперименты кажутся – на фоне последующего, куда более масштабного и драматичного экспериментирования с социализмом в XX в. – слишком наивными для того, чтобы продолжать кого-либо вдохновлять в наше время. Оуэн как провозвестник

социалистических движений является достоянием далекого прошлого и может быть со спокойной душой причислен к музейным раритетам политической теории.

Все это так. Но если верно то, что наши недостатки являются продолжением наших достоинств, то должно быть верно и обратное – достоинства способны рождаться от недостатков. Именно это, кажется, и подтверждает удручающая однозначность оуэновских суждений. Его слишком нефилософичный (по стандартам Нового времени) отказ от свободной воли с особой силой высветил то, что трудно разглядеть за постоянными реверансами в адрес свободы более искушенных и более современных теоретико-политических построений: свобода воли есть тот концепт, присутствие которого ощущается тем настоятельней, чем больше усилий прилагается политическими мыслителями для доказательства его ненужности. В этом смысле скрепленная детерминизмом политическая философия Оуэна продолжает ставить перед теорией – и не только социалистической – свои ключевые вопросы.

## 5. ФАБИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

Фабианский социализм зародился в Англии как чисто интеллектуалистское течение. В ту пору, когда на рубеже XIX и XX вв. политическая Британия продолжала в целом комфортно чувствовать себя в рамках традиционной двухпартийной системы, континентальная политика уже находилась во власти «бушевавшего» в Центральной и Северной Европе социал-демократизма. Вследствие этого даже на страницах английских периодических изданий и в повестках дня лондонских дискуссионных клубов (в сущности, чуждых континентальным настроениям) все чаще стали возникать социал-демократические мотивы. Представители интеллектуальной элиты тогдашнего британского истеблишмента<sup>270</sup> объединились в общество, целью которого было не столько перенять, сколько отразить распространившиеся на Англию с континента социал-демократические веяния – не столько «научиться социализму», сколько научить соотечественников тому, каким должен быть социализм в контексте цивилизованного рассмотрения.

Как пишет историк фабианства (и сам фабианец) Эдвард Пиз, «фабианский социализм фактически представлял собой определенную интерпретацию духа времени»<sup>271</sup>. К сожалению, с точки зрения настоящего исследования это определение бьет мимо цели, ибо если «дух времени» заключался для Пиза в распространении влияния европейского социал-демократизма, то приходится признать, что зажегшийся от континентального пламени огонек фабианства очень

скоро изменил своему первоисточнику как по форме, так и по содержанию, превратившись в некий самостоятельный тренд.

Мало того, уже к началу XX в. данное «островное» направление стало оказывать обратное влияние на первоисточник (точнее, на то, что почиталось тогда за первоисточник), явившись предтечей реформизма в самой влиятельной разновидности современного ему социализма – немецкой социал-демократии<sup>272</sup>. В общем и целом, сориентированный на континентальную традицию рассказ о становлении данного движения выливается в довольно путаную историю, едва ли актуальную для сегодняшней политической теории и равным счетом ничего не дающую для понимания фабианства как примера уникального политического долголетия и способности идти в ногу со временем. (Как известно, возникшая тогда же, в 80-х годах, марксистская альтернатива фабианству, олицетворяемая деятельностью Г.М. Гайндмана<sup>273</sup>, всегда оставалась на задворках политической жизни Британии.)

Анализируя раннюю историю фабианского социализма, невозможно не принимать во внимание общий идейный контекст эпохи. Различные исследователи единодушны в том, что «концепцию современного социализма Британии дали фабианцы»<sup>274</sup>. Между тем исторически для Британии (как и для Европы в целом) понятие «социализм» явилось концентрированным выражением того главного, приближением к чему представляется в ретроспективе развитие политической мысли и политической практики на протяжении всего XIX в.

Очевидец интересующих нас событий, английский политический историк Эрнст Баркер, пишет по этому поводу: «Появившееся после 1884 года фабианство было призвано подыскать в замену бентамовскому индивидуализму какую-то новую философию... [С]уществует некое сходство между влиянием, оказанным бентамизмом на законодательство после 1830 года, и тем влиянием, которое стали оказывать на законотворчество фабианцы начиная, самое позднее, с 1906 года. В обоих случаях мы имеем дело с узким кругом мыслителей и исследователей, без лишнего шума вступавших в контакты с политиками: в обоих случаях имеет место “пропитывание” общественного мнения идеями этих мыслителей и исследователей»<sup>275</sup>. В данном изобилующем неточностями высказывании все же схвачено главное: между 1830 и 1906 гг. в общественном сознании британцев произошли колоссальные изменения, и случилось это при определяющем влиянии политической философии. В первую очередь, изменения затронули *способ восприятия* общественным мнением страны таких свойственных XIX в. реалий, как появление под влиянием частнокапиталистического предпринимательства огромной армии представителей рабочего класса – людей, чье бедственное положение никоим образом не облегчал, а напротив, до предела усу-

гублял их «каторжный» труд на владельцев средств производства. Сегодняшнему читателю это может показаться невероятным, но, согласно представлениям жителей Британии начала XIX в., в постигших «низшие классы» нищете и унижениях следовало винить что угодно и кого угодно – только не фабрикантов и прочих предпринимателей, «дававших этим несчастным работу».

В 1830-х годах в Англии действительно торжествовал «Бентам», а, точнее, кобденовский манчестеризм, согласно которому «взаимопользные» отношения капиталистов и наемных рабочих являли собой торжество свободы – свободы заключения договоров самостоятельными субъектами экономической деятельности. Переворота в общественном сознании не произвел даже такой пронзительный по своему моральному наполнению эксперимент, как оуэновская фабрика в Нью-Ленарке. Приехавший на фабрику из России в 1820 г. великий князь Николай Павлович, как свидетельствуют историки, совсем не понял социально-политического смысла эксперимента, так как сердобольно предложил Оуэну... переселить несчастных на бескрайние российские просторы<sup>276</sup>. А ведь то был будущий император, человек, получивший добротное европейское образование и именно благодаря образованию считавший, что во всем виновата излишняя плодovitость бедняков и, как следствие, «перенаселение» страны. Как писал впоследствии об этом периоде фабианец Пиз, «можно с уверенностью сказать, что и безработица, хотя она существовала уже не один век, едва ли осознавалась как *социальная* проблема вплоть до последней четверти девятнадцатого века ... даже Милль, с сочувствием отзывавшийся в *Политической экономии* о положении трудящихся при капитализме, в прилагаемом подробном описании содержания данного сочинения о безработице не упоминает ни словом»<sup>277</sup>.

Между тем именно Д.С. Миллю в первую очередь обязана Британия коренным переломом в общей направленности политической философии и политической практики страны. Не случайно все главные политические персонажи второй половины века (к ним следует отнести постепенно закрепляющихся во власти представителей «нового либерализма»<sup>278</sup>, а позже и их главного фабианского критика Сиднея Вебба) считали себя учениками и последователями Милля Младшего – хотя, конечно, не его одного. Приведенное выше замечание Пиза указывает на то, что в период написания *Политической экономии* понятия *социального* как такового еще не существовало даже для самого Милля (который в ту пору вовсе не был чужд мальтузианских ратований за приостановку «чрезмерного» роста народонаселения).

Утверждение понятия «социального» в роли основного концепта британской политической философии несомненно следует связывать с возникновением в исследованиях позднего Милля серьезного

интереса к социалистическим теориям – интереса, получившего идейное оформление в опубликованных посмертно *Главах о социализме*<sup>279</sup>. Вплоть до этого момента всему спектру существовавших социалистических учений (включая и отечественное, оуэнистское) отводилось в политической мысли Британии маргинальное положение. Английские философы, и Милль в их числе, охотно принимали социализм за выражение сочувствия к обездоленным – но не более того. Лишь в *Главах о социализме* образованная британская общественность, внимательно прислушивавшаяся к каждому слову мэтра, нашла урок принципиально нового подхода к предмету. «Рабочие классы имеют перед собой, да и должны иметь, такие политические цели, которые затрагивают их как рабочих; эти цели заставляют их думать (правильно или неправильно), что их собственным интересам и позициям противостоят интересы и позиции других политически значимых классов. И как бы ни замедлялось их нынешнее продвижение к этим целям отсутствием у них специальных электоральных организаций, внутренними распрями или временной неспособностью придать собственным устремлениям отчетливые политические формы, следует со всей определенностью, какая только возможна в политике, заявлять, что присущую им коллективную электоральную мощь они очень скоро сумеют превратить в эффективное средство достижения собственных коллективных целей... Их орудиями будут пресса, публичные собрания и ассоциации, а также возвращение в парламент максимально возможного числа лиц, преданных политическим целям рабочего класса... Теперь политика стала предметом научного изучения с позиций трудящихся классов: мнения, отражающие специфические интересы этих классов, преобразуются в системы и ценности, претендующие на такую же политико-философскую значимость, что и системы предшествующих мыслителей. Крайне важно, чтобы содержание этих политических ценностей было как можно раньше принято к сведению всеми мыслящими людьми и подвергнуто самому детальному рассмотрению и обсуждению, с тем чтобы в нужный момент... враждебное столкновение ... между старым и новым можно было бы заменить вплетением в социальную ткань лучших элементов того и другого»<sup>280</sup>. Указав на то, что рабочий класс войдет в политику как коллективное действующее лицо, Милль отнюдь не предлагал видеть в этом некое обращение к традиционным общественным формам. Социальное не есть общинное. Осмысление этого феномена требовало не возврата к прошлому, а взятия новых теоретических высот.

Первым ощутимым признаком поворота общественного сознания к социальному стало появление отечественной школы социологии. Примечательно: основоположник школы Л.Т. Гобхаус подчеркивал, что в числе причин появления новой (и в целом еще не понятой) дисциплины многие современники называли необходимость

изучения условий жизни рабочего класса<sup>281</sup>. Объясняя, какие изменения привносит в представления об обществе новая наука, Гобхаус отмечал, что социальность как ее главное понятие не есть указание исключительно на скрепляющие людей узы дружелюбия и сотрудничества. Рознь и вражда суть для социологии столь же значимые факты жизни общества, как товарищество и братство<sup>282</sup>. Применительно к британскому культурному контексту эти коррективы обладали важным политическим смыслом: то, что воспринимается сегодняшним сознанием как удивительная черствость, демонстрируемая общественным мнением начала XIX в. в отношении низов общества (низведенных сменой формаций до положения изгоев), имело своей обратной стороной традиционалистские упования на определенные социокультурные «страховочные» механизмы, наличие которых принималось за неизменную данность. Но в том-то и заключалась проблема эпохи, что к середине века данные механизмы пришли в негодность, и на их месте образовался функциональный вакуум, для заполнения которого требовался прорыв в общественном сознании (если понимать под последним также и набор моральных стереотипов) – сознании, в целом уже утратившем признаки традиционалистской нормативности и пытавшемся утвердиться на позициях утилитаристской нравственности. Правда, в условиях поднимающегося рабочего класса делать это становилось все сложнее. «Со времен чартизма (1837), – писал С. Вебб в 90-х годах, – положение рабочих значительно улучшилось. Но по сравнению с 1787 годом оно все еще оставалось плачевным. А если доверять проведенному тогдашними спенсерианцами... сравнению 1787 года с 1737, то и на данном отрезке имело место заметное ухудшение их положения. Есть основания полагать, что с 1837 года и по конец века значительная часть “продолжающего пребывать в тени молчаливого большинства” испытывала нужду в самом необходимом. Все, что составляло преимущество патриархальных или полуфеодалных связей между общественными классами, отошло в прошлое, тогда как о политической свободе и взаимном уважении, свойственных демократически организованному обществу, еще не могло быть и речи... Бедняки уже не могли пользоваться послаблениями, которые давал им прежний закон о бедных, и в то же время еще не успели обрести той закалки, которую дает опыт независимого существования, составляющий главное преимущество нового закона. Приходские и помещичьи системы местного управления развалились, не выдержав массового притока людей и производств, а новые муниципальные структуры только зарождались и не могли даже помышлять об обеспечении общественной санитарии и публичного образования»<sup>283</sup>.

Социологизм, совершив отрыв от концепций Шотландской школы, онтологизировавшей «благожелательность» в качестве гаранта единства общества, предлагал впредь исходить из добрых и злых

«чувств» (читай: социальных мотиваций) как из равных по силе данностей. В новой системе представлений – более адекватной реалиям эпохи – «добрые чувства» уже никому ничего не гарантировали; осознание этого обстоятельства требовало от общества занятия более активистской (по сравнению с традиционной) моральной позиции в отношении собственных «язв».

Мальтузианство выходило из моды, превращаясь из «объективной» научной теории в учение, сомнительное с точки зрения общественной морали. Подобный социологизм не мог не сказаться на теории либерализма, непосредственным политическим воплощением которой стал в этот период социально ориентированный «новый либерализм». «Эти либералы, – писал исследователь британского социал-либерализма Майкл Фриден, – с самого начала не ставили знака равенства между либеральной концепцией индивидуализма и *laissez-faire*. По их мнению, было бы ошибочным и несправедливым отождествлять либерализм с *laissez-faire* и, следовательно, признавать его неспособным к проведению социальной реформы. На самом деле, к концу 80-х годов выступления в защиту *laissez-faire* можно было бы услышать скорее от консерваторов»<sup>284</sup>.

Устами своих главных теоретиков (Гобсона и того же Л.Т. Гобхауса) социал-либерализм конца XIX в. отверг право собственности в качестве естественного и потому «священного» института, тем самым внося существенные коррективы в локковскую традицию, предписывавшую почитать право на собственность как неотъемлемую составляющую свободного индивида. В условиях ничем не ограничиваемой свободы экономических договоров неприкосновенная частная собственность стала тем, чем никак не предполагал видеть ее Локк. Это обстоятельство и вызвало к жизни социально ориентированный либерализм, давший первый подход к пониманию того, что в практике зрелого капитализма свобода индивида стала реализовываться «под знаком “права собственности”, а не “права на собственность”, как оно мыслилось ранним либерализмом. Первое означает то, что за собственностью признается право диктовать обществу законы своего сохранения и роста, даже если они вступают в коллизию со свободой и демократическими нормами. Второе оборачивается неприемлемым для капитализма требованием, чтобы собственностью владели *все*. Революционный смысл этого требования заключается не только и даже не столько в перераспределении материального богатства, сколько в отрицании всех форм организации труда, лишаящих трудящегося возможности быть самостоятельной личностью, с чем Локк непосредственно связывал определение собственности как “естественного права”, передавая его понятием “господин над самим собой”»<sup>285</sup>.

Соответственно, в основу политики, проводимой «новыми либералами» (бессменным лидером которых являлся бывший консерва-

тор Уильям Гладстон<sup>286</sup>), было положено убеждение, «что борьба за свободу является в своем последовательном развитии также и борьбой за равенство. Свобода выбирать определенное занятие и посвящать себя ему, если это действенная свобода, означает равенство возможностей в избранной сфере»<sup>287</sup>. Поскольку же о таком радикальном выравнивании, как установление одинакового имущественного статуса для всех, вопрос никогда не стоял (так как, по выражению Сиднея Вебба, «партия Гладстона перебивалась остатками политической репутации “манчестерской школы”»<sup>288</sup>) единственным адекватным способом исправления положения были признаны реформы, компенсирующие порождаемое *laissez-faire* социальное неравенство. Главными политическими свершениями Гладстона в этой сфере – помимо доработки фабричного законодательства – было то, что «он выступал за расширение избирательного права, и именно его правительство в 1884 году расширило представительский принцип до уровня, на котором он продержался последующие 27 лет»<sup>289</sup>. Вместе с тем даже в 1880 г. либералы (как и другие реформаторские силы тех лет) «и помышлять не смели о бесплатном образовании, расширении сферы применения фабричного законодательства, сокращении рабочего дня, увеличении полномочий муниципалитетов – хотя все это уже давным-давно заявлялось для постановки в повестку дня»<sup>290</sup>.

Надо сказать, что несмотря на столь скромные успехи в деле социальной защиты обездоленных, британская внутренняя политика была свободна от комплексов, полностью отдавая себе отчет в том, что следует нехоженными путями (идея копирования континентальных социал-демократических образцов единодушно отметалась). В то же время социал-либералы утверждали, что сам *буржуазный индивидуализм*, «сталкиваясь с фактами, уже довольно долго шел по пути социализма»<sup>291</sup>. Это не такое уж парадоксальное утверждение, если иметь в виду, что социализмом, по справедливому замечанию французского историка М. Метена, в Британии конца XIX в. было принято называть всякое учение, выступающее против манчестеризма и предоставляющее обществу право вмешиваться в производство и особенно в распределение богатства<sup>292</sup>. Но при всех оговорках различие между социализмом и социал-либерализмом все же признавалось. В противном случае о теоретике последнего Д.А. Гобсоне не стали бы говорить, что впоследствии он перешел из либералов в социалисты по той причине, что «был еретиком в экономике и искал практического воплощения социализма, способного избежать капиталистического кризиса, исходя при этом из более здорового представления о человеческой природе. И стремление к обогащению, и прочие индивидуальные мотивы он признавал лишь в той мере, в какой они работали на благосостояние человечества в целом»<sup>293</sup>. Важно понять лишь, что поиск жестких границ между тем

и другим – занятие малопродуктивное, особенно применительно к культурным условиям Британии. «Все мы сейчас социалисты»<sup>294</sup> – эти слова, сказанные в парламенте представителем либералов лордом Харкуртом, стали приметой времени, свидетельствовавшей о том, что к концу XIX в. уже не только основные партии страны стремились расположить к себе крепнущее на глазах классовое сознание рабочих.

Фабианское общество, возникшее в 1884 г. как некий окополитический клуб, поначалу служило местом интеллектуальных игр образованных молодых людей, ищущих применения собственным литературным и аналитическим талантам. Тот факт, что личности, подобные литератору Бернарду Шоу или Сиднею Веббу (блестяще одаренному государственному служащему высокого ранга), решили попробовать свои силы на ниве социалистического строительства, сам по себе способен многое сообщить нам о состоянии общественного сознания. Обществу в лице социал-либералов удалось повернуться лицом к обездоленным трудящимся классам. Благодаря Миллю и Гобхаусу, ему удалось достичь известных философских глубин в понимании драматизма наличной социальной ситуации. Но при этом Британия все еще оставалась страной, расколотой на два разных мира. А между тем, согласно политическому кредо новых либералов, «целью всего социального реформирования, как официального, так и неофициального, было позволить ремесленнику стать мелким капиталистом, а разнорабочему – мелким землевладельцем... В качестве альтернативы существующему строю, состоящему из помещиков и капитанов промышленности, мы стали прочить себе некий будущий рай для крестьян-собственников и мелких мастеровых. Стоит ли говорить о том, с каким самодовольством капиталисты – либералы и консерваторы – расписывают рабочим их будущие возможности, когда земля будет “бесплатной”, еда дешевой, а конкуренция производителей – свободной»<sup>295</sup>. Первым импульсом к фабианским публицистическим выступлениям стало понимание того, что усталость от индивидуалистической идеологии манчестеризма, спонтанно принимающая формы «эмпирического коллективизма», имеет в подоплеке неудовлетворенность предлагаемыми социал-либералами политическими ориентирами – пусть даже последние преподносятся правящей партией от имени социализма. «Настало время предложить обществу, – писал С. Вебб в 1909 г., – создать систематичную и конструктивную политическую теорию, вроде той, с помощью которой одерживали победы философы-радикалы»<sup>296</sup>... Меня удручает сама мысль о том, как мало внимания до сих пор уделялось нами той части, которую можно назвать *нерешенными вопросами демократического правления*»<sup>297</sup>.

Интересно, что задача разработки общей теории социализма непосредственно соседствует у главного фабианского теоретика с воп-

росами демократического управления. Это не случайное соседство: знакомство с теорией и практикой фабианства убеждает в том, что при всей кажущейся важности понятия «социализм», наиболее живой, действующей частью фабианской концепции является не оно, а понятие демократии. Об этой важнейшей составляющей их политической теории и практики будет сказано особо. Здесь же отметим, что общая теория социализма, впервые представленная движением уже в знаменитых *Фабианских очерках о социализме* (1889)<sup>298</sup>, в которых собраны черновые (но весьма подробные) наброски социального реформирования и социального законодательства, никогда не обладала для движения самодовлеющим значением. Об этом свидетельствует некая отстраненная статичность заявленной в *Очерках* главной цели социализма – «изживания» частной собственности на средства производства.

Сформулированная таким образом цель движения представляет собой некий общий ориентир, а никак не руководство к действию – последнее фабианцы находили в другом концептуальном срезе своего учения. Между тем за разработку собственной версии социализма фабианцы взялись с убеждением, что общество нуждается в общемировоззренческих установках, способствующих наведению мостов над углубляющейся пропастью классового раскола. Отсюда поражающие воображение современников утверждения о том, что «социализм» появился в Британии вместе с первыми фабричными законами и что значительная часть нынешних жителей страны уже является социалистами, сами того не зная. Стремясь убедить в своей правоте окружающих, внутренне они всегда оставляли за собой свободу переотолковывать тот или иной из собственных тезисов, коль скоро им удавалось увидеть в нем частный случай какого-то более общего принципа.

В политической терминологии стандартного марксизма-ленинизма это были идеальные «попутчики», говорившие главным образом об экономических законах, но ясно сознававшие при этом, что исходной мотивацией их движения является моральный протест против несправедливого обращения современного общества с собственными трудящимися классами. Подобный гуманизм прекрасно уживался с тем фактом, что, по признанию Бернарда Шоу, фабианцы никогда не питали иллюзий насчет возможности собственного сближения с классово сознательными пролетариями. В глазах последних они всегда останутся представителями эксплуататорских слоев<sup>299</sup>, и, со своей стороны, отвечали рабочим «взаимностью», выражая совершенное неверие в их способность к сколь-нибудь успешному *самостоятельному* политическому действию<sup>300</sup>. В этом смысле их оценка «масс» имела много общего с той нередкой для современных политиков позицией, классическим выражением которой стал впоследствии шумпетерианский элитизм.

Однако, в противоположность политикам шумпетерианского толка, «фабии» демонстрировали своими стратегиями практическое отсутствие политических амбиций (переходящее порой в политическую самоотверженность, несовместимую с принципами «элитарной социальной инженерии», в коих уличали их марксисты<sup>301</sup>), – отсутствие, с лихвой компенсировавшееся их высокой интеллектуальной самооценкой. Подобная внутренняя отстраненность, конечно, должна была периодически ставить их в проигрышную (по сравнению с «ангажированными» политическими силами) позицию. Однако она же давала им ту степень внутренней свободы, благодаря которой фабианство как набор политических практик обрело самостоятельное значение, не сводящееся к тому влиянию, которое снискало Общество своими печатными трудами, – хотя именно эти последние принято рассматривать как выражение сущности движения.

В той мере, в какой фабианство являлось выражением морального протеста против существующей социальной несправедливости, началом и концом всякого политического теоретизирования должно было быть для него относительное единство моральных оценок как такое состояние общества, при котором возможна осмысленная и целеустремленная деятельность по преобразованию социально-политической реальности. В этом плане залогом успеха фабианцы считали наличие простой и понятной теоретической схемы. Так, в разделе «Мораль» (неловко задвинутом в середину *Фабианских очерков*) мы читаем, что цель самой морали состоит в некотором роде в «удобстве граждан и общества»<sup>302</sup>. Мораль всегда несет в себе некий нерационализируемый остаток обычаев и суеверий, но это и делает ее постоянным объектом рационального осмысления. Благодаря прогрессу рациональности, постоянно имеет место переход тех или иных элементов социального поведения людей из разряда морально предосудительных в разряд «бездумных», т.е. из политических данные проблемы превращаются в технические.

Фабианский моральный позитивизм так же ненавязчив, как и прочие разделы их теории. «Позитивная этическая наука ничего не знает о естественных и фундаментальных правах; она ничего не знает об индивидуальной свободе, равенстве, об объединяющих началах. Но и в этой упрощенности есть свои преимущества: ведь самые несхожие меж собой школы моральной философии, при всех различиях своих первых принципов, сходятся в одобрении социализма» (FE, 98)\*. Материализациями морального консенсуса выступают «законы и правила конвенциональной морали». Подчинение или неподчинение этим правилам составляет как бы «второй уровень морали, ту внешнюю скорлупу, без которой не может обойтись незрелый

---

\* Fabian Essays in Socialism. L., 1948 (далее по тексту данная работа цитируется как «FE». – *Ред.*).

индивид, но с которой он обязан расстаться, если хочет полностью реализовать свою свободу» (FE, 104). Последняя же предполагает осознание растущей взаимозависимости «понятий и обществ», объективно стремящихся к образованию все более крупных объединений.

И если добродетель социализма состоит в отрицании частной собственности, то это есть не что иное, как выражение присущего ему здравого смысла (FE, 120). Таким образом, фабианская трактовка морали оказывается центрированной на социализме как политическом строе, призванном покончить с частной собственностью на средства производства. «В английской социальной истории отсчет этого века начался с безнадежно провалившейся попытки ведения производства почти исключительно на принципах индивидуализма ... Индивидуалистическому строю настолько не хватало устойчивости, что с развитием политической эмансипации частная собственность на средства производства так или иначе становилась объектом сначала регулирования, затем ограничения, а потом и преодоления, так что теперь можно с полным правом утверждать, что нынешняя социалистическая философия есть лишь осознанная экспликация тех принципов социальной организации, большая часть которых и так уже бессознательно принята. Экономическая история нашего века представляет собой почти не прерывающуюся историю развития социализма» (FE, 28–29).

Такая трактовка логики исторического прогресса, с одной стороны, начисто отрицала сам *raison d'être* революционного пути к социализму. С другой стороны, и социализм оуэнистского толка – традиция, начатая еще Платоном и донесенная (через Томаса Мора и французских социалистов) до такого, по мнению Вебба, современного мыслителя, как Огюст Конт, – не будучи абсолютно неприемлемой, признавалась фабианцами малореалистичной, хотя и способной на создание в реальной жизни неких уменьшенных копий социализма, возможность «тиражирования» которых фабианцы теоретически не исключали. Что же касается современного им промарксистского социализма Гайндмана, то его фабианцы считали направлением, в целом утратившим связь со временем: «Смутно отождествляя социализм с теми утопическими мечтами, тем несбыточным идеалом воодушевленных гуманизмом французов, об отжившести которых они слыхали уже во времена студенчества, они вершат собственный путь в девятнадцатом веке подобно веренице слепцов, слоняющихся по деревьям Чипсайда. Среди них есть парочка любителей истории, сведущих во всех диковинках прошлого, тогда как настоящее столь же неведомо им, как и прочим скитальцам. Они так близки к происходящему, что совершенно не сознают, куда оно движется. За деревьями они не видят леса» (FE, 30).

Между тем картина порожденного демократией и промышленной революцией коренного перелома в направлении общественного

развития проявилась настолько, что главным содержанием деятельности социалистов является теперь не что иное, как обеспечение «сознательного принятия принципов социальной организации», имманентных данному новому тренду. Излишний оптимизм картины саморазвития социализма (дополненной представлениями о том, что изрядную часть населения уже сейчас составляют «бессознательные социалисты») заставляет автора раздела, С. Вебба, уточнять, что под социализмом не имеется в виду некое неизменное состояние – «социальный идеал из статичного превратился в динамичный» (FE, 29). Однако общая логика его теории лишает убедительности данную оговорку. Через все произведения главного фабианского теоретика красной нитью проходит мысль о том, что социализм побеждает индивидуализм своей «устойчивостью». Идея устойчивости оказывается достаточно продуктивной, когда Вебб говорит о том, что в условиях стихийно складывающейся демократии общество оказывается скреплено новым типом связей – связей еще не концептуализированных и потому принимаемых «ходячими реликтами» за отсутствие каких-либо связей. В этом контексте утверждение об устойчивости имеет позитивный методологический смысл, заставляя «спасать» из потока событий институты и процессы, имеющие парадигматическое значение для общества, движущегося в социализм.

В фабианском учении такой парадигматической силой наделена «теория рент» С. Вебба, в которой и находит отражение концептуальная неубедительность фабианского тезиса об «устойчивости» тенденции спонтанного превращения капитализма в социализм. Как известно, понятие ренты присутствовало в экономических теориях всех важнейших мыслителей века, в том числе Д. Рикардо, У. Джевонса, К. Маркса, Д.С. Милля и др. Не входя в сопоставление экономических воззрений названных теоретиков, заметим лишь, что вслед за Рикардо и Миллем Вебб определял ренту как «незаработанную прибыль». Однако, в отличие от представителей классической политэкономии, непосредственно связывавших понятие нетрудовых доходов с институтом частной собственности как единственным экономически значимым условием, ответственным за существование ренты, фабианский теоретик придавал понятию нетрудового дохода предельно широкий смысл. В результате получалось, что в экономической жизни общества задействована целая система взаимодействующих между собой «рент». Согласно этому пониманию, в обществе – заметим, любом, а не только капиталистическом! – может существовать 4 вида рент: (1) земельная; (2) экономический процент – в него включается а) рента на капитал и б) «рента случая»; (3) «рента способностей» и 4) «экономическая заработная плата». Поясним: в описанной классификации рентой случая называется доход, полученный вследствие удачного стечения обстоятельств,

а *рентой способностей* – доход, получаемый индивидом благодаря обладанию преимуществом над окружающими в виде образования, умений, навыков, интеллектуальной и физической «продвинутости». Рента способностей – это своего рода естественная монополия» на дарования, обладать которой в принципе может представитель любого слоя общества.

Говоря о незаконности индивидуального присвоения этого типа ренты, фабианцы подчеркивали, что любые социально значимые способности индивидов развиваются и реализуются только в обществе, с использованием общественного потенциала – стало быть, и результат индивидуального пользования (например, знаниями) должен принадлежать не индивиду, а обществу<sup>303</sup>. Очевидно, что подобное расширение понятия ренты, если не уничтожает, то существенно снижает ту роль, которую приписывали сторонники классической политэкономии классовому делению общества. Согласно фабианцам, при существующем положении дел представители всех без исключения классов «виновны» в присвоении себе тех или иных видов «рент», т.е. нетрудовых доходов. Сложно сказать, в какой мере данная специфика «теории рент» определялась несогласием С. Вебба с акцентами, сделанными в марксистской теории классов и классовой борьбы. Связь этой теории с критикой марксизма не очевидна, – гораздо очевидней имплицированная ею критика представления о возможности установления социального равенства простым устранением наемного труда. Заложенное в данной теории требование «обобществления рент» настолько важно для фабианства, что им обуславливается само экономическое определение социализма как системы, при которой «рентами» владеет общество в целом<sup>304</sup>. Объявление законной только одного вида ренты («экономической заработной платы») и исключение индивидуального пользования не только «экономическим процентом», но и «рентой способностей» и «рентой случая» – делает неактуальной задачу отмены частной собственности, противопоставляя данному стандартному социалистическому требованию более всеохватывающий, универсальный, *применимый при любой системе производства и при любой форме собственности* способ изъятия «нетрудового дохода» (государством) с последующим справедливым перераспределением его в виде «экономической заработной платы».

Что же касается собственно предпринимательской прибыли, то данной теорией она не запрещается, а просто делается недоступной для индивидуального потребления. Но из-за отсутствия возможности индивидуального присвоения прибавочного продукта частная собственность на средства производства *сама собой* утрачивает смысл. Таким образом, бороться с социальной несправедливостью Сидней Вебб предлагал строго законными средствами и притом воздействуя исключительно на сферу распределения. Данные предло-

жения могут показаться утопическими. Но именно этим путем шли со времен появления *Фабианских очерков* все «государства всеобщего благосостояния». Поэтому нет никакого преувеличения в том, что именно фабианцы явились предшественниками великого реформистского поворота в западной социал-демократии. Конечно, между поставленной фабианством стратегической целью и реальными политическими шагами, которые удалось сделать в данном направлении конкретным правительствам следующего века – дистанция огромного размера. Но политики Фабианского общества и не предполагали никаких скоропалительных шагов. В их учении подобные всеохватные теории не имеют временных границ. И все же, говоря о том, что «теория рент» составляет основу фабианского «научного социализма», нельзя не отметить, что подобная основа весьма уязвима, – прежде всего, в плане ее политических последствий. Введя новое, предельно широкое понятие ренты, Сидней Вебб фактически одним махом безгранично расширил сферу действия социального равенства, чем был нарушен – пока еще только в теории – кропотливо создаваемый баланс между основополагающими принципами современных обществ – равенством и свободой.

Желая не столько обуздать, сколько создать достойный противовес укорененному в британском обществе манчестеризмом принципу индивидуальной свободы, этатист Вебб не просто усилил противоположный принцип социального равенства, но и продлил его в дурную бесконечность. Данная теоретическая оплошность вполне объяснима: тема поглощения свободы равенством была практически неведома XIX в., главная проблема которого состояла в поиске ограничителей индивидуальной свободы. Но такой энциклопедически образованный человек, как Вебб должен был бы принять к сведению то, что писал на эту тему, размышляя об американской демократии, А. Токвиль<sup>305</sup>. В качестве предполагаемой причины невнимания Вебба к предостережениям А. Токвиля относительно присущей демократическим режимам опасности деспотизма можно указать на существенные отличия фабианства в части понимания соотношения демократии и равенства. Для Токвиля это в сущности однопорядковые понятия.

Иное дело – фабианство. Здесь мы подходим к такой важной теме, как роль представлений о демократии в теории и практике данного движения. Говоря об отношении фабианства к демократии, следует особо подчеркнуть, что непосредственным импульсом к оформлению данного социалистического направления послужило отнюдь не желание «соответствовать» континентальным образцам (такого желания у фабианцев как раз не было), а недовольство позицией своих идейных предшественников – предводимых Гладстоном британских социал-либералов. Главная слабость последних заключалась в том, что хотя они и «предлагали определенную про-

грамму – ... очень гуманистическую, ... им трудно было найти реальных социальных и политических субъектов, которые реализовали бы эту программу... Рабочий класс – это их “головная боль”, это объект их сочувствия, это для них выражение очень настоятельной необходимости радикальных реформ, но это не тот субъект, который способен освободить себя сам»<sup>306</sup>.

Сидней Вебб, еще не будучи фабианцем, активно критиковал социал-либералов, утверждая, что они «отстали не только от жизни, но и от консерваторов»<sup>307</sup>. В фабианство он пришел с отчетливой (и в конечном счете реализовавшейся) идеей – *вытеснить социал-либерализм социал-демократией*. Перед движением изначально стояла задача не повторять ошибок предшественников. Но разве не разделяли фабианцы отношения последних к рабочему классу? Разве не являлись они такой же, как либералы, партией среднего класса? Хотя из всех социалистов того времени «пожалуй, наибольшую систематичность подхода проявлял Вебб, предложивший детальную разработку социальных программ, среди его предложений не найти таких, которые бы не были высказаны и весьма далекими от фабианства либералами»<sup>308</sup>. Да и сам Вебб признал одну из программ 1888 г., принадлежавшую радикальному крылу либералов, воплощением современного социал-демократизма (FE, 169). Добавим к этому, что и этатистами фабианцы были едва ли не большими, чем либералы.

Все это так. Но тот же Фриден ошибается, делая из сказанного вывод, будто «причины раскола между либерализмом и другими прогрессивными направлениями мысли не были ни идеологическими, ни философскими» (FE, 174). Подобными суждениями игнорируется тот любопытный факт, что философски прозрачная и понятийно стройная теория фабианства изобилует тем, что англичане называют *loose ends* (нестыковки) – оборотами мысли и выводами, не вписанными в концепцию и как бы стоящими особняком. Нельзя не заметить, что для фабианцев здесь заключено нечто большее, чем простая небрежность. Скорее, так проявляют себя в фабианских сочинениях представления авторов о демократической открытости непредвиденным аспектам политической практики. За разъяснениями обратимся к определению, которое дается в *Фабианских очерках* понятию «социал-демократ».

Когда во второй половине XIX в. понятие демократии было взято на вооружение радикалами из правящей либеральной партии, реализация демократии (согласно характеристике, данной этому процессу авторами *Фабианских очерков*) носила характер такого формального действия, сводящегося к «дословному переводу терминов»: «демократии» – в «народовластие», «радикализма» – в «искоренение». Соответственно, и либеральный демократизм сводился к тому чтобы «с корнями» выкорчевать из тела общества все аристо-

кратические институты. Теперь же, – читаем мы в *Фабианских очерках*, – пришло время заменить этот ставший традиционным деструктивный демократизм социал-демократизмом как способностью не столько «исповедовать» социализм, сколько *быть* социал-демократом, «т.е. мужчиной или женщиной, стремящимися посредством демократии собрать всех людей в государство»<sup>309</sup>. Пришло время понять, что «государство – это не просто абстракция, а машина для выполнения определенной работы... В настоящее время государственная машина практически пришла в негодность из-за той непосильной нагрузки, которой стало для нее распространение демократии – ведь работа носит в основном местный характер, а машина предназначена для централизованной деятельности... Демократическое государство не может стать социально-демократическим до тех пор, пока в каждом населенном пункте местный орган управления не будет таким же полностью демократическим, как центральный парламент» (FE, 173–174).

Сказав это, фабии смело вступают в ту область, которая стала провальнoй для социал-либералов. Одно дело – донести свои теоретические цели до политической элиты (эту часть деятельности фабианцев принято ассоциировать со стратегией «пропитывания») и совсем другое – начать осуществлять их в союзе с тем самым рабочим классом, которому они (вместе с либералами) отказывали в политической субъектности.

Для Британии конца XIX и всей первой половины XX вв. реализация политической субъектности среднего класса возможна была только в сотрудничестве с политизированным рабочим классом страны. Задача сотрудничества представлялась тем более насущной, что забота о положении трудящихся масс, как уже было сказано, составляла действительный, а не показной *raison d'être* существования фабианского движения. Для того чтобы справиться с этой нелегкой задачей интеллектуалам из фабианского общества необходимо было интегрировать собственную политическую теорию в состав политической практики, т.е. осознать ее не как отвлеченную «истину», а как «силу», как средство силового принуждения, которому оппонирующая сторона противопоставит другую силу. В понятой таким образом политике даже «научно констатируемый факт» есть одно из выражений властного отношения<sup>310</sup>, а стремление строго следовать теории равносильно настрою на полное подавление оппонента. Демократия, понимаемая как наделение слабого «равенством» (в правах или в социальном положении), есть не более чем процедура, камуфлирующая угнетательский настрой, предопределенный позицией уверенности в собственном доктринальном превосходстве, т.е. отрицание равенства по существу. Отказ от подобной позиции предполагает понимание под демократическими практиками не насаждение равенства, а уравнивание неких параметров в целом далеко не

равноправных сторон, осуществляемое в процессе их силового взаимодействия, где каждый из соперников не только преследует собственные цели, но и является открытым воздействию другой стороны. Таким образом, преодолеть господствовавший либеральный демократизм фабианцы могли лишь через противопоставление ему собственных демократических практик (разновидности руссоистской «прямой демократии»), в которых задача «воплощения» политической теории отступала перед стремлением «учесть» другую сторону как единственным возможным способом создания опосредований между «абстрактно верной» теорией и противостоящей ей действительностью как *невозможностью реального воплощения теории здесь и сейчас*<sup>311</sup>. Именно в контексте данного понимания следует расценивать утверждения, подобные следующему: «Задолго до того, как он (коллективизм) охватит все стороны политической экономической организации общества, он до такой степени ослабит давление сил, приведших к его появлению, что будет вынужден отступить перед новым движением в социальном развитии, оставив нетронутыми пережитки индивидуалистического либерализма во всех областях общественной жизни наряду с остатками феодализма, сохраненными либерализмом»<sup>312</sup>. Без такого понимания характера демократической политики знаменитый фабианский градуализм и «стратегия выжидания» мало чего стоили бы, точнее, они просто оказались бы нереализованными, превратившись в очередной вариант социал-либерализма. Последний всегда выражал готовность облагодетельствовать рабочих собственными продвинутыми теориями и недоумевал, почему вместо благодарности лейбористы отвечали ему нарастающим недоверием<sup>313</sup>.

Между тем фабианцам (чье «несерьезное» отношение к собственной социалистической теории нередко вызывало нарекания со стороны<sup>314</sup>) в конечном счете удалось осуществить практически все свои долговременные цели – в том числе, вытеснить из политики либеральную партию и маргинализировать социалистов, «пропитать» власть предрежащих сознанием важности и неизбежности создания социального государства и поспособствовать проведению в жизнь законов, обеспечивающих функционирование «общества всеобщего благоденствия». Это, в свою очередь, позволило фабианцам, – разумеется, в союзе с лейбористами, – осуществить «национализацию полдюжины главных производственных отраслей, создание всеобъемлющей системы социального обеспечения и бесплатного здравоохранения, а также частично ввести в национальную экономику систему планирования»<sup>315</sup>. В 1952 г. очередное поколение фабианцев выпустило в свет *Новые фабианские очерки*, в которых было заявлено, что просуществовавшее более пятидесяти лет фабианское движение теперь имеет право спокойно почтить в бозе, так как оно «выполнило свою историческую миссию... – реализация этих реформ практически истощила британский социализм»<sup>316</sup>.

Остается только задаться вопросом о том, что это был за социализм? Построенный в интересах рабочих и при их участии, но без их ведущей роли, он дал рабочему классу именно то, к чему тот и стремился, – уничтожил непроходимую социальную пропасть между ним и средним классом. Но, может быть, в этом и заключается истинное «предназначение» социализма как одного из основных политических течений Нового времени? Ответ на данный вопрос выходит далеко за рамки настоящей статьи.

## 6. АНАРХИЗМ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ И КОНЦЕПЦИЯ

Идеалы анархизма оформились в интеллектуальную стратегию еще задолго до Нового времени, поэтому весьма проблематичной задачей стала бы попытка точной датировки первого проявления анархистского стиля мышления. Следы анархистской рефлексии можно обнаружить, например, в ранней Стое, в рассуждениях Зенона из Китиона (ок. 333–262 гг. до н.э.) «о личном счастье». По мысли стоиков, достижение счастья возможно лишь в том случае, если устранялись бы неконтролируемые (непосредственно человеком) внешние насильственные факторы. В качестве единственного «естественного» источника законов полагался «внутренний мир» человека, откуда только и мог действовать «пригодный человеку разум». Данное условие предполагало поистине антиплатоновское противопоставление человека и государства. До стоиков тему человека, властвующего разумом над собственным бытием, мы обнаруживаем у родоначальников гедонизма. Так, Аристипп (435–360 гг. до н.э.), во многом подражая Протагору, выстраивал персонифицистскую концепцию блага, достичь которого можно было только практически, поэтому и предметом знания у него оказывались только телесные (материализованные) удовольствия. Еще ранее учитель Фукидида – Антифон (ок. 480–411 гг. до н.э.) в своем «Политикосе» обоснует идеи индивидуального достоинства, противопоставляемого власти (Полиса). И уже на основании самодостаточности человеческой природы появляется возможность вести разговор об идее естественного права, которое составит опору не власти, но порядка как условия «свободы и равенства» людей.

Эти примеры можно продолжить, двигаясь в глубь истории политической философии, вспомнив взгляды Эмпедокла, Ликофрона, Алкидама и многих других, вплоть до персонажей мифов и, прежде всего, легенду о Прометее. Однако в любом случае мы не обнаружим исходное самостоятельное смысловое ядро анархизма как системы политических принципов и мер, развитие которого привело бы к современным теоретическим представлениям об анархии, глав-

ным образом потому, что либертарная политическая логика как бы рефлексивно сопровождает государство на всем историческом пути от появления первых властных форм.

Для преодоления данной идеологической анахронии, на мой взгляд, наиболее продуктивным будет не эмпирический, а нормативный подход, который отодвигает на второй план исследования институциональные и социальные проблемы, выводя на первое место в анализе мобилизующие и активирующие стратегии политического субъекта. Другими словами, в настоящем параграфе мы будем рассматривать государственную власть, церковь, собственность, политическую борьбу как принципы, которые рефлексировались в качестве составных нормативных элементов политической философии анархизма. В соответствии с данными целями мы остановимся на самых характерных, с моей точки зрения, идеях, высказанных наиболее признанными теоретиками анархизма XIX в., к каковым относятся У. Годвин, П.Ж. Прудон, М. Штирнер, М. Бакунин. В качестве ключевых проблем мы сфокусируем внимание на критике государства, собственности, религии и политической борьбы.

Культура власти регулярно производила множество политических эффектов, среди которых ее способность организовывать общество в целом и при этом создавать механизмы легитимации государственного принуждения, опираясь на цели и ценности народа. Таким образом, власть явилась как бы функцией народного представления о должном порядке и условии политической свободы. Поэтому насильственные меры, которыми зачастую пользовалась власть, непосредственно воздействуя на индивида, рефлексировались через цель достижения блага для всего общества. Собственно, это и позволило, например, Веберу сказать о том, что насилие государства *интимно*, и именно под прикрытием нормативных представлений о благе можно было говорить о «легитимном насилии» как условии свободы<sup>317</sup>.

*Главной политической задачей анархизма* стало снятие нормативных покровов с власти и рефлексия непосредственного воздействия власти на тело и разум человека. Причем, как следует из логики Годвина, именно политическая власть устанавливает нормативную связь между телесными и умственными устремлениями человека. Данный властный феномен Годвин обозначит как «избыток», который через стремление к потреблению приводит к власти над умами<sup>318</sup>.

Таким образом, система ценностей анархизма – это альтернатива системе ценностей власти, при этом либертарные меры стали практическим прямым действием логики анархистского долга, что и позволяет нам видеть «в тождественности слова и дела»<sup>319</sup> столь узнаваемую политическую архаику античности, которая подразумевала как минимум практическое следствие каждого политического

заявления. Без этого просто невозможно понять априоризм современности, например, кантианской «максимы поведения», которая обеспечивала основу «всеобщему законодательству». Собственно, ту же истинность как архаику мы обнаружим и в действиях самой власти, решения которой просто не могли бы иметь всеобщего значения, если бы не являлись практической функцией неких нормативных субстанций. Поэтому мы вполне можем соотнести между собой политическое следствие действий, например, Чезаре Борджа как идеализированного (Макиавелли) представления о функциях властвования с практикой русских народников как наиболее радикальных (по своим последствиям) способов противодействия государственной власти. И проблема здесь не в аналогии власти и анархии, а в переплетенности власти с реакцией на нее, что, на мой взгляд, наиболее рельефно выражает феноменальность как власти, так и ее практического отрицания. Другими словами, хронология анархизма начинается не с теорий анархизма Годвина, Прудона, Штирнера, Бакунина, Кропоткина и т.д., а с первой коллизии власти и противодействия ей. Так же как, например, гегелевская интерпретация «диалектика раба и господина» указывает на историчность первичного политического отношения. Если наше рассуждение верно и мы можем *мыслить* власть и анархию в рамках единой обращенной в политическую историю моральной генеалогии, то *властный нигилизм* анархии есть *иное практическое* представление о функциях власти, как если бы мы могли видеть за противодействием власти стремление установить *другую версию осуществления властной гегемонии*. Как заметит Штирнер, который на десятилетия опередит ницшеанское представление о нигилистической «воли к власти», необходимо дело (политическое. – *И.Е.*), построенное на «Ничто». Таким образом, отрицание власти – это не отрицание ключевой стороны политики – борьбы за власть, а попытка осуществить политику на основе внеполитических (негативных по отношению к власти) принципах. Или, попросту, попытка построить порядок, не прибегая к принуждению или освободиться без насилия.

В подтверждение нашей гипотезы можно вспомнить пассаж из работы о собственности Прудона, где он последовательно примеряет на себя все типы критики власти, переходя от идей республиканской рефлексии правления к демократической, потом к конституционалистской, всякий раз демонстрируя *недостаточность* подобных критик. В конечном итоге Прудон находит достаточное определение своей позиции: «я – анархист!». Но достаточность анархизма – это только одна сторона, выражающая намерения анархистов исполнить политические функции лучше, чем демократы, республиканцы или конституционалисты. Другой стороной анархизма оказывается нормативная граница общественного действия, не позволяющая опрокинуться анархии в избыточность власти. Поэтому уже в

следующей же фразе Прудон уточняет, что анархист «в полном смысле слова» – это, прежде всего, «большой приверженец порядка»<sup>320</sup>.

Подобное преломление взгляда объясняет, почему в логике анархистского отрицания власти главным объектом критики оказывается **государство**, причем в любом историческом проявлении. Например, критика Зеноном платоновской модели государства была вполне обоснованной, поскольку, как известно, «хороший человек» Платона становился «философом царем» через принуждение к занятию политикой, иначе «внутренний мир» (хорошего человека) просто никогда не позволил бы заняться этим «недостойным делом». Или в другом случае Штирнер, подвергая критике Гегеля, вполне обоснованно указывает на *телесность* всякого социального феномена (в том числе и власти Бога). И потому власть не может всего лишь мыслиться, поскольку она при этом еще и чувствуется. Впрочем, это признал и сам Гегель, когда назвал «благочестивый субъективизм» – *несчастливым сознанием*, которое страдает из-за своей раздвоенности, что, по сути, и стало квинтэссенцией гегелевского отрицания политики без насилия<sup>321</sup>, а для нас – отрицанием идеи анархии. Тем более, что политика, по Гегелю, – это труд, а всякий труд есть бремя, которое возьмет на себя далеко не каждый.

Но если политики без насилия не может быть, то и освобождение – это процесс, в котором заинтересованы далеко не все, поэтому *свобода, положенная в базовый принцип государства для граждан, обернется «интимным насилием»*, понуждающим к свободе каждого, что и феноменизировалось, например, в законе, перед которым все равны, но свободен только тот, кто суверенен в праве устанавливать закон. В этом смысле анархистский стиль мышления предугадывает в стратегической перспективе власти обстоятельства выбора. Власть *должна* определиться с тактикой предпочтения: либо свободный народ, либо свободный человек. Таким образом, выбор, сделанный на данной развилке, определит, как будет развиваться власть: по пути автономной личности через «максиму поведения» либо по пути правового государства к «всеобщему законодательству»<sup>322</sup>.

Значит, анархизм отрицает не саму власть, а тот практический поворот, который ведет к установлению государственного суверенитета поверх свободы индивидов, неотъемлемым атрибутом чего является аппарат принуждения. Для Прудона «политическая конституция» – это политика, занимающаяся исключительно политическими проблемами. Такая конституция, во-первых, неизбежно ведет к деспотизму, поскольку не затрагивает проблем господства, которое стоит не на политическом, а на социальном фундаменте. В этом смысле «несправедливая» пропорция богатых и бедных переносится в государственную политику, а та не может устранить несправедли-

вость, поскольку не занимается социальными проблемами. Во-вторых, примат политического (всеобщего) над социальным ведет к тому, что Прудон обозначил «правилом черни и тиранов», которое заключается в том, что народ может потребовать принести в жертву человека (П, 39, 40)\*. Попутно заметим, что, например, и для Руссо политика как условие выхода людей из естественного состояния ве- ла ко «второй природе» – политической тираннии.

Как говорилось выше, что задача анархизма – расколдовывание нормативности власти. Это недвусмысленно заметил Годвин: «истинная причина, почему масса человечества столь часто становилась жертвой обмана со стороны мошенников, заключается в сложной и таинственной природе социальной системы. Если только уничтожить фокуснические приемы управления, самое доморощенное разумение окажется вполне подготовленным к тому, чтобы разглядеть хитрости правящих государством шулеров, желающих вовлечь его в обман»<sup>323</sup>. С анархистских позиций, *таинство* «народного суверенитета» – классический случай «вовлечения в обман». По Прудону, власть подкупает людей, возводя интересы частных эгоистов на уровень политического суверенитета народа. Соблазнение обобществлением воли есть в чистом виде политический обман, поскольку люди, голосуя за равный доступ к власти, «права человека» создают возможность спекуляции привилегиями «политической справедливости». Закрепление на уровне конституции «справедливой общности власти», для Прудона, есть закрепление политического неравенства. Поскольку властью все равно будут обладать лишь немногие, но в случае если их власть легитимирована «политической справедливостью», то *народ заменяет собой низложенного короля*, а правят при этом народные представители, именно поэтому «общая власть», по самому большому счету, всегда оборачивается угнетением и рабством (Ш, 183)\*\*.

Практически такой же вывод мы встречаем и у Годвина: «Богатые прямо или косвенно оказываются обладателями законодательной власти в государстве; естественно, что они постепенно превращают угнетение в систему и лишают бедных тех немногих, так сказать, природных прав, которыми иначе они продолжали бы пользоваться»<sup>324</sup>. Здесь необходимо уточнение: анархизм, по сути, воспринимает всякий разговор о достижении политической власти как разговор о насилии над личностью. И здесь нет различия между стратегиями, условно скажем, Гоббса, Руссо или Канта. Общность этих столь разноплановых авторов проявляется в их практических

---

\* Прудон П.-Ж. Что такое собственность? М., 1998 (далее по тексту эта работа цитируется как «П». – *Ред.*).

\*\* Штирнер М. Единственный и его собственность. М., 2001 (далее по тексту эта работа цитируется как «Ш». – *Ред.*).

(политических) приоритетах относительно автономии личности. Например, по Руссо, если мнение человека не совпадает с мнением народа, то одиночка заблуждается и должен замолчать. Также как и условием гоббсовского «говорения» моральных законов являлась «немота» человеческой природы. В данном смысле «народный суверенитет» столь же тираничен, как и «абсолютистский левиафан», а уделом индивида всегда оказывается подчинение. То же верно и для мечты Просвещения, по Канту, – «правового государства», в котором, как известно, позволялось даже разумное сопротивление власти, например, в форме обсуждения несправедливости налоговой системы, но под условием разумности скрывалась уже состоявшаяся уплата всех налогов<sup>325</sup>.

Чтобы как-то исправить опрокинутость политической власти в несправедливость, анархисты предложили строить общество на «социальной конституции». Но социальность, о которой говорили анархисты, не имела ничего общего с регулирующей функцией государства в обществе, как это понимал, например, Гегель. Наоборот, заметил Неттлау, анархизм видит в государственном регулировании общества «басню», которая сложилась тогда, когда на смену «государству паразитов» (Бурбонов), пришло милитаристское государство (Наполеона), которое стало распределять захваченные богатства между гражданами или попросту делить военную добычу<sup>326</sup>. Данное историческое обстоятельство, по мысли анархистов, вселило в народ веру, что возможно такое государственное устройство, которое на справедливых основаниях будет распределять ресурсы нации для обеспечения социально приемлемых условий жизни всех граждан. Базовыми для анархистских представлений о социальности стали идеи экономической организации общества, т.е. принцип возгонки природных нужд человека к таким формам социальной автономии, в которых удерживались бы как свобода личности, так и солидарная взаимосвязь – *мютюэлизм*, в лексике Прудона. На наш взгляд, наиболее точным историческим примером подобного представления о социальности может служить колония «Новая гармония», созданная Оуэном в 1825 г. И собственно плачевные результаты оуэновского эксперимента тоже в значительной мере помогают понять критическую логику анархизма. Ключом к провалу Оуэна стала **собственность**, вернее, не сама собственность, а собственность как рациональный и, значит, хотя бы отчасти моральный, принцип. Прудон писал: «Народ ... санкционировал собственность... Да простит ему Бог, ибо он не знал, что творил» (П, 30). По сути, Прудон указывает на то, что народ, закрепляя политический суверенитет нации, устанавливает тем самым суверенность собственности в общественных отношениях. Другими словами, «народ равных» возводит институт собственности на уровень базового условия свободы в обществе и, значит, в той степени, в которой собственнику будет гарантиро-

ванна его собственность, политическое государство будет легитимировано как защитник свободы.

Подобная логика заставила думать анархистов с точностью до наоборот. Прудон действительно говорил, что «собственность есть кража!», но в каком смысле следует понимать отождествление собственника и вора? Означает ли это, что всякий собственник – вор или все зависит от способа конституирования свободного собственника? Штирнер соглашается с Прудоном в том, что вопрос о законности собственности – «это лозунг революций!..» (П, 14–15). Однако необходимо понять, что и ниспровержение, и установление собственности – это борьба за власть. Если, так или иначе, собственность гарантируется государством, то, значит, «воспламеняющая материя собственности» всегда будет не только лозунгом, но и главной причиной государственных революций.

В конечном итоге логика анархистов приводит к выводу о том, что собственность выгодна только государству, поскольку посредством данного института государство может обеспечить себе моральную легитимацию, и именно этим целям служит так называемый «общественный договор». Для Штирнера, отождествление собственника и вора, по сути, отражает нормативное противоречие. Переплетение власти и ее отрицания, переплетенность законного собственника и вора выражают одну и ту же субстанцию, которая указывает на субъекта (в случае с собственностью – через процесс «присвоения себе»). Штирнер практически дословно воспроизводит гегелевское понимание субстанции как условия истинности субъекта, что и позволяет в последствии говорить о нравственной свободе субъекта. Но если Гегель в «Феноменологии» делал упор на истории субъекта, то Штирнер показывает процесс обретения собственности, как возможное противоречие принципа частной свободы (морали) и нравственности. Используя манеру рассуждения, принятую в то время среди младеггелянцев, Штирнер выстраивает свою аргументацию сквозь призму критики религии. Также как первые христиане уверовали в то, что они стали собственниками мира, унаследовав его от Бога, революционный народ превратился из подданных в собственников тогда, когда пришло осознание того, что власть нуждается в том, чем владеют люди (материальными ценностями). Если бы власть распорядилась частными владениями без оглядки на мнение подданных, то произошло бы то, что происходило всегда – суверен продемонстрировал бы свою власть как право устанавливать закон для всех. Но вместо этого были созданы «Генеральные штаты», власть попросила у подданных дозволения распорядиться их сбережениями, после чего власть не могла более оставаться абсолютной, то есть, как заключает Штирнер, была разбита «иллюзия абсолютного правления».

Таким образом, по мысли Штирнера, низложение монархической власти произошло не тогда, когда восставший народ уничто-

жил монархию и рассеял династию, а тогда, когда монарх распространил суверенитет на подданных, превратив их из временных владельцев (по милости короля) в постоянных собственников (по праву и закону). Ну, а «воспламеняющая материя собственности» разожгла революцию, довершив политическое превращение общества свободных собственников в «народ-суверен». Штирнер добавляет: первая христианская собственность – это есть первая же привилегия. И, значит, политическое государство, действующее аналогично церкви, лишь закрепляет изменение режима господства. Когда христиане одержали свои первые моральные победы, тогда же одержали свои первые победы человеческие эгоизмы. И дело здесь вовсе не в морализации дохристианской истории, а как раз наоборот, в том, что дохристианская (героическая) античность просто не оперировала моралью как частным делом, по сути, только в паре с христианской моралью какое-либо дело могло стать частным.

Штирнер, безусловно, воспроизводит общий для гегельянцев тезис о том, что античность не подарила истории мораль, а полисный мир лишь взрастил «цветок нравственности». Но ключевым здесь, на мой взгляд, является интерпретация феномена собственности. Несколько радикализовав логику Штирнера и младогегельянцев, мы могли бы сказать, что идеализированное представление о собственности в героическую эпоху было избавлено от тех нормативных противоречий, на основании которых теоретики анархизма в XIX в. смогли отождествить собственника и вора. В этом смысле античный институт собственности был в полном смысле конкретным условием свободы субъектов, причем дело здесь не в рабовладении, как полагают некоторые критики, прежде всего, те, которые считали рабовладение причиной свободы господ. Уже Платон и Аристотель вполне ясно показывают естественность «происхождения господства», заключающуюся в том, что рабовладение позволяло свободным иметь *досуг* как свободу от предметного мира, т.е. уникальную форму свободной активности. Однако сама возможность досуга отнюдь не гарантировала нравственную непротиворечивость граждан полиса. Но он (досуг) позволял вести нравственный (непартикулярный) разговор о целях общежития, долженствующий эффект которого мотивировал поступки сообразно интересам полиса, т.е. создавалась такая коммуникация, при которой нравственные критерии становились практикой, например, в виде договора, обязательства, ответственности и т.д.<sup>327</sup> Собственно, мы даже могли бы сказать, что идея собственности составляет онтологическое содержание и принадлежит именно античности, и, по самому большому счету, собственность в чистом виде как один из феноменов равенства осталась в древней Греции и Риме.

Однако здесь необходимо возвратиться к аутентичному штирнеровскому представлению о собственности. По Штирнеру, собст-

венность, как мы ее знаем, возникает не в античности (это логика, скорее, Маркса), а в тот момент, когда появляется «предметное присвоение», для чего просто необходимо появление *воли*. При чем здесь также необходимо уточнение. Логика Штирнера вовсе не базируется на утверждении, что дохристианский период не знал «воли». Нет, христианская моральная материя позволяет появиться воле как ассоциирующему феномену. Получается, что в логике рассуждений Штирнера христианская мораль породила такую волю к власти, при которой главным объектом вожделения становится сначала внутренний мир человека, а потом, как следствие, частный предметный мир человека, т.е., инициированная христианской моралью, развивается именно *частная* собственность.

У Штирнера, безусловно, мы найдем убедительный исторический анализ, который, к слову, весьма недвусмысленно напоминает известную «теорию формаций» (Ш, 91–125). Но в контексте нашего рассуждения принципиален другой ход мысли Штирнера, который непосредственно ведет к анархистскому компоненту его теории, это – штирнеровская тема «поповства». И если предыдущее рассуждение о связи морали, власти и собственности было, скорее, нашей интерпретацией логики Штирнера, то тема «революционного поповства» – это в чистом виде штирнеровская идея. *Первая сторона* – дисциплинарное искажение природы человека. По Штирнеру, стремление к власти (как воля) происходит от некоего весьма специфического искажения природы человека, которое возникает по причине проникновения в человеческую натуру *самопожертвования*, свойственного христианскому мировоззрению. И, как следствие, в понятие *долга* человека включается готовность пожертвовать собственной жизнью ради какой-то великой цели. Исходно самопожертвование было простым следствием религиозного эгоизма, т.е., в данном случае, это отказ от значимостей мирской жизни в пользу веры в потустороннее спасение, собственно, этот идеализм и был условием веры<sup>328</sup>. Но постепенно, как заметил Штирнер, идеализм превращается в практическую идеологию «педагогического воспитания» и «школьной выправки», ибо «идеалы учат нас как школьников». В этом смысле, по Штирнеру, с помощью «великих идей» церковная власть «дрессирует людей», приучает человека к страху и уже на основе человеческой боязни, «воодушевляет испуганного человека истинным человеческим призванием» – волей к спасению.

Штирнер последовательно проводит свою идею о религиозном отчуждении, приводя более или менее убедительные аргументы, но все это подчинено другой, на мой взгляд, более важной цели. Для краткости приведу один из выводов Штирнера: «Недостаточно того, что массу выдрессировали для религии, нет, теперь она должна еще заняться “всем человеческим”. Дрессировка становится все более и более всеобщей и всеобъемлющей» (Ш, 385). По логике Штирнера,

религиозная дрессура человека произвела государственную *дисциплинарную культуру*. Именно поэтому подлинный анархист не различает типы дисциплинарности идеологически, поскольку подобная точка зрения исключает отличия между распространяющейся либеральной дисциплинарной властью и коммунистического дисциплинарного труда. Различие появляется лишь при ответе на вопрос, на кого будет распространяться властная дисциплина, и, соответственно, каким способом будет осуществлено дисциплинирование общества: либо через систему «воспитательного дела» ведущего к либеральной власти как «свободе в пределах закона», либо через идеи «народных школ» – к власти коммунистического порядка (исправительной дисциплины «нищеты»).

Таким образом, и либералы, и антилибералы, по Штирнеру, хотят одного и того же – дисциплины (нравственности, законности и благочестия). Например, за модель коммунистической дисциплинарной доктрины Штирнер принимает трудовую неделю. Коммунист видит в человеке брата – в воскресенье, а в будни человек – это работник. И не важно, что речь здесь ведется о коммунизме; Штирнер утверждает, что в «воскресной» стороне коммунизма заключено либеральное воззрение, а в «будничной» – антилиберальное. Если попытаться обнаружить в рассуждениях Штирнера какое-либо различие коммунистов и либералов, то, по сути, оно будет сводиться лишь к большей или меньшей иерархизированности. Коммунистическая дисциплинарность более дифференцируема, поскольку двулика: когда одно лицо следит за тем, чтобы были удовлетворены духовные начала, другое – следит за удовлетворением материального и телесного. Что касается либерализма, то он пускает на самотек обязательное удовлетворение духовного и материального. Ссора между ними (коммунистами и либералами) возникает лишь из-за ответа на вопрос: «кто займет иерархический трон, принадлежащий “наместнику Господа”»? (Ш, 89).

*Вторая сторона «поповства»* – политический вожизм. Первое определение «поповства», по Штирнеру, – это господство идеи. Но если бы Штирнер остановился только на этом, то он бы пришел к формуле Фейербаха, – *теология есть антропология*. И, следовательно, под собственностью понималась бы не предметная сторона человеческих отношений, а особая этическая процедура признания институтов собственности через легитимацию собственников. Но для Штирнера, в отличие от Фейербаха, переход теологического в политическое – это диалектическая проблема. Другими словами, «религиозное поповство» и «моральное поповство» ищут синтез и этим синтезом оказывается «священное дело» идеи – *революция*.

По Штирнеру, к антропологическим атрибутам можно отнести самые различные явления, если главным считать набожность, то возникает «религиозное поповство», если же нравственность, то –

моральное. В этом смысле религию можно сделать практически из всего, что возможно выразить на уровне «великой идеи». Так, религией свободных становится равенство (Ш, 104). Таким же образом, заключает Штирнер, христианство воплотилось в царство морально-политических идей. Он подмечает, что мышление человека генеалогически связано со священнодействием, которое покоится на непоколебимой вере в истину.

Получается, что любое современное мышление есть идеологическое мышление и оно так или иначе есть инструментальное средство воли к власти. В данном смысле религиозный эгоизм должен негативно вырастить негативного же эгоиста, который способен отождествить священное и истинное (Ш, 58). Для Штирнера ключевым фактором антропологии *негативного эгоиста* является отказ человека признавать самого себя: несвободный эгоист всегда заботится только о своем, но мыслит себя как слугу всеобщей идеи. Другими словами, отчужденная природа человека отрицает человеческое в человеке, возвышаясь над теми, кто отказывается приносить себя в жертву «священной истине», поэтому другое определение негативного эгоиста, которое использует Штирнер, – это эгоист по необходимости (Ш, 59). Причем, как заключает Штирнер, те, кто считает, что за истиной «необходимого эгоиста» стоит только религиозная истина, заблуждаются, поскольку на самом деле истина есть в самом широком смысле откровение «высшего существа». В этом смысле атеисты, последовательно разрушающие доказательства Бога, освобождают место для «священного человека» – *гуманистического идеала*.

Если бы мы сопоставляли смысловые конструкции Штирнера и Ницше, то вполне бы могли использовать метафору «сверхчеловека». С одним лишь различием: для Штирнера гуманистическая идеология такая же религия как и любая другая, тогда как для Ницше потребуется уточнение, что человек, скорее, предпочтет поверить в Ничто, чем остаться вообще без цели. И поскольку у всякой религиозной формы есть свои вожди-мученики, есть они и в гуманистическом идеале властвующего вождя. Робеспьер и Сен-Жюст были насквозь проникнуты идеей, потому и стали орудиями гуманистической власти – «они были попами» (Ш, 102). А так как «революционные попы» служили гуманистическому идеалу, «они и отрубали головы просто людям». Причем делали это эгоистично, но совершенно бескорыстно, поскольку бескорыстие начинается там, где «какая-нибудь цель перестает быть нашей целью и нашей собственностью, которой мы могли бы по произволу распоряжаться; где она становится застывшей целью или навязчивой идеей, где она приводит нас в восторг, воодушевляет, доводит до фанатизма, короче, там, где она переходит в нашу неуступчивость, страсть и становится нашим господином» (Ш, 85–86). По сути, для Штирнера революци-

онный террор был лишь осуществленной на практике полнотой действия религиозного принципа: «отбрось все от себя и следуй за мной», а действия Робеспьера были «идеальной последовательностью» – революции. К выводам Штирнера можно добавить и рассуждения Бакунина о том, что Робеспьер и Сен-Жюст были великими реставраторами централизации, возродившими «великое человеческое существо» (как идеал гуманизма) вместе с культом Государства<sup>329</sup>.

Столь яростная критика анархистами существующих политических практик первым делом проблематизировала собственные (анархические) представления о **политической борьбе**. Прежде всего, если борьба за власть только на определенном этапе осуществляет поворот к государству, то каковы правила, руководствуясь которыми люди, освободившись от принуждения, не опрокинутся в новый виток насилия – государственного насилия? Последним словом науки (социальной) и первым историко-социальным законом анархизма стал принцип «полноты свободы». Как скажет Бакунин: «только свободу мы признаем единственной основой и творческим принципом всякой организации». Однако для Штирнера общественным идеалом был так называемый «союз эгоистов», который противопоставлялся государству и церкви. По его замыслу Союз должен был объединить конкретных людей, а не гуманистические абстракции, и в этом смысле индивидуализм противопоставлялся «политической среде», как наиболее *конкурентная* форма культурной организации.

Схожую логику рассуждений использовал и Прудон в обосновании своей идеи – «федерации автономных людей». Здесь так же, как и в случае со штирнеровским Союзом, анархистская федерация противопоставляла себя всем формам политических организаций, как более *конкурентоспособная* в социальных и, что наиболее важно, в экономических вопросах.

Собственно, именно логика конкурентности анархистских форм самоорганизации и привела к тому, что прудонисты составили наиболее многочисленную фракцию на первых трех конгрессах 1866–1868 гг. «Международного товарищества рабочих» (I Интернационала). Их же усилиями были приняты решения о создании «Народного банка», бесплатном рабочем кредите. Однако прудонисты потерпели сокрушительное поражение в политической борьбе. Отрицание революционной борьбы, неудачи «Народного банка», отсутствие внятной позиции по вопросам собственности на землю в конечном счете привели прудонистов к расколу 1868 г. и постепенному сведению на нет их роли в I Интернационале.

Все меняется, когда в I Интернационале начинает свою работу Бакунин. Прежде всего, в анархистскую идеологию привносится идея борьбы, основанной на принципах гуманизации и эмансипации.

В этом смысле свобода как главный принцип не просто конкурирует, условно скажем, с несвободой, но становится практическим принципом революции. Бакунин начинает говорить о «социалистически-революционных инстинктах», которые, по его мнению, «дремали в массах», что позволяет перейти к активной организации революционных сил. Идея свободы у Бакунина конкретизируется и становится солидарной суммой свобод индивидов, как от природной нужды, так и от государственного принуждения.

В настоящей работе мы более подробно остановимся на втором элементе – свободы от государства. По Бакунину, смысл истории человечества заключается в познании и последующем признании сути естественного права. Ключевым признаком естественного права является то, что оно может осуществляться только в обществе, которое само по себе не может себя самоограничить. Эти ограничительные функции для общества выполняют, с одной стороны, «безысходная нужда» как причина физического труда, а с другой – государство, стремящееся по Бакунину не просто ограничить, но полностью поглотить общество. Причем попытка построения *социального государства* обречена на провал. Как замечает Бакунин, «в 1848 г. погиб не социализм вообще, а только государственный социализм», и далее, «итак, не социализм умер в июне, а Государство объявило себя банкротом перед социализмом ... Государство убило веру, которую социализм в него питал»<sup>330</sup>.

При всей неприязни к государству как одной (наравне с церковью) из причин угнетения Бакунин тем не менее признавал *насилие* исторически единственным способом воспитания человеческого рода. Бакунин скажет, что государство – это зло, но зло необходимое, тогда как правительство – тоже зло, но без него можно обойтись. Именно отсутствие правительства, по мысли Бакунина, приведет к анархии, а уже анархия разрушит государство окончательно<sup>331</sup>. Таким образом, Бакунин, в отличие от Прудона, признает, что насилие – это исторически достоверная необходимость, без насилия невозможно было обойтись так же, как и без «первобытной животности» и религиозно-телеологических блужданий. Однако, по мнению Бакунина, к середине XIX в. история насилия подошла к своему завершению, и, как заявит Бакунин в «Программе социальной революции», сейчас «всемирным вопросом» является восстание, единственная цель которого – полная и окончательная отмена правительства и уничтожение государства. Собственно, это событие – «история насилия» – должно завершиться самой кровавой и ужасной борьбой, в которой значение каждого народа будет определяться степенью участия в данном восстании<sup>332</sup>.

Бакунин прекрасно понимал, что невозможно избежать социальной революции, и в этом смысле «история насилия» должна была завершиться с подлинной жестокостью. На руинах существую-

щих ныне государств Бакунин предполагал увидеть «вольную организацию рабочих», при этом именно свободное самоуправление трудовых общин и артелей построило бы настоящий социализм, поскольку «свобода без социализма – это привилегия, несправедливость, а социализм без свободы – это рабство и животное состояние»<sup>333</sup>.

В поздних своих работах Бакунин намеренно уходит от описания идеальной конструкции анархистского общества будущего. Однако в ранней<sup>334</sup> работе 1867 г. «Федерализм, социализм и антитеологизм» мы можем найти «*федералистскую модель*», которая может быть рассмотрена как общественный идеал Бакунина, тем более, что сам Бакунин считал данную работу изложением всех своих философских, социально-политических и практических идей. Предложенная для «Женевского конгресса» модель «Соединенных штатов Европы» состояла из семи компонентов, смысл которых в кратком изложении заключался в следующем<sup>335</sup>: 1) единственное средство, снимающее угрозу гражданской войны и установление единой семьи европейских народов, – это образование Соединенных штатов Европы; 2) Соединенные штаты Европы не могут быть образованы из современных государств; 3) единая Европа не может быть конфедерацией; 4) ни одно централизованное, бюрократическое и военное государство, называясь оно даже республикой, не сможет войти в европейский интернационал; 5) приверженцы европейской Лиги должны направлять все свои усилия к переустройству своих отечеств, дабы заменить старую организацию, основанную на насилии, новой организацией, основанной на свободной федерации *индивидов, коммун, провинций, наций* и, наконец, Соединенных Штатов, сперва – Европы, а затем – и *всего мира*; 6) провозглашается полный отход от всего, что называется историческим правом государств; все вопросы о естественных, политических, стратегических и торговых границах должны отныне считаться архаикой и отвергаться приверженцами новой общественной организации; 7) признается абсолютное право всех наций, народов, провинций, коммун на полную автономию.

Для пропаганды своих идей Бакунин включается в широкую политическую борьбу. Одно хронологическое перечисление фактов его политической биографии потребовало бы самостоятельной работы. Заметим лишь то, что Бакунин, как никто другой, понимал под анархизмом практическую политику. Он создает Швейцарский «Интернациональный альянс», до этого вступает в I Интернационал с программой атеизма, отмены государства и права наследования. Влияние его столь велико, а авторитет так высок, что Бакунин начинает открытую конфронтацию с марксистами в Генеральном совете Международного товарищества рабочих (I Интернационал). Конфликт нарастал столь стремительно, а противоречия носили

столь острый характер, что на Гаагском конгрессе в сентябре 1872 г. Бакунина исключают из Интернационала. Сторонники Бакунина оспаривают данное решение, и уже через неделю Чрезвычайный конгресс Интернационала принимает доктрину Бакунина, направленную на «разрушение всякой власти». Опасаясь захвата Генерального совета бакунистами, местопребывание совета по предложению Энгельса переносится за океан, в Нью-Йорк, и там уже, спустя несколько лет, объявляется о роспуске I Интернационала.

В начале параграфа мы взяли обязательство вернуться к проблеме «тождества слова и дела», идей и поступков анархистов, попытаться раскавычить данный принцип. Поэтому вместо заключения вновь обратимся к вопросу о генеалогии анархистской идеологии. Если мы не можем эмпирически указать источник анархистского стиля мышления, то можем ли мы обнаружить сегодня или в прошлом *среду*, в которой анархизм действовал бы как мобилизующая сила политической реальности? Вопрос тем более актуален, если вспомнить, что никто так не сомневался в анархизме, как сами анархисты. Данный вопрос можно сформулировать иначе: что выбирают сами анархисты – анархизм или анархию? Ответ на него может прояснить один парадокс политической философии анархизма. Дело в том, что анархисты сознательно или бессознательно всегда саботировали революции. Так же как Сорель сомневался в перспективности событий 1917 г. в России, анархисты никак не влияли на ход событий в Испании 1936 г. Откровенно «бездельничали» анархисты и в «революции кампусов» 1968 г., восприняв ее, скорее, как повод для очередного обсуждения «актуальных разногласий» Бакунина и Маркса. Получается, что анархисты всегда предпочитали анархизм анархии, и, значит отчасти прав был анархистский комментатор Боб Блэк, иронизируя: главное препятствие для анархии – это сам анархизм. «Анархизм как среда – это не столько вызов установленному порядку, сколько крайне специфический способ к этому порядку приспособиться». И еще: «если бы анархистов не было, государству следовало бы их придумать»<sup>336</sup>.

## 7. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ОТ ГЕГЕЛЯ ДО МАРКСА

В истории политической философии XIX в. наследие Гегеля и Маркса располагается несколько особняком, в отдалении от магистральных путей эволюции этой дисциплины. Относительно Гегеля его «особость» нередко признается, ибо вписать его философско-политические взгляды в либеральную или консервативную традицию невозможно без существенных натяжек. О Марксе, одном из основоположников социалистической идеологии, создателе маркси-

стской социальной теории утверждать подобное куда более затруднительно. И тем не менее это так. Нужно только учесть, что для развития социалистического сознания и практики в XIX–XX вв. применимой оказалась лишь часть философско-политических наработок Маркса. Далее эта часть была существенно упрощена и приспособлена для идеолого-политического использования в практике «левого движения». Поэтому рассмотрение творчества Маркса в соотношении с соответствующими идеями Гегеля должно помочь снять исторические «наслоения», оставленные учениками и последователями Маркса.

Сложность этой задачи состоит в том, что диалог Маркса с Гегелем многозначен, в нем немало смысловых уровней и побочных тем. Поэтому даже исследователи с отточенной методикой анализа, типа Карла Левита, могут пропускать нечто существенное. Например, у молодого Маркса множество текстов заполнено критикой гегельянцев, преимущественно Б. Бауэра и М. Штирнера. В работах этих авторов, по многократным свидетельствам самого Маркса, немало заимствований у Гегеля, вплоть до прямого плагиата. С кем же из всех троих полемизирует Маркс в том или ином случае? Различать голоса в этих трио, а иногда и квартетах необходимо, но сложность соотношений нередко останавливает комментаторов на первых же шагах.

В то же время существует тематика, вокруг которой политические философы – Гегель и Маркс – во многом концентрируют свои усилия. Это – классическая тема государства и гражданского общества с ее традиционными ответвлениями. Именно в этом «проблемном поле» Маркс наиболее тесно примыкает и затем наиболее существенно отходит от гегелевской концепции, создавая собственное видение социальной реальности, ее прошлого, настоящего и будущего.

#### ГЕГЕЛЬ О ГОСУДАРСТВЕ И ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Для понимания гегелевской теории государства и права важны ее общетеоретические предпосылки. Речь идет, прежде всего, об отказе от морализаторского отношения к государству и праву. Этот отказ отнюдь не абсолютен. Отмечая антиморализаторский, даже антикантианский пафос гегелевской философии, необходимо указать, что он ни в чем не напоминает, например, позитивистскую элиминацию «ценностных» аспектов философского сознания ради некоей научной «объективности». Гегель стремится заменить кантианское морализаторство большей реалистичностью, заставляющей принимать и анализировать то, что есть, а не выступать перед государством с бесплодными наставлениями. В этом, помимо прочего,

состоит один из важных смыслов знаменитого гегелевского «примирения с действительностью». Стремление к большей реалистичности определяет и гегелевскую антиутопичность, которая зримо обнаруживает себя в понимании дела философа как мыслящего об *уже ставшем*, как некоего «историка разума». (В формулировке Маркса – «философия на службе истории».) Еще более колоритно эта установка Гегеля являет себя в его понимании войны и ее роли в истории. Не затрагивая здесь сути гегелевской интерпретации, отметим, что она непосредственно направлена против кантовской утопической идеи «вечного мира», и опирается на реалистическое осмысление феномена войн в человеческой истории (хотя и вдохновленное именно эпохой наполеоновских войн в Европе).

Вернемся к утверждению, согласно которому общетеоретический подход Гегеля к политической проблематике очищен от оценочного и утопического компонентов лишь *относительно*. На самом деле, он содержит в себе эти компоненты, но они присутствуют в нем в сжатом, или «снятом», виде. Ценностная позиция и утопический фактор вынесены в предпосылки, исходные основания гегелевской позиции. Они общеизвестны, и нередко комментаторы объявляют их специфичными для гегелевского идеализма. Гегель, по их мнению, объявляя наличную реальность самореализацией идеи, воплощением Geist'a всего лишь идеалистически удваивает реальность и идеологически оправдывает «наличное бытие» германской государственности.

На самом деле в гегелевской политической философии речь о «праве», «государстве», «гражданском обществе» вообще идет отнюдь не формально. Как бы ни были заземлены эти представления на соответствующую немецко-прусскую реальность в содержательном отношении, все же в них остается *момент всеобщности*, некоторое реально общее содержание, характерное для любой государственности и политики. Откуда оно берется? Во-первых, из исторических и прочих *знаний* автора, которые выводят его размышления за пределы одной лишь немецкой реальности или ограничений «своего» времени. И, во-вторых, «всеобщность» содержательного порядка привносится культурой философской работы с логическими и диалектическими схематизмами. Они по определению всеобщы – как математические формулы. Спекулятивное конструирование, которому предается Гегель в «Философии права», имеет множество слабых сторон, но кое в чем оно продуктивнее эмпиризма с его описательно-объяснительной фактичностью. А именно, там, где содержательная база понятия или иной мыслительной конструкции выдерживает (или имеет тенденцию выдержать) «возведение во всеобщность», там гегелевская мысль легко разрывает узкие ограничения «места и времени» немецкой государственности начала XIX в. В этом, собственно, и состоит философский аспект теоретизирования

ния в духе немецкой классики, делающий ее до сих пор не только историческим экспонатом.

Поэтому суждение с позиции «должного» или прозрение будущего органично включено в гегелевские размышления на уровне «всеобщего», или, как сказал бы Спиноза, «с точки зрения вечности». Они *императивны*, поскольку не терпят исключений или вариантов; они включают в себя утопический элемент, так как их «историзм» как бы разрывает временные ограничения своей философской всеобщностью – т.е. включают в себя и будущее.

«*Философия духа*». Раздел «Гражданское общество» (§§ 523 – 534). Говоря в целом о гражданском обществе, Гегель относит к нему «...всеобщую связь, опосредующую самостоятельные крайности и их особые интересы». Поскольку люди обособлены на множество лиц, «существующих в самостоятельной свободе», со своими целями и пристрастиями (или являются *социальными атомами*), то объединяющая их внешняя связь (или субстанция как связь) придает движению этих атомов системность, накладывается на них и контролирует их. «Развитая в себе тотальность этой связи есть государство в качестве гражданского общества, или в качестве внешнего государства»<sup>337</sup>.

Почему противопоставляются «внешнее» государство (как *гражданское общество*) и государство «внутреннее» (как *собственно государство*) поясняется в «Философии права». В либеральной традиции «минимализацию государства» уже во времена Гегеля пытались определить как «единство различных лиц, которое есть всего лишь общность»<sup>338</sup>. Гегелевское выделение «гражданского общества» и его истолкование как «внешнего государства» (а в другом известном тексте – как «государства нужды и рассудка» ) (ФП, § 183)\* – указывает на инновационную форму социальной организации, которая не входила в классическое – от Платона и Аристотеля – понимание государства.

С другой стороны, гражданское общество содержательно не совпадало с тем материалом, который надлежит организовывать государству. Эта мысль представляется весьма важной. В «Философии права» Гегель весьма осторожно, не употребляя понятие «субстанция», поясняет свое понимание гражданского общества, определяя его как «систему всесторонней зависимости, так как, средства к существованию и благо единичного и его правовое наличное бытие переплетены со средствами существования, благом и правом других...» (ФП, § 183).

Итак, гражданское общество, по Гегелю, это – «всеобщая связь», «всесторонняя зависимость», а также – несколько далее –

---

\* Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1890 (далее по тексту эта работа цитируется как «ФП». – Ред.).

«внутренняя необходимость». Обоснованием деятельности «всесторонней зависимости» служит идея – единство понятия и реальности. Впрочем, это относится, скорее, к гегелевской интерпретации созданного им же концепта гражданского общества. Таким образом, «гражданское общество» Гегель понимает как некое *протогосударство*, причем подчеркивает историческую новизну, современность гражданского общества по отношению к государству. Первое определение гражданского общества – это система потребностей. В гражданском обществе, по Гегелю, люди заняты реализацией своих целей и интересов, т.е. обеспечением своих потребностей. Поскольку же в социуме потребности индивида, «социального атома», реализуются только во взаимодействии с другими людьми, то эти «другие» приобретают для индивида характер средства. «В гражданском обществе каждый для себя – цель, все остальные для него – ничто» (ФП, § 183).

В других текстах говорится непосредственно о «войне всех против всех», а это означает, что «социальные атомы», по Гегелю, пребывая «на точке зрения потребностей», ведут себя весьма агрессивно. В знаменитом тезисе о «примирении с действительностью» из Предисловия к «Философии права» Гегель обобщает свое видение «социального атома» до общего представления о человеке. «На точке зрения потребностей то конкретное в представлении, которое называют человеком» (ФП, § 190). «Конкретное в представлении» отнюдь не выражает нечто иллюзорное. Это то, что реально, «истинно» в обычном представлении, т.е. в общепризнанном и закрепленном обиходе, во мнении.

Гегелевское объяснение, почему именно потребности (интересы, цели) наиболее приближенно *представляют человека* в его общепринятом образе, очень просто и реалистично. Человек в погоне за своими целями в гражданском обществе увеличивает многообразие потребностей, затем их расчленяет, вследствие чего создаются более частные и более абстрактные потребности. В отличие от животных, у которых потребности фиксированы, это присуще только людям. Удовлетворяются же потребности посредством: а) внешних предметов, являющихся *собственностью* и продуктом других потребностей и воли; и б) деятельности и труда (ФП, § 189). Погоня за собственностью осложнена тем, что собственность не бывает *ничьей*, она по определению *чья-то*. В силу этого реализация потребности наталкивает индивида на *другого*, с его потребностями и его *правом* на собственность. Деятельность и труд, со своей стороны, также определены *разделением труда*. Таким образом, индивид со своими потребностями наталкивается на чужую собственность и определенный или ограниченный вид деятельности и труда. Последние и выполняют роль субстанции, т.е. ликвидируют произвол «социального атома» (его свободу как произвол) и включают этот «атом» в систе-

му гражданского общества – без вмешательства стоящего пока вне его государства.

Важно, по Гегелю, что «социальный атом», или человек, пребывающий «на точке зрения потребностей» (т.е. в деятельности и труде), *не может вести себя иначе*. Ведь именно бурное развитие потребностей индивидов стимулирует появление все новых родов деятельности, труда и, в конечном счете, развитие человечества. «Принцип индивидуальности» (еще одно наименование отдельного человека) в сфере гражданского общества необходимо действует, исходя из предпосылки субъективной свободы, т.е. произвола. И понятно, что имеется в виду: Гегель вынес за пределы сферы гражданского общества семью. В гражданском обществе речь идет, так сказать, об *отдельном* человеке – мужчине, и его рабочем времени – времени труда и добычи.

Далее Гегель в контексте рассуждений о сословиях (социальной структуре) позволяет себе некоторым образом приравнять «социальный атом» гражданского общества и человека «промышленного сословия», «буржуа». Несмотря на то, что в рамках гражданского общества рассматриваются также «земледельческое» и «всеобщее» сословия, именно человек «промышленного сословия» получает привилегию наиболее полно соответствовать принципу субъективной свободы. Следующая краткая характеристика из «Философии духа» ясно выражает эту гегелевскую мысль: «*Второе, рефлексированное* сословие неразрывно связано с общим имуществом, с элементом, рассчитанным на посредничество, представление и стечение случайностей, причем индивидуум предоставлен здесь своему субъективному умению, таланту, рассудку и прилежанию» (Э, § 528, с. 344)\*.

*Имущество и сословия* §§ 199–208. Гегелевское определение условий довольно туманно и условно, хотя и легко поддается эмпирическому иллюстрированию. В некотором отношении оно напоминает стратификацию платоновского государства, и, безусловно, напрямую не соответствует куда более сложной социальной иерархии раннего индустриализма. Однако содержательность гегелевских стратификационных дистинкций в другом. Грубо упрощая, можно сказать, что крестьянство и земельная аристократия («субстанциональное сословие»), промышленники, купцы и ремесленники («рефлектирующее, промышленное сословие») вместе с бюрократией и военными («всеобщее сословие») изображены и представлены Гегелем с позиции «пригодности» и «продуктивности» в отношении *социальной и политической стабильности*, их функциональной полезности для государства. С этой позиции анализ Гегеля содержате-

---

\* Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977 (далее по тексту эта работа цитируется как «Э». – Ред.).

лен, и его смысловое наполнение легко может быть развито и дополнено историческим материалом. Гегель высказывается относительно этой роли сословий так: «Если первым базисом государства является семья, то вторым следует считать сословия» (ФП, § 201). Действительно, в земледельческом сословии вполне явственно ощутимо семейно-собственническое начало, что подразумевает благой, в понимании Гегеля, «патриархальный образ жизни и его субстанциональную настроенность» (ФП, § 203). Этому сословию, добавляет Гегель, «не приходится о многом думать самому: то, что он добывает, – дар чуждого, природы; это чувство зависимости у него на первом месте, и с этим легко сочетается готовность зависеть и от людей, претерпевать все, что бы ни случилось. Поэтому первое сословие более склонно к подчинению...» (ФП, § 204).

Отметим, что Гегель суммарно включает в первое сословие и крестьянство как таковое, и земельных собственников, и совершенно не касается их взаимоотношений. С цензурной точки зрения, его «слепота» вполне похвальна в стране, только-только ликвидировавшей крепостную зависимость, да еще на фоне недавней Великой французской революции с ее радикальной земельной политикой. У Гегеля получается нечто «обобщенное», некий образ полуфермера – полусвободного крестьянина эпохи раннего Средневековья, – образ, всего более напоминающий типовое консервативное представление о «добром народе». Отметим, что Гегель совершенно не рассматривает наиболее распространенную в его время форму земельной собственности и организации крестьянского труда и быта – общину. Поэтому, конечно, общее концептуальное построение страдает односторонностью, оно абстрактно в самом чистом гегелевском значении этого слова.

От «промышленного» и «всеобщего» сословий в размышлениях о гражданском обществе в «Философии права» Гегель, по существу, отмахивается. Они просто зафиксированы как существующие, причем их характеристики чисто описательные. Правда, Гегель приписывает «второму» сословию *склонность к свободе*, которая является следствием самостоятельности этого сословия в практике. В то же время он усматривает у «промышленного» сословия абстрактную склонность к «порядку». (Более колоритно люди «промышленного» сословия описываются Гегелем в контексте отношений гражданского общества и государства.)

Само разделение членов гражданского общества на сословия Гегель считает разумным, равно как и внутреннее деление сословий на роды и виды, в зависимости от типов разделения труда. Тут, по Гегелю, действует «внутренняя необходимость». Однако самым существенным для вхождения индивидов в то или иное сословие Гегель считает «субъективное мнение» и «особенный произвол». Поэтому принадлежность индивида к сословию «опосредована произволом и

предстает перед субъективным сознанием как дело его воли» (ФП, § 206). Именно этим, по Гегелю, отличается порядок в современном гражданском обществе от индийского кастового строя или концепции государства у Платона. Принцип «субъективной особенности» для таких государственных и общественных порядков губителен. Напротив, он «становится действенным началом жизненности гражданского общества», в котором «объективный порядок» сохраняет «субъективную особенность» и предоставляет ей ее право. Очень важным представляется гегелевский финальный аккорд в § 206 «Философии права», завершающий анализ социальной структуры гражданского общества: «Признание, что то, что в гражданском обществе и государстве необходимо в силу разума, вместе с тем должно совершаться *через опосредование произволом*, и предоставление такого права есть ближайшее определение того, что во всеобщем представлении преимущественно называется *свободой*» (ФП, § 206).

*Отправление правосудия.* §§ 209–229. В последнем параграфе раздела «Система потребностей» Гегель совершает некий мини-переход к анализу правосудия. Состоящий из одного – истинно немецкого – философского предложения, этот параграф предлагает следующее понятийное уравнение: Принцип системы потребностей = собственная особенность, знание и воление = всеобщность абстрактной свободы = право собственности = реальная защита собственности = осуществление правосудия.

Итак, защита собственности в суде равняется реализации свободы индивида, но свободы односторонней, абстрактной. Защищая право собственности, суд защищает индивидуальную свободу человека как «субъекта потребностей».

В первых же параграфах раздела о правосудии Гегель еще более четко выражает эту нехитрую мысль: «Вследствие системы частных устремлений право становится внешне необходимым в качестве защиты собственности» (ФП, § 209). «В существование оно вступает только потому, что оно полезно для удовлетворения потребностей... Лишь после того, как люди приобрели многочисленные потребности и их приобретение переплелось с удовлетворением, могли образоваться законы» (ФП, § 209).

Это вполне реалистическое понимание бытийственной детерминации права и правосудия сопровождается у Гегеля устойчивым и весьма существенным для него лейтмотивом о праве как *знаемом*. Право должно быть «определено для сознания мыслью и известно как то, что есть и признано правом как *закон*» (ФП, § 211). То, что право обладает *силой*, и предлагает нечто в качестве общезначимого правила поведения (ФП, § 211), – как подчеркивает Гегель, есть «внутренний существенный момент – познание содержания в его *определенной всеобщности*» (ФП, § 211). Право в гражданском

обществе «есть *мысль* и его *знают*», даже если оно не представлено в законе, а существует как то, что Гегель именует «обычным правом». Эту мысль Гегель наглядно поясняет сравнением с законами природы: «Солнце и планеты также имеют свои законы, но они их не знают» (ФП, § 209).

Таким образом, право и правоприменительная практика относятся к самым существенным характеристикам гражданского общества. Они не навязаны ему извне, а служат необходимым механизмом гражданской саморегуляции, вызываясь к жизни социальной природой человека как «субъекта потребностей». Право внешне необходимо в качестве защиты особенности (ФП, § 209). Таким образом, речь идет о защите единичного человека и права собственности как его (абстрактной) свободы. В этом и состоит действительность права (ФП, § 211).

В наличном бытии право, по Гегелю, «положено как закон». Важным в законодательстве Гегель считает не только то, что в нем «...высказывается нечто в качестве общезначимого правила поведения» (ФП, § 211), но и другой момент – «познание содержания в его определенной всеобщности» (ФП, § 211). Любимая мысль Гегеля о том, что закон становится законом, когда его знают, получает развитие в тезисе о необходимости для образованных народов кодексов законов – «чтобы познать наличное содержание законов в его определенной всеобщности, т.е., постичь его мыслью и указать его применение к особенному...» (ФП, § 212).

Однако не все, что есть закон, уже тем самым является правом (хотя право есть непременно лишь то, что есть закон). Из наличного бытия в содержание законов может войти «случайность, порожденная своеволием» (ФП, § 214). Поскольку право вступает в наличное бытие, т.е. реализуется «в форме положенности», то оно содержательно состоит в бесконечности различий, отношений и видов собственности и договоров в гражданском обществе, а затем, восходит к нравственным отношениям, если в них имеется сторона «абстрактного права» (ФП, § 214). Кроме того, право должно быть применимо к единичным случаям (ФП, § 214), что уже неопределимо с точки зрения количества. Тем самым правоприменение включает в себя возможность произвольного и случайного решения внутри некоторой установленной законом границы. Иными словами, непосредственное применение закона включает в себя элемент несправедливости (гегелевский пример – наложение чересчур большого штрафа). Здесь вступает в силу судебное решение, ограниченное лишь максимумом и минимумом наказания, случайность тут неизбежна.

«Наличное бытие закона» и «суд» – подразделы, где Гегель обращается к реальной практике судопроизводства и высказывает ряд суждений не философского характера, но важных для понимания

его ценностной (либерально-демократической) ориентации в этих вопросах. Гегель защищает право отдельного человека на знание законов, отвергает претензии «сословия юристов» на монополию в деле судопроизводства. «Право касается свободы, самого священного в человеке, и он сам, поскольку оно для него обязательно, должен знать его» (ФП, § 215). По той же логике Гегель выступает в защиту суда присяжных и публичности судебного разбирательства.

*Корпорация* (§§ 250–256). Гегелевское истолкование корпорации тесно привязано к социальной реальности его времени, преимущественно, германской. В то же время, стараясь найти место и роль корпорации в гражданском обществе, Гегель определяет нечто существенное для негосударственных организаций в гражданском обществе как таковых. Важно, что Гегель приписывает корпоративность преимущественно «промышленному сословию» (так как его интерес направлен не на всеобщее, а на особенное (ФП, § 250) и связывает существование корпораций с местом, занимаемым определенным промыслом в разделении труда по отраслям и, следовательно, со спецификациями и интересами, общими для занимающихся данным промыслом (ФП, § 250–251). По звучанию этот текст указывает на «нечто» среднее между средневековыми цехами и профессиональными союзами времен индустриализма. И то и другое суть союзы по принципам единства профессии. Корпорации обладают *привилегиями* (которые следует отличать от собственно привилегий как случайных исключений из всеобщего закона) (ФП, § 250–251).

Гегель отмечает *стабилизирующую роль* корпораций, придающих «отдельному существованию» сословную *честь*. «Не являясь членом полномочной корпорации, а корпорация существует только как правомочное сообщество, человек лишен *сословной чести*, своей изолированностью он сведен лишь к своей деятельности и своекорыстному аспекту промысла, его средства существования и потребление не обладают прочностью». Честь состоит именно в принадлежности человека к некоему целому, признанному законом и легитимизирующему своих членов в том, что «его интересы и усилия направлены на достижение несвоекорыстной цели этого целого» (ФП, § 253).

Поскольку профессиональные объединения, в отличие от «всеобщего гражданского общества», более отдаленного от отдельных индивидов и их особенных нужд (ФП, § 252), патронируют своих членов, Гегель называет это отношение «второй семьей». Развитие этих возвышенных характеристик корпораций у Гегеля завершается логичным для него выводом: «Наряду с *семьей корпорация* составляет второй существующий в гражданском обществе *нравственный корень государства*» (ФП, § 255). Отметим, что и с негативной стороны Гегель эту мысль специально подчеркивает: «Святость

брака и честь в корпорации – те два момента, вокруг которых вращается дезорганизация гражданского общества» (ФП, § 255).

Поскольку различные отрасли объединяют многих участников, эта «особенность» для них одновременно выступает и как «всеобщая». Гегель называет цель, направленную на «свое особенное», эгоистической, однако она же и всеобщая, так как особый «промысел» вписан в необходимое разделение труда. Так и получается, что «член гражданского общества является по своему *особенному умению* и членом корпорации» (ФП, § 251).

В отличие от полиции, корпорация вполне является детищем гражданского общества, где совпадают эгоистический интерес и всеобщие общественные потребности. Здесь, как выражается Гегель, «нравственность возвращается в гражданское общество как имманентное» (ФП, § 249), чего не было на предшествующих ступенях лестницы гражданского общества.

Секрет своей любви к корпорациям Гегель раскрывает в Прибавлении к весьма важному для него параграфу 255. Единичный человек *оторван* (отчужден) от государственных дел. Однако «нравственному человеку необходимо предоставить, кроме его частной цели и деятельности, всеобщую. Это всеобщее, которое современное государство не всегда ему предоставляет, он находит в корпорациях» (ФП, § 255).

В целом, гегелевское истолкование гражданского общества поражает странным сочетанием трезвости и мудрости с почти безумным стремлением упорядочить, пригладить самим же им нарисованную неприглядную картину. Гегель не может себе позволить петь дифирамбы обществу, лозунгом которого, по его же мнению, является небезызвестное «Человек человеку – волк!» Считать это общество «естественным» или «от Бога» он также не может, будучи обремененным честным изучением истории. Он знает, что общество, именуемое им «гражданским», – совсем недавний исторический продукт. Гегель трезво видит суть этого продукта – в господстве «субъекта потребностей», частного индивида с его частнособственнической свободой и неизмеримыми аппетитами, сдерживаемыми лишь правовыми механизмами и полицейским «попечением».

Но что же делать? Такова «действительность», и Гегель, не желая ее приукрашивать, теоретически с ней примиряется. Где-то он полностью принимает реальную «свинцовую» мерзость наличного бытия (например, предоставить бедняков самим себе, поддержать колонизацию), а где-то старается найти в жизни гражданского общества «потенции нравственности», которые затем должны расцвести пышным цветом в концепте государства. Находит он мало – только семью (которая как-то то ли в гражданском обществе, то ли вне его!) и корпорацию, в которую он несколько переложил сладости в ущерб собственному трезвому реализму.

В целом, конечно, концепция гражданского общества у Гегеля выглядит как суровая и реалистическая картина действительности, всего более напоминающая реализм классической политической экономии (от Смита до Мальтуса включительно).

*Отправление правосудия.* Проблематика отправления правосудия включена Гегелем в раздел о гражданском обществе по той причине, что его существование имеет место «только потому, что оно полезно для удовлетворения потребностей» (ФП, § 209). «Лишь после того, как люди изобрели многочисленные потребности, и их приобретение переплелось с удовлетворением, могли образоваться законы» (ФП, § 209). Правосудие призвано вносить некий порядок в борьбу людей за удовлетворение своих многочисленных потребностей. Однако, как замечает Гегель в «Философии духа», «слепая необходимость системы потребностей не поднялась здесь еще до сознания всеобщего и не осуществлена в действии, исходящем из этого всеобщего»<sup>339</sup>.

Таким образом, право и правоприменительная практика не навязаны гражданскому обществу извне, а служат необходимым механизмом гражданской саморегуляции, детерминированным самой социальной природой человека как субъекта потребностей. – «Право становится внешне необходимо в качестве защиты особенности» (ФП, § 209).

В разделах «Наличное бытие закона и суда» Гегель обращается к реальной практике судопроизводства и высказывает ряд замечаний, не имеющих философского характера, но важных для понимания его гражданской позиции. Гегель последовательно обосновывает право отдельного человека на знание о законах, отвергая претензии сословия юристов на монополию. «Право касается свободы, самого достойного и священного в человеке, и он сам, поскольку оно для него обязательно, должен знать его» (ФП, § 215). По той же логике Гегель выступает в защиту суда присяжных и публичность судебного разбирательства.

*Полиция и корпорация.* Гегелеведы до сегодняшних времен с некоторым сомнением относятся к гегелевской трактовке полиции. Как известно, она помещена Гегелем в гражданское общество, функции ее чрезвычайно важны, но сам же Гегель признает в полиции нечто внешнее гражданскому обществу. Она явно относится к государственным механизмам и государственному аппарату, и призвана наводить порядок в гражданском обществе. «Этот порядок как деятельная сила есть внешнее государство, которое, поскольку оно коренится в высшем, субстанциональном государстве, проявляется в форме государственной полиции» (ФД, § 534).

Конечно, вопрос о том, в каком месте ценностной диалектической иерархии Гегелю следовало бы разместить полицию – не равнозначен вопросу о месте и функциях полиции в реальной жизни

общества. Как раз со вторым вопросом у Гегеля все в порядке. Он весьма реалистично выписывает, что и как должна делать полиция. Полицейскому попечению Гегель предписывает многочисленные функции в гражданском обществе, причем некоторые из них явно относятся к сфере социальной политики (проблема бедности, здравоохранения), контроль над ценами на товары массового потребления и т.п. Каким-то образом в раздел полиции попадает и проблематика колонизации. Видимо, полиция должна содействовать отправлению «черни» (возмущающиеся бедняки) куда-нибудь подальше. Гегель, как и должно философу, не углубляется в практические вопросы. Реальная проблематика только названа и приведена как необходимое уточнение и конкретизация общих положений, но так как теоретического анализа в разделе явно недостает, то и полиция у Гегеля как-то не вписана в общетеоретический контекст.

Важно или не важно то, что Гегель лишает полицию «государственного статуса» и отправляет ее в гражданское общество? Если иметь в виду гегелевскую концепцию гражданского общества и понимание роли репрессивного аппарата государства, то нет. Однако это весьма важно для гегелевского понимания государства, для характеристики которого Гегель не жалеет высоких эпитетов. Конечно, «шествоие Бога по земле» никак не стыкуется с «полицейским попечением» в качестве чуть ли не основного содержания деятельности. К тому же Гегель сам реалистично отмечает, что и полицейская «опека» бывает чрезмерной, так как в этой области разумную «меру» установить невозможно, а это может вызывать и вызывает общее недовольство «отдельных субъективностей».

Поэтому Гегель старается оставить государству только «разумные», позитивно воспринимаемые характеристики, а все теневые стороны почтенного учреждения убирает в «гражданское общество».

*Гегель о государстве. Введение* – §§ 257– 259. § 257 – «Государство – действительность нравственной идеи и т.п.». § 258 – «... есть абстрактная, неподвижная самоцель, в которой свобода достигает своего высшего права, и эта самоцель обладает высшим правом по отношению к единичным людям, чья высшая *обязанность* состоит в том, чтобы быть членами государства» (с. 279). И, далее, в примечании: «Если смешивать государство с гражданским обществом и полагать его назначение в обеспечении и защите собственности и личной свободы, то *интерес единичных людей как таковых* оказывается последней целью, для которой они соединены, а из этого следует также, что в зависимости от желания можно быть или не быть членом государства» (с. 279). В этих параграфах, и далее, в параграфе 258 и выражена гегелевская авторская позиция, потому именно эти кусочки текста так любят цитировать комментаторы.

Странное впечатление производят упреки Гегелю в идеологическом обслуживании прусской монархии применительно к его пони-

манию государства. Странность состоит в том, что люди масштаба Б. Рассела или К. Поппера при этом не замечают, что откровенно упрекают Гегеля в глупости. Кем надо было быть, чтобы не видеть всех пороков и недостатков, существовавших на начало XIX в. немецких государственных устройств?! Даже отбросив прусское королевство, Германия того времени, вплоть до начала наполеоновских войн, служила для Европы заповедником, отстойником вариантов больных или порочных государственных образований. Не вернее ли сказать, что именно грустное состояние с государством служило для немецких философов основным стимулом к теоретическому решению этой реальной проблемы? Сам Гегель вполне однозначно высказался на этот счет во вступительном § 258 (см. Прибавление): «Каждое государство, пусть мы даже в соответствии с нашими принципами объявляем его плохим, пусть даже в нем можно познать тот или иной недостаток, тем не менее, особенно если оно принадлежит к числу развитых государств нашего времени, содержит в себе существенные моменты своего существования». И далее: «Государство – не произведение искусства, оно находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное поведение может внести искажения в множество его сторон. Однако ведь самый безобразный человек, преступник, больной, калека – все еще живой человек, утвердительное, живое существует, несмотря на недостатки, а это утвердительное и представляет здесь интерес» (ФП, § 258).

Таким образом, Гегель предлагает теоретический анализ природы государства, выделение существенного из феноменальной картины реальности. «Философское рассмотрение занимается только внутренней стороной всего этого, *мыслимым понятием*» (ФП, § 258). Или, как говорит Гегель, нужно мыслить идею. Идея же государства, по Гегелю, состоит из триады: А) внутреннее государственное право («индивидуальное государство как соотносящийся с собой организм, государственный строй»); В) внешнее государственное право («отношение отдельного государства с другим государством»); С) всеобщая идея как род и абсолютная власть, противопоставляющая себя индивидуальным государствам, или *всемирная история*.

Важнейшим для понимания гегелевской концепции является, по нашему мнению, раздел о внутреннем государственном праве (§ 260). Здесь Гегель сразу же заявляет свою главную мысль о единстве гражданского общества и государства при примате государства. Это формулируется и обосновывается на разные лады, иногда и очень кратко: «Всеобщее должно деятельно осуществляться, но вместе с тем субъективное должно обрести полное и жизненное развитие» (ФП, § 260). Субъективность, единичный человек с его свободой-произволом, ради которого Гегель конструирует концепцию гражданского общества, – служит главным отличительным призна-

ком государства в гегелевском понимании. Государство как «всеобщее» Гегель находит еще у Платона и Аристотеля. Истинное же государство должно дать возможность развитию субъективности, учитывать интересы индивида в их лучшем, «должном» стремлении к тому же «всеобщему». «В современном государстве отдельный человек свободен лишь для себя, как такового, и пользуется лишь гражданской свободой, гражданской в смысле слова *bourgeois*, а не в смысле слова *citoyen*... Гражданская свобода в этом смысле означает отсутствие всеобщего, принцип изоляции; но она является необходимым моментом, которого не знали античные государства; эта полная самостоятельность точек и именно поэтому большая самостоятельность целого, которая составляет высшую органическую жизнь. После того как государство восприняло в себя этот принцип, могла возникнуть более высокая свобода. Лишь в наше время стала возможна внутренняя прочность и нераздельная всеобщность, являющаяся реальной и консолидированной в своих частях»<sup>340</sup>. Далее Гегель переходит к внутреннему государственному праву.

*Внутреннее государственное право (§§ 260–329.)* В «Философии духа» Гегель называет внутреннее государственное право, «государственный строй», «устройство государства» – *конституцией* (ФД, § 536, с. 350). Речь идет об организации государства и его особых функциях: «Конституция есть расчлененность функций *государственной власти*» (ФД, § 539, с. 351)\*. Причем, предоставление определенных политических прав населению, что в обыденном сознании связывается с понятием конституции, Гегель считает лишь одной из сторон ее содержания.

Гегель утверждает, что при разделении властей каждая власть представляет собой тотальность, поскольку содержит в себе и другие моменты и, одновременно, составляет вместе одно индивидуальное целое. Разделяя идеи Просвещения, Гегель придерживается крайне высокого мнения о «необходимом разделении властей в государстве» и полагает, что оно «могло бы рассматриваться как гарантия публичной свободы» (ФП, § 272). Ошибочно говорить об «абсолютной самостоятельности» или взаимном ограничении властей в отношении друг к другу: «Если же... две самостоятельности не могут составить единство, но должны породить борьбу, посредством которой будет либо расшатано целое, либо единство вновь восстановлено силой» (ФП, § 272).

*Структура власти. Внутреннее государственное устройство.* Гегель конструирует собственный вариант *разделения властей*. Характерное для либеральной традиции разделение властей на испол-

---

\* Гегель Г.В.Ф. Философия духа. М., 1977 (далее по тексту эта работа цитируется как «ФД». – Ред.).

нительную, законодательную и судебную Гегель не приемлет. Согласно его мнению, каждая власть здесь понимается как самостоятельная, причем они еще и ограничивали друг друга. Из противостояния властей может начаться разрушение государства. Одна власть может подчинить другую. Гегелевская триада властей включает в себя княжескую (монархическую), правительственную и законодательную, причем Гегель всячески обосновывал *неограниченные властные полномочия монарха*.

*Монархическая власть.* Более чем положительное отношение Гегеля к монархическому принципу можно объяснять исключительно задачами идеологического обслуживания прусского королевства. Однако следует заметить, что во времена Гегеля невозможно было не признавать значения монархического типа государственного устройства, ибо в мире, за не большими исключениями, этот тип господствовал. Историческое объяснение его плодотворности для современников Гегеля сводилось к указаниям на факты, реальность. Республиканская демократия, что бы там ни происходило в Европе, оставалась для большей части планеты *инновацией*. Поэтому то внимание, которое в «Философии права» уделено монархической организации власти, следует объяснять отнюдь не консерватизмом, а трезвым реализмом Гегеля.

Главное, что, по Гегелю, вносит в государство монарх, – это принцип *суверенитета*. Речь идет о *единстве государства*, из которого исходят особые государственные функции. Гегель противопоставляет суверенитет деспотизму как беззаконию; суверенитет означает «момент идеальности при господстве законности», зависимость каждой сферы жизни общества от «цели целого», т.е. от «блага государства». Поэтому в состоянии мира это целое либо осуществляет свое воздействие как «бессознательная необходимость хода вещей», либо как прямое «воздействие сверху»; в состоянии же войны суверенитет призван к спасению государства. В § 279 Гегель вводит дополнительное уточнение: суверенитет есть «индивидуальное в государстве»; государство как целое, как единство не может обойтись без момента «индивидуальной воли», т.е. произвола. Таким образом, получается, что монарх – это персонифицированный суверенитет, «вочеловечившийся суверенитет» (и в этом смысле он такой – единственный в государстве) и, одновременно, это всего лишь индивидуальная воля, момент произвола, «Я хочу».

*Власть государя.* «Личность государства действительна только как *лицо*, как *монарх*» (ФП, § 279). «О народном суверенитете можно говорить в том смысле, что народ является вообще по отношению к внешнему миру самостоятельным и составляет собственное государство, как, например, народ Великобритании, но народы Англии, Шотландии, Ирландии, или Венеции, Генуи, Цейлона и т.д. уже

перестали быть суверенными с тех пор, как у них не стало собственных государей или верховных правительств» (ФП, § 279).

Как в тексте Гегеля, так и в толкованиях гегелеведов положение о монархе как носителе государственного суверенитета было полемически заострено и направлено против знаменитого тезиса Руссо о суверенитете народа. Гегель утверждает, что при разумном подходе противопоставлять один тип суверенитета другому неправомерно. Народ как таковой, без разумного расчленения целого, есть лишь бесформенная масса, никак не могущая быть государством. Лишь подведенная к единству и распределенная по особым сферам, областям народная масса объединена в государство, а целое и единство во всяком государстве представлено особым носителем – индивидуальной единичностью, т.е. монархом. Без носителя государственного единства – без монарха и суверенитета – государства – и самого государства быть не может.

Гегелевское обоснование принципа монархизма посредством понятия суверенитет, несомненно, обобщает исторический опыт существования государственности за длительное время. При любой исторической форме монархии за гегелевскими утверждениями остается часть рационального смысла. Более того, при республиканско-демократической форме правления, господствующей в XX в., за гегелевской идеей «индивидуального носителя суверенитета государства» приходится признать определенное значение. От «абсолютного монарха» XVII–XVIII вв., через различного рода конституционные ограничения монархической власти до сугубо представительских функций монархии в XX в. виден путь снижения роли излюбленного гегелевского принципа в истории. Однако, с другой стороны, наличие и в республиканско-демократических типах государственного устройства вариантов сильной исполнительной власти с большими полномочиями ее главы (президент, премьер-министр и т.п.), в некотором смысле идентичными монархическим, показывает, что гегелевские рассуждения об индивиде как носителе государственного единства до сих пор имеют отношение к эмпирической реальности.

Второй субстанциальный член триады внутреннего государственного устройства, по Гегелю, – правительственная власть. Гегель предписывает этой власти соблюдение и поддержку «всеобщего государственного интереса» в условиях гражданского общества с его «борьбой всех против всех». У Гегеля в правительственную власть включена и судебная власть; сюда же он отнес и полицию. Особое внимание в этом разделе «Философии права» Гегель обратил на «кадровый вопрос» – откуда и как рекрутируются люди, состоящие на государственной службе? Гегель пишет о «всеобщем сословии» гражданского общества, оно же «среднее сословие», в котором концентрируется интеллект и образованность нации. В то же время для него очевидно, что власть чиновничества, сколько бы она ни опира-

лась на интеллект и образование нации, имеет свои подводные камни. Поэтому дважды в этом небольшом разделе Гегель пишет о необходимости контроля над чиновниками. Контроль необходим двойной – сверху, от суверена власти и по чиновничьей иерархии, и снизу, со стороны общин и корпораций.

*Законодательная власть.* С особыми трудностями в концепции государства пришлось столкнуться Гегелю в рассуждениях о законодательной власти. Если относительно власти правительства ему удалось ограничиться эмпирической картиной этой власти в ее отечественном варианте (так что, по замечанию Маркса, «большая часть этих параграфов могла бы быть дословно помещена в прусском праве»<sup>341</sup>), то в отношении власти законодательной это было невозможно. Германская политическая реальность начинала уже историческую «смену форм», т.е. переход от эры абсолютных монархий к республиканской форме правления. На этом пути важнейшей промежуточной вехой, как показала история XIX–XX вв., была монархия, включающая в себя ряд либерально-демократических элементов, прежде всего, конституцию и парламентскую систему. В прусском королевстве все это подзадержалось, но уже действовали земельные сословные собрания (Landtag) и конституции в ряде немецких государств были уже «дарованы». Еще в 1817 г. Гегель анализировал проект конституции королевства Вюртемберг и полемику о нем в земельном сословном собрании<sup>342</sup>.

Так или иначе, немецкий опыт в области законодательной власти был довольно пестрым, и хотя было общеизвестно, что парламентаризм значительно более развит в Англии и Франции, это отнюдь не означало, что немецкому теоретику было позволительно рекламировать чужие политические нравы. Так что Гегелю пришлось в этой главе «Философии права» и быть особенно осторожным и учитывать прусские реалии (что особенно заметно в рассуждениях о *майорате*); использовать же знания об англо-французской законодательной власти приходилось, скорее, в форме критики, чем в позитивном изложении. Мало того, Гегель почти полностью игнорирует исторический опыт Французской революции и наполеоновского периода (кроме упоминания о государственных экспериментах Наполеона в Испании), что также можно объяснить лишь цензурными условиями.

В гегелевской трактовке *законодательной* власти выделяются два основных содержательных блока. Во-первых, размышления о роли сословий в этой сфере, и, во-вторых, рассуждения об общественном мнении. Гегель начинает с рассмотрения законодательства как части государственного устройства в его отношении к индивидам. В этом отношении законодательная власть определена как то, что а) с помощью государства направляется на пользу индивидам; б) то, что индивиды, со своей стороны, должны давать государству.

На пользу индивидам идет правовое обеспечение деятельности общин и корпораций, и вообще частное право. В пользу же государства единичные личности обязаны производить работы и службы, которые, в свою очередь, должны опосредоваться произволом в том случае, если они получают денежное выражение (ФП, § 299). С деньгами и возможностью государства покупать то, что ему нужно (ФП, § 299), Гегель связывает действие принципа субъективной свободы, противопоставляя ему повинности «на Востоке», где от людей требовались работы в соответствии с их умениями. Посредством оплаты службы «справедливость равенства может быть значительно лучше осуществлена» (ФП, § 299).

С индивидуальной свободой, развитием принципа свободной единичности связано наличие *сословного элемента* в законодательной власти. В § 301 Гегель формулирует эту главную целевую нагрузку сословного представительства: «Назначение сословного элемента состоит в том, чтобы в нем обрел существование момент субъективной *формальной* свободы, осуществленное сознание как *эмпирическая всеобщность* воззрений и мыслей многих» (ФП, § 301). Этот тезис Гегель обосновывает посредством критики «обычных», преимущественно либеральных обоснований необходимости представительной системы (причем либеральные взгляды Гегель чаще всего называет «обыденными»). Так, положение о «народных избранниках» как «гласе народа», которые лучше понимают и знают, что народу полезно, Гегель весьма цинично и трезво опровергает, утверждая, что «народ, поскольку это слово обозначает особенную часть членов государства, представляет ту часть, которая не знает, чего она хочет» (ФП, § 301). Смысл существования сословного представительства Гегель видит, во-первых, в «дополнении» понимания высоких чиновников пониманием депутатов; во-вторых, в публичном контроле «со стороны многих» за исполнительной властью.

В целом же, по Гегелю, сословное представительство никакой гарантией общественного блага не является (т.е. является ею так же, как любое другое государственное учреждение). Настоящее предназначение сословных представителей – в том, в них «собственное понимание и собственная воля той сферы, которая названа в этой работе гражданским обществом, *обретают существование по отношению к государству*» (ФП, § 301). Кроме того, Гегель особо подчеркивает роль сословного представительства как опосредования, середины, сводящей противоположность между правительством и монархом, а затем народом как массой к *видимости*. Это достигается, по Гегелю, таким образом, что стороны вступают в борьбу не за «существенные элементы государственного организма», а за «чисто субъективные интересы» (ФП, § 302), вроде борьбы за государственные должности.

Что же касается более конкретной характеристики сословного представительства, то оно у Гегеля соответствует характеру сословий, составляющих структуру гражданского общества. «Всеобщее сословие» (чиновники и др.) и так состоят на службе у правительства; этим же они занимаются и в парламентах. «Частное сословие», напротив, лишь в пределах законодательной власти «достигает *политического значения* и действительности» (ФП, § 303), причем делает это в соответствии со своими частями – сословием «субстанциональным» (сельскохозяйственное производство) и сословием, «основывающемся на особенных потребностях и опосредующем их труде» (ремесленники, предприниматели, торговцы).

Эти части различны в политическом отношении. «Субстанциональное сословие», которое у Гегеля также делится на «образованную часть» и «крестьянское сословие», по сути своей призвано к деятельности политического характера, «имея на нее право от рождения и не подвергаясь случайности избрания» (ФП, 306). Это – владельцы *майоратов*, неотчуждаемых наследственных имений, что делает их опорой трона и общества. Крестьян Гегель забывает. Наибольшую трудность для Гегеля представляет «частное сословие». Трудность состоит в том, что обойтись без депутатов от общин, корпораций и т.д. уже невозможно, а допускать их «к осуждению и решению общих государственных дел» (ФП, § 308) не хочется. Вообще Гегель решительно против введения в государственный организм «демократического элемента» только потому, что каждый является гражданином. Гегель повторяется, обличая «нелепое» представление о том, что все должны принимать участие в государственных делах, «что все эти дела понимают» (ФП, § 308). Поэтому Гегель рекомендует сословиям (особенно «второму сословию») доверять представительские функции людям, получившим опыт практического ведения дел в качестве занимающих административные или государственные должности (ФП, § 310). В принципе же он считает возможным отказаться от системы выборов, так как «депутаты соответственно природе гражданского общества направляются его различными корпорациями» (ФП, § 311). Нельзя не отметить, что относительно выборной системы и ее органических пороков мнение Гегеля настолько адекватно, что те же самые содержательно аргументы приходится слышать в наше время. Кроме § 311 «Философии права», где Гегель высказывается на эту тему, замечателен и его анализ английской выборной практики в статье о Билле 1831 г.

Однако если в проведении государственной политики Гегеля всего более волнует, как бы лишить представителей «частного сословия» возможности влиять на оную, то зачем вообще они нужны в парламенте? Гегель так формулирует свое понимание их полезности: «Посредством *публичности* прений сословных представителей

утверждается... момент всеобщей осведомленности» (ФП, § 314). Значение этой осведомленности Гегель понимает как просветительно-педагогическое, публичность сословных собраний «служит превосходным воспитывающим зрелищем для граждан» (ФП, § 315). От публичности собраний и всеобщей осведомленности Гегель приходит к признанию значимости *общественного мнения*, в котором здравый смысл народа соединен со всяческим невежеством и извращениями. Поэтому, по Гегелю, общественное мнение заслуживает и уважения, и презрения, а независимость от него «есть первое условие совершения чего-либо великого и разумного» (ФП, § 318).

С проблематикой общественного мнения связан и вопрос о *свободе печати* «как свободы говорить и писать *что угодно* аналогично пониманию свободы вообще как свободы делать *что угодно*» (ФП, § 319). Гегель критически относится к этому либеральному фетишу, хотя и признается, что неопределенность производимого в этой сфере продукта «не позволяет законам достигнуть в этой области той определенности, которая требуется от закона» (ФП, § 319). Тем не менее он указывает на те случаи, где ссылка на субъективность «простого мнения» не работает, и публичное высказывание превращается в проступок или преступление. Гегель называет *субстанциальной* область высказываний, где проявляется «оскорбление чести вообще, клевета на правительство, на его ведомства и его чиновников, поношения их и желание вызвать к ним презрение, особенно когда это распространяется на личность князя, издевательство над законами, призыв к восстанию и т.п.» (ФП, § 319).

*Межгосударственные отношения.* Государственный суверенитет проявляется вовне, в отношениях с другими государствами. В этих отношениях, по Гегелю, «субстанция как абсолютная власть противостоит всему единичному и особенному, жизни, собственности и ее правам... выявляет и заставляет осознать их ничтожество» (ФП, § 323). Интерес и право единичности (т.е. отдельной личности) здесь исчезают, но в то же время проявляется ее, единичности, «субстанциальный долг» – любой ценой, вплоть до собственности и жизни, сохранять независимость и суверенитет государства.

Гегель забывает обо всей тяжелой артиллерии своих категориальных конструкций, когда начинает рассуждать о *войне*. Война для него имеет высокое значение – благодаря ей «сохраняется нравственное здоровье народов» (ФП, § 324). Войны восстанавливают единство нации, и Гегель с некоторым злорадством относит кантовскую концепцию «вечного мира» к разряду «пустой болтовни» (ФП, § 324) и радуется тому, что война приносит «необеспеченность собственности», которую он соотносит с религиозной трактовкой «бренности, тленности и преходящести вещей во времени», сопрово-

ждающейся мысленной оговоркой каждой «единичности»: «Свое Я все же сохраняю» (ФП, § 324). «Но когда эта необеспеченность предстает в виде гусар с обнаженными саблями и дело принимает серьезный оборот, тогда “начинают” проклинать завоевателей» (ФП, § 324).

Из неизбежности войн Гегель выводит необходимость «сословия храбрости» (ФП, § 324), т.е. постоянную армию. «Это такая же необходимость, как та, вследствие которой другие особенные моменты, интересы и занятия создают брак, промышленность, государственное, торговое и т.д. сословия» (ФП, § 326). Анализ Гегелем сути военного сословия, которая состоит в достижении абсолютной конечной цели, в суверенности государства, опосредованной жертвованием «личной действительностью» (ФП, § 328), глубок и разумно трезв. Так же, как «иерархия храбрости», которую он попутно обозначает.

Анализ суверенитета «вовне», армии и войны предшествует у Гегеля исследованию внешнего государственного права. Он рассматривает эти отношения под категорией *долженствования*, которая означает благие пожелания без реализуемой их необходимости. Так же и в отношениях между государствами – поскольку они суть «совершенно самостоятельные тотальности в себе» и над ними нет никакой высшей власти, то и правовая основа межгосударственных отношений не выходит из сферы «долженствования» (ФП, § 330). Исходная позиция в межгосударственных отношениях – это признание себя таковым, т.е., признание государства государством. Это предполагает, во-первых, невмешательство сторон во внутренние дела друг друга, и, во-вторых, признание других государств (ФП, § 331). Однако даже при выполнении этих условий отношения между государствами, основанные на договорах, сохраняют признание взаимной суверенности, т.е. находятся по отношению друг к другу в естественном состоянии. Поэтому договоры могут как соблюдаться, так и нарушаться. Нарушить договор можно легко, и тогда спор решается войной (ФП, § 334).

Гегель вполне определенно высказывается и о «благе государств», и о связи политики и морали. «Благо» всегда есть благо особенного государства, а правительство – не всеобщее провидение, а «особенная мудрость» (ФП, § 337). Отсюда вытекает различие между благом государств и абстрактной моралью. «Нравственная субстанция, государство, имеет свое наличное бытие, т.е. свое право... в конкретном существовании и лишь это конкретное существование, а не одна из многих, считающихся моральными заповедями мыслей, может служить принципом его деятельности и поведения» (ФП, § 337).

В итоге рассмотрения межгосударственных отношений Гегель вводит понятие *игры*. «Игра, в которой само нравственное целое,

самостоятельность государства, подпадает под власть случайности» (ФП, § 340). Как ни грустно, но это утверждение Гегеля можно признать *наблюдением*, не опровергаемым даже объективными разъяснениями конкретной детерминации войн и конфликтов. «Игра страстей», «случайность» (которая всегда у Гегеля соседствует со свободой как произволом), религиозная нетерпимость и экономические конфликты – все это лишь характеристики той рациональной агрессивности и исторической недоразвитости человечества как «рода», как выразился бы Фейербах. Трезвый и мудрый Гегель еще настолько сын своего времени, что видит за движениями наполеоновских армий шествие мирового духа и связывает нечто позитивное для своего Weltgeist'a в изобретении огнестрельного оружия (ФП, § 328). Интересно, что бы он сказал о ядерном или бактериологическом оружии массового уничтожения?!

В заключение отметим, что гегелевская философия истории нуждается в особом рассмотрении и частично выходит за границы проблемного поля политической философии.

## 8. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАРЛА МАРКСА

Как известно, творчество Маркса в его результативной форме слабо поддается системной реконструкции. В зависимости от дисциплинарной ориентации исследователей либо экономическое, либо политологическое, или философское содержание наследия Маркса признаются центром и сутью его концепции, а к ним уже как-то «подверстывают» остальное, жертвуя по пути тем, что не вмещается в избранную схему. Сложность возрастает еще и потому, что Маркс идейно эволюционировал в течение жизни. Поэтому выбор «окончательной» его позиции по определенным проблемам также во многом зависит от предпочтений или произвола исследователя. Длительные споры о «раннем» и «позднем» Марксе, фазах его творческого пути, а также попытки обнаружить «подлинного» Маркса – это, помимо довольно неприглядного идеологического компонента, еще и свидетельства указанной изначальной сложности. По-нашему мнению, основные философские идеи («основоположения») были найдены Марксом в относительно ранний период его творчества. В течение же последующих этапов своего творческого пути он занимался развитием, обоснованием и корректировкой этих идей в различных областях знания, преимущественно, в политической экономии.

В философии Маркса, т.е. в собственно философской части его наследия, есть две составляющие – *антропологическая (более ранняя, «предпосылочная»)* и *философско-историческая («собственно марксистская»)*. В них реализованы теоретические концепции, ко-

торые затем послужили для Маркса основоположениями в более конкретной – как бы «прикладной» – области политической философии.

## 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА (АНТРОПОЛОГИЯ)

По времени создания, а также и теоретически (в аристотелевском смысле), антропология предшествует у Маркса другим важнейшим составляющим его философии. Идейными источниками для Маркса послужили *философская антропология Л. Фейербаха*, а также, что очень важно, разработка *этой же* проблематики в политико-экономическом знании (А. Смит, Д. Рикардо, Т. Мальтус и др.). Маркс усвоил атеистический гуманизм Л. Фейербаха, в котором впервые человек был понят как высшая ценность сравнительно с традиционными ценностями религиозного типа. Мудрость, сила, милосердие, могущество и прочие позитивные «предикаты» бога – на самом деле не божественного происхождения, а родовые «сущностные силы» человека. Человек человеку – бог, и в этом состоит суть идеи «богочеловека». Позитивные характеристики, вкладываемые людьми («родом») в отношение к богу, – любовь, почитание, поклонение, – должны, по Фейербаху, стать характеристиками самих людей и человеческих взаимоотношений. Соответственно, человек должен присвоить себе все то, что ранее отчуждал от себя и передавал богу. Современники отмечали, что речь шла о некоей новой форме гуманизма, опирающегося не только на атеистические традиции Просвещения, но и на глубинные, «подводные» интенции христианского человеколюбия. Был замечен и нормативный пафос этой философии – она не столько размышляет о том, что «есть» (как учил это делать философов Гегель), сколько выступает с суровым поучением человеческому роду с позиции «Должного», этическим императивом: «Будьте людьми, изменяйте свою жизнь и сознание в соответствии с высшими постулатами человечности!» Именно эти идеи Фейербаха были усвоены Марксом, что проявилось у него в полном неприятии социальной реальности и типов людей, не соответствующих феьербахианским нормативам человечности.

Оборотная сторона гуманистического понимания человека была представлена в экономической теории конца XVIII – начала XIX в., которая основывалась на реальных, существовавших в начале XIX в. людях и их отношениях, из социального праксиса. И люди, и нравы изображались экономистами как весьма далекие от гуманистических идеалов. Человек – по природе эгоист, отношения между людьми – это отношения «полезности», взаимного использования (Маркс называет это «теорией взаимной эксплуатации»), человеческий труд – «жертва» и т.п. Экономисты признавали «есте-

ственными» и «нормальными» колоссальное имущественное расхождение общества, эксплуатацию в ее тогдашних ужасных формах. При этом некоторые из них (А. Смит, Д. Рикардо, Ш. Сисмонди) не пытались прикрывать «социальное зло» раннего индустриализма демагогией и лицемерным морализаторством либерального толка. «Нормальный человек» в этой теоретической традиции был как нельзя далек от «образа Бога», а его жизнь – от фейербаховских нравоучений. Маркс с первых шагов в изучении этой науки отметил «цинизм» и «грубость» в изображении человека у Смита, Рикардо, Мальтуса и других экономистов. (Следует, правда, отметить, что в понимании человека экономисты во многом сходились с Гегелем, с его трезво-скептическим толкованием человека в гражданском обществе как «субъекта потребностей», находящегося в состоянии борьбы всех против всех, понимающего свободу как произвол и т.д., что тоже было воспринято Марксом.)

Как же Маркс распорядился этими своими исходными предпосылками? Отметим, что в философской теории речь идет о человеке «вообще» («роде», «индивиде»). На этом уровне абстракции допустимо, например, усматривать сущность «человека» в его разумности (в традиции всей, в том числе и гегелевской философии) или полемизировать с этим, доказывая столь же большую значимость «чувственности» (у Фейербаха). Напротив, экономисты исследовали вполне конкретную, «приземленную» область человеческой деятельности: производство, распределение, обмен, потребление, богатство и средства его достижения. Таким образом, различие в уровнях абстракции весьма значительное. Человек в экономической теории – это индивид, действующий в материальной сфере, т.е. социальный «атом» со своим стремлением к «пользе» – к обогащению. Марксова концепция человека сочетает общефилософский и политико-экономический подходы в некотором среднем уровне теоретического рассмотрения.

В основание собственной антропологии Маркс кладет мысль о практической, деятельной природе человека как наиболее непосредственно отражающей его сущностные характеристики. Человек тождественен не разуму, чувственности или морали, а своей деятельности, праксису, социальному бытию, или жизни. Какова жизнедеятельность человека, таков и сам человек. При этом праксис отнюдь не бесформен. Он определен некими общими, исторически сложившимися и относительно независимыми от индивидов компонентами и структурами («формы», «отношения»), которые усваиваются этими индивидами и тем самым определяют их человеческую «сущность» («ансамбль общественных отношений»).

Каковы же в понимании Маркса эти социальные формы практической деятельности людей, которые и существуют независимо от индивидов, и, одновременно, являются сущностными характери-

ками («сущностными силами») самих индивидов? Речь идет о таких феноменах, как язык, пол, возрастные и гендерные стереотипы, национально-культурные традиции, религиозные представления, морально-нравственные стандарты и правовые нормы. Повторяем, что это – закрепленные всей «историей рода» бытийственные формы, которым индивидуальный человек подчинен, которыми он определен и ограничен. Включенные в индивидуальные, личностные структуры людей, они детерминируют их внутренний мир, образ самого себя, сознание и жизнь в целом. (Наиболее подробно Маркс рассматривает эти «формы праксиса» в работе «Немецкая идеология», в полемике с М. Штирнером.) Но еще более четко установка на единство «сущности» и «существования» человека выражена в понимании тех форм практической жизни, которые наиболее близки к социально-экономической и политической сферам. Труд, его социальное «разделение» в различных исторических вариантах, различные виды «профессиональной» деятельности, гражданские и государственные институты, экономические механизмы (прежде всего, Маркс обращает внимание на «деньги») – все это входит в горизонт антропологического анализа.

Особое место в марксовой иерархии форм праксиса занимает труд, производящий праксис. В труде человек «опредмечивает» свои сущностные силы, реализует их в создании «своего» мира, будь то мир материальных вещей – предметов, – или же мир культуры. Этим человек как бы «очеловечивает» мир внешней природы (Маркс идет столь далеко, что в «Немецкой идеологии» высказывает гипотезу об отсутствии на планете еще не измененной человеком внешней природы). И в то же время человек «очеловечивается» сам, ибо, по Марксу, в творческом созидании своего мира человек созидает, реализует самого себя, свои высшие потенции и возможности. Труд, по Марксу, субстанциальный уровень в разнообразии человеческого праксиса. Именно поэтому в труде наиболее зримо и ярко выражено характерное и для других «форм» жизнедеятельности человека положение: подчиненность человека создаваемым им самим силам как *не-своим, внешним и чуждым*. Во всей социальной реальности, формулирует Маркс, «собственное деяние человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над ней»<sup>343</sup>. Освободиться от этих сил человек не может, поскольку это его *собственные* силы, силы его *отчуждения* (Entausserung, Entfremdung) как *самоотчуждения* (Selbstentfremdung). В труде же, как субстанциальном типе человеческого праксиса, отчуждение не только выражено наиболее ярко, но и, возможно, действует наиболее фундаментально, непреодолимо.

В классическом тексте «Отчужденный труд» (фрагмент «Философско-экономических рукописей 1844 года») Маркс анализирует, как в процессе труда у рабочего (субъект трудовой деятельности,

производитель, созидатель) отчуждается им же созданное – материал и результат труда, свобода самого процесса трудовой деятельности, идентичность личностного бытия и трудового акта, «родовая жизнь» (единство с природой внешней и внутренней) и единство в общении с другим человеком. (Фейербаховское единство «Я» и «Ты» обращается в конкуренцию рабочих между собой и вражду с работодателем.) Маркс апеллирует в этом тексте к грубо-физическому труду, типичному для раннего индустриализма XIX в. Однако с соответствующими изменениями та же логика отчуждения свойственна практически любому труду, включая его самые «привилегированные» типы.

Далее, человеческий праксис фундаментально определен и ограничен существованием частной собственности. Частная собственность – важнейшая бытийственная форма, определяющая существование отчуждения на его базовом уровне – в мире труда. Тем самым она становится основой основ всякого иного, внетрудового отчуждения, с огромной силой воздействуя на индивидуальный и родовой праксис индивидов. Маркс находит весьма резкие формулировки для выражения отчуждающего воздействия частной собственности на сущностные характеристики человека: «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, ...когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т.д., – одним словом, когда мы его потребляем... Поэтому на место всех физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств – чувство обладания» (МЭ, т. 42, с. 120).

Отчуждение труда, частная собственность, разделение труда – таковы фундаментальные формы человеческого праксиса, детерминирующие его на базовом «экономическом» (для Маркса – онтологическом) уровне и, тем самым, активнейшим образом воздействующие и на все иные уровни и типы человеческого праксиса.

В итоге оказывается, что антропологический диагноз политической экономии Маркс расширяет до уровня философского обобщения, но обобщения критического. Маркс отнюдь не принимает, а сурово осуждает человеческую ущербность, одномерность, угнетенность и недоразвитость, неразрывно связанные с данной формой социальной жизни. Эти люди как бы и не совсем люди. Основой данной суровой критики оказываются у Маркса транспонированные на социальную плоскость фейербаховские гуманистические представления о человеке. Они же лежат в фундаменте другой части его антропологической концепции – идеи устранения, уничтожения отчуждения. Этот процесс Маркс называет присвоением (*Aneignung*) человеком своей отчужденной сущности, сущностных сил. Человек призван и способен присвоить, сделать своими собственными внут-

ренными силами *все то*, что подчиняет и подавляет его, лишает его перспективы универсального развития и препятствует превращению в универсального (тотального) индивида.

Универсальность индивида – важнейшее в ценностном отношении, но неоднозначное понятие в философской антропологии Маркса. В этом понятии, как в большинстве философских универсалий, можно выделить: 1) наиболее общее и важное категориальное содержание и 2) несколько относительно условных, опирающихся на исторический опыт и эмпирические наблюдения конкретизаций этого содержания.

Первое раскрывается как присвоение человеком подлинно человеческого отношения к *внешней природе*, т.е. как преодоление всего чисто утилитарного и агрессивного в этом контакте, как преобразование природы в соответствии с «мерой» каждого вида, или – в соответствии с ее – природы – законами и ограничениями. Человеческое деяние, праксис в его отношении к природе, должен быть не поиском практической выгоды, а деятельностью «по законам красоты». Маркс, следуя в этом отношении Фейербаху, настаивает на слиянии *гуманизма с натурализмом*, что воплощается в единении человека и природы.

По отношению к *природе внутренней*, т.е. к природе самого человека, присвоение также является освобождением от грубых эгоистических, «животных» потребностей, обретением людьми всей полноты и богатства человеческих чувств, способностей и талантов. При этом сами потребности людей приобретают качества человечности в самом высоком смысле, становятся универсальными индивидами. Универсальность индивида истолковывается как разнообразие, универсальность его практических занятий, многосторонность его жизненных проявлений. Для подчиненного разделению труда человека чуждыми, недоступными ему остаются многие жизненные сферы и виды деятельности, а значит, и люди, особые жизненные миры которых в этих сферах или областях находятся. Когда индивидуальный праксис не привязан к определенному типу деятельности, ее социокультурным и национально-культурным ограничениям, жизнь индивида «охватывает обширный круг разнообразной деятельности и различных видов практического отношения к миру и является, таким образом, многосторонней жизнью...» (МЭ, т. 3, с. 253). Исходя из исторических «примеров» универсальности такого рода (великих деятелей античности, Возрождения, раннего модерна) марксово представление о ней включает некоторые полуиллюстративные характеристики – многоязычность, широта индивидуального общения (*Verkehr*), пространственная «привязка» к центрам мировой культуры и т.д. Конечно, эти конкретизации во многом наивны, но большего и поныне реальность в избытке не представляет.

Для темы нашего исследования важно, что идея «универсального индивида» вошла как важнейший компонент в политическую философию Маркса, в его понимание будущего человечества, которое с 1845 г. определялось им как «коммунизм». В качестве обоснования возможности и закономерности этого будущего выступает *философско-историческая концепция* Маркса – вторая часть его философии.

## 2. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Философия истории Маркса в ее исходном и фундаментальном смысле представляет собой «иной поворот», историческую интерпретацию процесса превращения отчуждения (*Entfremlung*, *Entausserung*) в присвоение (*Aneignung*). В раннем, до 1844 г., варианте этот процесс изображался Марксом просто. До настоящего времени в истории господствовало отчуждение, ныне же начинается эра присвоения человеком всего ранее отчужденного, «общечеловеческая эмансипация». В дальнейшем данная дуальная структура видения исторического развития как бы уходит в основание, в ценностные предпосылки концепции, которая теоретически усложняется и получает более четкую форму. Однако основополагающие идеи сохраняются, прежде всего, как критерий выделения стадий, особых ступеней исторического развития – от глубокого прошлого до настоящего и будущего.

В соответствии с гегелевской традицией Маркс строит конструкцию в форме триады. Первую в истории эру (или эпоху), огромную по времени, Маркс определяет как эпоху господства отношений «личной зависимости», т.е. полного всесия и всевластия человеческого отчуждения. Индивидуальный человек (конкретный индивид) полностью, либо почти целиком ограничен узкими рамками господствующих социальных общностей. В эти исторические времена индивид прочно «вписан» в пределы социальных организаций типа общины, касты, сословия. Это – ранние фазы истории, когда еще нет единства человечества и «производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах» (МЭ, т. 46, ч. 1, с. 101). Вся до-индустриальная история человечества у Маркса в той или иной степени относится к этой первой фазе (или стадии).

Вторая ступень исторического развития характеризуется господством отношений «личной независимости» индивидов, чему соответствует «система универсального общественного обмена веществ, универсальных отношений, всеобщих потребностей и универсальных потенций» (МЭ, т. 46, ч. 1, с. 101). Социальное отчуждение на этой фазе истории отнюдь не исчезает, а переходит из личной

формы в *вещную*. Вещная зависимость, «овеществление» (Verdinglichung), господствующее на данной фазе, наиболее полно выражено во власти денег. Чтобы войти в общественный праксис, стать значимыми для общества, все виды практической деятельности и ее результаты должны быть превращены в деньги, т.е. в *вещную форму*. Соответственно, индивиды не только зависят от *вещной формы* своего праксиса, но степень их независимости и свободы, общественной власти над деятельностью других людей или общественным богатством также получают свое воплощение в деньгах: «Свою общественную власть, как и свою связь с обществом, индивид носит в своем кармане» (МЭ, т. 46, ч. 1, с. 100).

Отметим, что марксова характеристика второй фазы мировой истории весьма обширна. Здесь вполне пристало говорить не только о тех исторических состояниях общества, которые мог знать или наблюдать Маркс, но и о ныне существующем, и даже о близком будущем. Вероятно, именно к этой фазе развития общества можно отнести и так называемое постиндустриальное общество – с единым мировым финансовым и информационным рынками, господством международного глобального капитала, всеобщностью наемного труда и универсальным правовым обеспечением личной свободы индивидов.

Вторая ступень создает условия для третьей. «Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной собственности в их общественное достояние...» (МЭ, т. 46, ч. 1, с. 101) – так формулирует Маркс основное отличие этой ступени от предшествующих. В «Капитале» данная стадия характеризуется как находящаяся «по ту сторону» «царства необходимости», как «царство свободы», где развитие человеческих сил является «самоцелью». Речь идет о полном присвоении человеком всего ранее отчужденного, об утверждении вместо «частичного», «одномерного» (изуродованного, прежде всего, социальным разделением труда) индивида, человека универсального, «тотального индивида» марксовой антропологической философской утопии.

Таким образом, третья ступень мировой истории может появиться лишь на основе предшествующей, второй ступени. (Эту мысль Маркс многократно подчеркивает.) Ясно и то, что данная ступень развития человечества, ожидаемая и приветствуемая Марксом, остается для начала XXI в. на горизонте видимого во времени, – где-то в промежутке между утопическими мечтаниями и осторожными прогнозами. Более конкретно Маркс связывает становление новой общественной формы с закатом эры наемного труда как принудительного для индивидов, глобальным ростом значимости «свободного времени» для цивилизации и культуры, переходом сферы «производящего праксиса» в ведение науки и т.д.

В творчестве Маркса проблематика «второй стадии» мировой истории оказалась связанной с разносторонним анализом современности, скорее социологическим и экономическим, нежели сугубо философским. Это крайне важно для верного понимания смысла марксовской философии истории, поскольку видение современности для Маркса не дополнительно, а, скорее, первично по отношению к анализу прошлого. Объединяющей эти области является идея субстанциальности праксиса, или «первичности» производства в развитии человечества.

Итак, марксово понимание истории существенным образом сфокусировано на диагнозе современной ему (в «большом времени») исторической эпохи, в которой наиболее важным для Маркса было изучение современной общественной формы (формы общества), которая получила у него название «капиталистическая формация». В этой исторической форме Маркс считал главным «формообразующим» конфликт между силами «созидания» («производительные силы») и частнособственническим владением и управлением этим общим потенциалом людьми, представляющими «капитал», т.е. небольшой частью общества. Повторим, у Маркса конфликт (борьба) «труда и капитала» есть основная, фундаментальная характеристика современности, «капиталистической формации». В иных выражениях у Маркса это звучит как «классовый антагонизм», а «капитализм» интерпретируется «классово-антагонистическая формация».

Следует особо подчеркнуть, что марксово понимание капиталистической формации («вторая стадия, или эпоха, мировой истории») во временном отношении никак не сравнима с первой стадией, докапиталистическим обществом, «господством личной зависимости». То, что в популярных изложениях принимается за особые общественные (исторические) формы – рабовладельческий строй, феодализм – в целом относятся Марксом к первой стадии. Капитализм начинается лишь с первыми шагами индустриализации в Европе (XVI–XVIII вв.) С развитием социума в капиталистической фазе начинается накопление элементов («предпосылок») для следующей, более высокой формы социального развития. Маркс, таким образом, оценивает капитализм как нечто промежуточное в истории. Это раннее понимание Маркс сохранил и даже усилил впоследствии, когда начал активно заниматься мировой историей и интерпретацией исторического процесса в целом. Глубоко знаменательно его замечание в письме к В.И. Засулич о капиталистическом строе: «Если рассматривать его (капитализм. – А.Б.) исключительно с точки зрения возможного времени существования, то вряд ли стоит принимать в расчет в жизни общества»<sup>344</sup>.

Из анализа марксова видения судеб капиталистической формации становится понятно, отчего столь большое внимание в его философии истории и «обосновывающем» эту философию социолого-

экономическом комплексе исследований уделено проблематике «подготовки» к началу «третьей стадии» в развитии человечества. Данная проблематика рассматривается Марксом во многих аспектах. Во-первых, еще в 40-х годах Маркс принимает вариант вызревания и реализации социального и политического переворота, именуемый «социалистической революцией», и даже некоторую программу транзитологических акций и мероприятий (наиболее ярко представленный в «Манифесте коммунистической партии» (написанном в соавторстве с Ф. Энгельсом)). Во-вторых, значительное внимание Маркс уделял проблеме экономического накопления «предпосылок», т.е. элементов нового экономического и социального строя в постепенно архаизирующихся условиях капиталистической формации. Сюда можно отнести анализ становления мирового рынка и соответствующей «пролетаризации» (перехода к наемному труду) большинства населения планеты; растущее обобществление производства, научно-технический прогресс как таковой; обретение политического самосознания и соответствующих политических структур рабочим классом и т.д. В-третьих, Маркс стремился определить по крайней мере самые общие, принципиальные характеристики тех инновационных обретений, которые должны появиться в результате революционных преобразований. Последнее естественным путем перетекает в некоторые стилистически иногда «утопические» описания «новой жизни» и «нового человека» (частично нами уже упомянутые). И хотя Маркс постоянно отказывается от подробных и директивных пророчеств о будущем человечества, апеллирует от утопической традиции в пользу критического и научного подхода («критический коммунизм», «научный социализм»), тем не менее многие его очень смелые предвидения в этой области по сей день сохраняют свою содержательную ценность. Такова, в частности, марксова идея о фундаментальной значимости сокращения рабочего дня и – шире – уменьшения необходимого для общества рабочего времени как такового, «уничтожение труда». При этом Маркс далек от наивных противопоставлений «труда» и «наслаждения», «труда» и «досуга». Он предполагает, что суть этих социальных феноменов принципиально изменится. Об этом, в частности, Маркс рассуждает в контексте экономического анализа динамики соотношения «необходимого» и «прибавочного» труда в развитии производства.

В философии истории Маркса, начиная с ранних его работ 1844 г., активно звучит тема, как он часто выражается, «энергийного импульса», т.е. творца и главного действующего лица исторического развития. В этой роли для мировой истории как таковой, в соответствии с принципом примата практики, предлагаются живые люди, индивиды. В общей форме это звучит так: человек сам есть творец своей собственной истории. В более определенной формулировке: творцами истории являются люди, *«конкретные индивиды»*

(понятие, введенное Марксом в «Немецкой идеологии» в противовес абстракции абсолютно суверенных индивидов, «Я», в философии М. Штирнера). Термин «конкретный» в данном случае фиксирует определенность личностных качеств и праксиса условиями и обстоятельствами исторического порядка. Но поскольку для Маркса важнейшей характеристикой «конкретности» индивида является его включенность в социальное разделение труда (его «место» в структурированной форме общественного праксиса), то функция «субъекта исторического действия» в разные исторические эпохи принадлежит представителям «созидающего праксиса», что соответствует пониманию «производительных сил» как «энергийного импульса» в производящем праксисе. Как иначе выражается Маркс, такова «положительная сторона» труда в истории. Для капиталистического общества «энергийным импульсом» и основным героем его развития выступает, по Марксу, «пролетариат» – социальный класс, призванный совершить свою «пролетарскую» (коммунистическую, социалистическую) революцию и создать новое общество и новый социальный строй.

Наделение пролетариата столь ответственной исторической миссией вызывало в XIX–XX вв. как подъем мобилизационного оптимизма (в «левом движении»), так и бесконечную резкую критику «справа». Типичным для нее стало причисление марксова учения к идеологическим построениям по типу «эрзац-религий», «псевдорелигий», характерных для эпохи модерна наряду с либерализмом и консерватизмом, и вывод о его исторической дискредитации в свете опыта его реализации.

Поэтому столь важен точный смысл, вложенный Марксом в понятие «пролетариат» («рабочий класс») и различные аспекты этого смысла. Он включает в себя два основных сегмента: во-первых, рабочий, работник физического труда в промышленном производстве; во-вторых, форма наемного труда. Лично свободный, пролетарий экономически *абсолютно зависим*, так как не обладает собственностью (как самостоятельным источником жизнеобеспечения) и живет лишь постольку, поскольку может трудиться. Его труд – условие его существования. Совершенно очевидно, что первый аспект смыслового наполнения этого понятия – феноменологичен, связан с наиболее широко распространенным видом трудовой деятельности периода индустриализма. Второй же аспект смысла (что труд есть труд наемный) – более «сущностен», и исторически перспективен, так как все инновационные формы трудовой деятельности, «производящего праксиса» в XX в., вплоть до самых экзотических и передовых, далеких от «индустриализма», полностью вписываются в различные варианты труда «по найму».

Определяемая этими общефилософскими положениями и историческими диагнозами современности (в броделевском «долгом вре-

мени» истории), политическая философия Маркса может быть рассмотрена как поле двух крупных блоков проблем. Во-первых, большое место в этом разделе марксовского наследия занимает обсуждение «классических» философско-политических проблем, которые Маркс анализирует в соответствии с традициями гегельянской философии. Как наиболее существенную здесь следует выделить проблематику государства и гражданского общества, их взаимоотношений и тенденций развития. Во-вторых, из мировоззрения и личного праксиса Маркса исходит теоретический интерес к проблематике «левого движения», его потенциалу, стратегии и тактике, возможным и желательным результатам политической борьбы. Непосредственно к гегелевскому «кусту» проблем здесь примыкает важнейшая для левого движения вообще проблема революции и нового типа политической власти в пост-революционном устройстве общества. В терминах самого Маркса можно называть это проблемой «диктатуры пролетариата».

### 3. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

Решение этой классической проблемы было найдено Марксом в самом начале творческой деятельности, в 1843 г., и впоследствии им не пересматривалось. Как известно, Маркс анализировал гегелевский текст о «внутреннем государстве» из «Философии права» (§ 261–313) и пришел к выводам об определяющей и первичной роли гражданского общества по отношению к государству. В итоговой, завершенной для данного этапа форме позиция Маркса по этой теме сформулирована в статье «К еврейскому вопросу», написанной в том же 1843 г. В этой работе, полемизируя с Б. Бауэром, Маркс размышляет о сути политической эмансипации, о сущности и пределах освобождения человека в условиях государственной организации общества. Свою задачу он формулирует как критику политического государства (МЭ, т.1, с. 387), в связи с чем высказывает ряд концептуальных положений о сути гражданского общества и государства.

Маркс полностью принимает основную гегелевскую характеристику гражданского общества как «сферы эгоизма, где царит *bellum omnium contra omnes*» (МЭ, т. 1, с. 392). Эта характеристика конкретизирована в анализе известных «универсальных прав человека». Следуя Гегелю, Маркс различает человека как частное лицо, члена гражданского общества (*bourgeois*), и человека как гражданина государства (*citoyen*). *Права гражданина* (*citoyen*) Маркс специально не рассматривает. А вот *права человека* (*bourgeois*) – свобода совести, равенства, безопасности, собственности – анализирует подробно, исходя из текстов французской «Декларации прав человека и гражда-

нина» (1791 г.) и конституций штатов Пенсильвания и Нью-Гэмпшир. В этих документах *свобода совести* представлена как «право отправлять какой угодно культ» (МЭ, т. 1, с. 399). Сама же *свобода* в «Декларации прав человека и гражданина» определена как «право делать все то, что не наносит ущерба правам другого» (МЭ, т. 1, с. 400). Маркс комментирует это право как свободу «человека как изолированной, замкнувшейся в себя монады» (МЭ, т. 1, с. 400). Это право обособления, «право ограниченного, замкнутого в себе индивида» (МЭ, т. 1, с. 400). Право человека на частную собственность по Конституции 1793 г. определяется как «право каждого гражданина... располагать по своему усмотрению своим имуществом, своими доходами, плодами своего труда и своего усердия» (МЭ, т. 1, с. 401). Маркс называет это правом «своекорыстия», «при котором человек рассматривает другого человека не как осуществление своей свободы, а наоборот, как ее предел» (МЭ, т. 1, с. 400). Равенство в этих конституциях понимается как равенство каждого человека перед законом, а безопасность основывается на «...защите, предоставляемой обществом каждому из своих членов с целью охраны его личности, его прав и его собственности» (МЭ, т. 1, с. 400). По Марксу, всеобщее право на безопасность соответствует понятию полиции у Гегеля, а все вместе прекрасно выражено тем же Гегелем в его квалификации гражданского общества как «государства нужды и рассудка» (МЭ, т. 1, с. 400).

В соответствии с фейербахианским пониманием человека как «родового существа» Маркс критикует определение человека как «гражданского человека» в гегелевской концепции «гражданского общества». «Ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, т.е., как индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произвол и обособившегося от общественного целого. Человек отнюдь не рассматривается в этих правах как родовое существо – напротив, сама родовая жизнь, общество, рассматривается как внешняя для индивидов рамка, как ограничение их первоначальной самостоятельности. Единственной связью, объединяющей их, является естественная необходимость, потребность и частный интерес, сохранение своей собственности и своей эгоистической личности» (МЭ, т. 1, с. 405).

Эту же мысль Маркс формулирует и несколько иначе: «...Государственно-гражданская жизнь, *политическая общность*, низводится... (в концепции универсальных прав человека. – А.Б.) до роли простого *средства* для сохранения этих так называемых прав человека»; «...таким образом *citoyen* является слугой эгоистического *homme*... не человек как *citoyen*, а человек как *bourgeois* считается *собственно* человеком и *настоящим* человеком» (МЭ, т. 1, с. 402). Это следует из того, что конкретный индивид «является человеком

в своем чувственном, индивидуальном, непосредственном существовании, тогда как *политический* человек есть лишь абстрактный, искусственный человек, человек лишь как *аллегорическое, юридическое* лицо» (МЭ, т. 1, с. 405). Итак, несмотря на то что молодой Маркс в понимании гражданского общества еще не выходит за пределы гегелевской концепции, его понимание отношений гражданского общества и государства уже не укладывается в парадигму гегельянства. «Практическая потребность, эгоизм – вот принцип гражданского общества, и он выступил в чистом виде, как только гражданское общество окончательно породило из своих собственных недр политическое государство» (МЭ, т. 1, с. 410).

Уже в ранних работах Маркс рассматривал зависимость государства от гражданского общества в различных плоскостях. Одной из оригинальных, типично марксовских идей является доказательство бессилия политического государства в деле решения острых социальных проблем, т.е. проблем гражданского общества. В обобщенной форме это было проанализировано Марксом в статье о восстании силезских ткачей (полемика 1844 г. с А. Руге). А. Руге полагал, что недостаточное развитие политического сознания и практики в Германии было основной причиной непонимания социальной природы нищеты и провала попыток решить эту проблему административными средствами или с помощью благотворительности. На эти соображения Маркс замечал, что сходное понимание причин нищеты и попытки решить эти проблемы аналогичными средствами были характерны и для Англии, самой богатой страны того времени, и для Франции эпохи Наполеона, власть которого была абсолютной. Англичане создали специальную администрацию с большим бюджетом для предоставления пособий по бедности, однако ввиду провала этой социальной инициативы ввели режим работных домов, т.е. легитимизировали фактическую нищету, превратив ее в законный национальный институт. Неудачи в решении этой проблемы преследовали и Наполеона, и даже Конвент времен Французской революции, который, по Марксу, представлял собой «максимум политической энергии, политического могущества и политического рассудка» (МЭ, т. 1, с. 439).

Причины этих неудач, по Марксу, коренятся в самой сути государства, подразумевающей его бессилие перед гражданским обществом. Государство, по Марксу, «...существует на противоречии между общественной и частной жизнью, на противоречии между общими интересами и интересами частными. Администрация вынуждена поэтому ограничиваться формальной и отрицательной деятельностью, ибо там, где начинается гражданская жизнь и гражданская работа, там кончается власть администрации... Перед лицом следствий, вытекающих из антисоциальной природы этой гражданской жизни, этой частной собственности, этой торговли, этой промышленности,

этого взаимного ограбления различных кругов граждан... бессилие администрации оказывается для нее законом природы» (МЭ, т. 1, с. 440). «Эта раздробленность, эта мерзость, это *рабство гражданского общества* есть та естественная основа, на которой зиждется современное государство...» (МЭ, т. 1, с. 440)

Таким образом, государство не способно решать социальные проблемы, поскольку они коренятся «...в нынешнем устройстве общества, чьим деятельным, сознательным и официальным выражением является государство» (МЭ, т. 1, с. 441).

Законченную теоретическую форму концепция гражданского общества (в его постоянном соотношении с государством) получила у Маркса к 50-м годам. Как впоследствии вспоминал он сам, его исследования довольно рано привели его к тому результату, что «формы государства... коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру английских и французских писателей XVIII в., называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии» (МЭ, т. 13, с. 6).

#### 4. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Обращение к «анатомии» гражданского общества позволило Марксу уточнить свое видение этого общества, уже значительно отличающееся от гегелевского. Маркс отказался от гегелевского понимания структуры гражданского общества (сословия, суды, полиция, корпорации) и выделил основные в экономическом отношении структурные группы – классы. Выделение основных экономических «игроков» в гражданском обществе позволило Марксу конкретизировать общее представление Гегеля о «гражданском обществе» как арене борьбы всех против всех. По Марксу, отнюдь не атомарные индивиды преследуют свои интересы (каждый в отдельности), а большие группы людей, объединенные общими интересами, выступают друг против друга, причем зачастую единым фронтом, спаянные «классовой солидарностью».

Социальная общность людей – основа содержания понятия «класс», однако оно имеет не только экономическое наполнение. Маркс пишет об этом, например, так: «Поскольку миллионы семей живут в экономических условиях, отличающих и враждебно противопоставляющих их образ жизни, интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов – они образуют класс» (МЭ, т. 8, с. 208). Но и этого недостаточно, и Маркс вводит в понимание структуры гражданского общества как классовой *политическое измерение*: «Поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, ни-

какой политической организации – они не образуют класса. Они поэтому не способны защищать свои классовые интересы от своего имени, будь то через посредство парламента или конвента» (МЭ, т. 8, с. 208).

Таким образом, классовые интересы значительно шире, нежели прямые экономические интересы того или иного класса. В тоже время именно в области экономических интересов происходит наиболее существенное расхождение и противопоставление классов в обществе, основанном на взаимодействии капитала и наемного труда. Лишенный реальной собственности на все, кроме своей квалификации и физической силы, трудящийся человек продает свою «рабочую силу», (т.е. самого себя) для использования в производственном процессе. Собственник, предприниматель покупает «рабочую силу» и стремится использовать ее с наибольшей эффективностью, для получения наибольшей прибыли.

Состояние гражданского общества, в котором основные классы столь радикально расходятся в своих материальных интересах, Маркс нередко называет скрытой гражданской войной. В этой войне «производящему классу» так или иначе приходится озаботиться созданием соответствующих организаций и институтов, среди которых выделяется отдельная функция *политического представительства*. Во времена Маркса господствующей государственной формой в Европе стала конституционная монархия, сформировался институт политических партий, и парламентское представительство сделалось обычной нормой политической жизни. Поэтому Маркс немало размышляет об отношениях пролетариата как класса с выражающими его интересы институтами и политическими партиями (в основном с профсоюзами и коммунистическими или социал-демократическими партиями). Эта же проблематика им рассматривалась и на материале «буржуазных партий» при анализе политической борьбы середины и второй половине XIX в.

## 5. КОНЦЕПЦИЯ ГОСУДАРСТВА У МАРКСА

Концепция государства также претерпела у Маркса уточнения в свете результатов его анализа экономической «составляющей» гражданского общества. Современное ему государство Маркс понимает как буржуазное, в отличие от более ранних исторических форм государственности. И это отличие вызвано современным уровнем развития и господства частной собственности. «Этой современной частной собственности соответствует современное государство, которое, посредством налогов, постепенно бралось на откуп частными собственниками и, благодаря государственным долгам, оказалось совершенно в их власти; самое существование этого государства, ре-

гулируемое повышением и понижением государственных бумаг на бирже, целиком зависит от коммерческого кредита, оказываемого ему частными собственниками, буржуа» (МЭ, т. 3, с. 62).

Это общее положение служит обоснованием подробного анализа исторического опыта Франции, как наиболее архетипичного в политическом отношении. Особенно подробно Маркс рассмотрел отрезок истории от восшествия на трон Луи-Филиппа до поражения Франции в франко-прусской войне и Парижской коммуны. Начало исследования связано со временем правления Орлеанского дома, т.е. с 30–40-х годов XIX в. По Марксу, это было время господства одной из фракций буржуазного класса – финансовой аристократии, банкиров. «Финансовая нужда с самого начала поставила Июльскую монархию в зависимость от верхушки буржуазии, а ее зависимость от верхушки буржуазии, в свою очередь, стала неисчерпаемым источником все растущей финансовой нужды» (МЭ, т. 7, с. 9). Механика закрепления этой зависимости проста: «По истечении каждого года – новый дефицит. Через каждые четыре или пять лет – новый заем. А каждый новый заем давал финансовой аристократии новый удобный случай обирать государство, искусственно поддерживаемое на грани банкротства, – оно должно было заключать займы у банкиров на самых невыгодных условиях» (МЭ, т. 7, с. 9). Конечно, при Луи-Филиппе все еще делалось достаточно патриархально: «Малейшая финансовая реформа разбивалась о противодействие банкиров. Так, например, *почтовая реформа*. Ротшильд запротестовал. Разве смело государство сокращать источники дохода, из которых должны были уплачиваться проценты по его все растущему долгу?» (МЭ, т. 7, с. 10). Искусственный дефицит государственного бюджета, выгодный банкирам, привел к тому, что «чрезвычайные государственные расходы в последние года царствования Луи-Филиппа более чем вдвое превышали чрезвычайные государственные расходы при Наполеоне» (МЭ, т. 7, с. 10). Напомним, что Наполеон непрерывно воевал, а Луи-Филипп царствовал в мирное время. В итоге, как заключает Маркс, «финансовая аристократия издавала законы, управляла государством, распоряжалась всей организованной общественной властью» (МЭ, т. 7, с. 11).

Как известно, революция 1848 г. имела результатом формирование во Франции республиканского политического строя, который вследствие переворота Луи Бонапарта в 1852 г. был преобразован в империю. Таким образом, Франция в короткий исторически отрезок времени сумела резко поменять формы государственного устройства – конституционную монархию на республику, республику – на авторитарно-деспотический строй. Затем, в 70-е годы, вновь установился уже прочный республиканский строй. Революцию 1848 г. Маркс изображал как некую «разборку» между властной «финансовой аристократией» и остальной частью привилегированных клас-

сов, оппозицией. Слишком активное и незапланированное вмешательство парижских «низов» заставило объявить республику и даже сделать некоторые, исторически первичные, шаги в сторону социальных уступок низшим классам («право на труд»). Правда, эти уступки были быстро ликвидированы, а социальная и политическая нестабильность, неразбериха с выборами и т.п. привели к власти Луи Бонапарта. Как гарант порядка и социальной стабильности, Бонапарт, еще до своего переворота, получил поддержку по-прежнему могущественной финансовой аристократии. «Достаточно заглянуть в курсовые бюллетени парижской биржи, чтобы убедиться, что с 1 ноября 1848 г. французские ценные бумаги поднимаются и падают вместе с повышением и падением акций Бонапарта» (МЭ, т. 8, с. 158). Во всех формах государства, вводившихся во Франции XIX в. в результате ожесточенной политической борьбы, революций и переворотов Маркс находит общее в механизмах влияния и прямого подчинения этого государства «златому тельцу», буржуазному богатству, причем не исключительно финансовой аристократии, но и другим группам этого класса (промышленные магнаты). Но, конечно, владельцы «высоких финансов», банкиры остаются в этом плане на первом месте, поскольку «все современное денежное дело, все банковское хозяйство теснейшим образом связано с государственным кредитом... во все времена устойчивость государственной власти представляла ветхозаветную святыню для всего денежного рынка и жрецов этого рынка» (МЭ, т. 8, с. 191). Несомненно, подчиненность государства «большим деньгам» осуществляется в различных формах. Важнейшая из них – проведение нужных законов, выгодной для себя внутренней и внешней политики через наполнение институтов законодательной и исполнительной власти «своими людьми», агентами влияния и т.п. В этом отношении наиболее подходящей формой государственного устройства является республика, в то время как вариант «авторитарного» правления всегда остается как бы запасным на случай социальных обострений.

При этом Маркс вовсе не считал государство как форму организации общественной жизни чисто пассивным или нейтральным восприемником интересов правящих классов. Государство представляет собой *материальную силу*, которая в *исполнительной власти* наделена огромными полномочиями. Вот как характеризует Маркс французское государство середины XIX в.: «Эта исполнительная власть с ее громадной бюрократической и военной организацией, с ее многосложной и искусственной государственной машиной, с этим войском чиновников в полмиллиона человек рядом с армией еще в полмиллиона, этот ужасный организм-паразит, обвивающий точно сетью все тело французского общества и затыкающий все его поры...» (МЭ, т. 8, с. 205–206)

Итак, общие оценки современного государства представлены у Маркса преимущественно в контексте теории классовой борьбы. В «современном представительном государстве» «исключительная политическая власть» принадлежит буржуазии: «Современная государственная власть – это только комитет, управляющий делами всего класса буржуазии» (МЭ, т. 4, с. 426). Подобных оценок у Маркса множество. При этом он вовсе не отрицает наличия у государства и неких «всеобщих», выходящих за пределы классовой детерминации функций, но считает их минимальными, как бы ограниченными эгоистическими интересами правящего меньшинства. Эти оценки стали общепринятыми в марксистской традиции. Расхождения между различными течениями социализма в этом вопросе выразились в степени притяжения и непритяжения навязанных буржуазным государством правил политической «игры».

Маркс относился отрицательно к прудоновско-штирнеровско-бакунинской анархической парадигме отрицания государственности вообще. Это позволяло критикам, начиная с Бакунина, отмечать, что марксизму присущ некий глубинный, непреодолимый этатизм. И действительно, марксово видение «близкого будущего» человечества никак не отменяло существования какой-то формы государственности.

После ожидаемой социальной революции сразу, непосредственно, должна измениться только направленность политической власти. Она становится властью пролетариата, большинства народа, демократией. Но она продолжает сохраняться и осуществлять свои традиционные функции. Возможные первоначальные политические и социальные действия этой новой власти были кратко изображены Марксом и Энгельсом в «Манифесте коммунистической партии». Как было неоднократно отмечено исследователями, у Маркса получилась картина типичной для экстремальных ситуаций агрессивной, сверх-активной деятельности государства. Государство вынуждено применять насилие и принуждение (чего стоит хотя бы проект создания «трудовых армий»), дабы сломить сопротивление побежденных классов. В этом предполагаемом праксисе нового государства наличествует содержание, делающее корректным употребление классического марксистского тезиса о «диктатуре пролетариата».

Характерно, что первая историческая попытка политического переворота с социалистическими целями была идеологически оформлена Марксом именно посредством идеологемы «диктатуры пролетариата». Реальное же содержание данного праксиса (действия Парижской коммуны) было значительно сложнее, чем простое осуществление программы «Манифеста коммунистической пар-

тии». То же самое можно сказать и о русском социалистическом опыте в XX в.

Однако хотелось бы отметить, что неустранимость этатизма в концепте «ближайшего будущего» у Маркса полностью вписывается в его понимание длительности самого этого «ближайшего будущего» как некоего переходного периода, в котором многое из экономической и политической реальности предшествующего периода истории попросту сохраняется. Об этом Маркс вынужден был давать специальные разъяснения в работе «Критика Готской программы».

Для оценки позиции Маркса относительно будущего государственной формы организации общества очень важно, что этатизм полностью исключается из всех вариантов марксистского проекта, как только речь заходит о дальних, а не близких исторических перспективах. В будущем, когда закончится «предыстория» и начнется подлинная история человечества (т.е. вместе с уходом в прошлое наемного труда и капитала, классовой структуры общества и с реальной гуманизацией межчеловеческих отношений), общественная потребность в «государственной машине» должна отпасть, и государство «отомрет». (Энгельс об этом выразился еще энергичнее, написав, что государственную машину «выкинут на свалку истории».) Маркс выражался не менее императивно: «Отмена государства имеет у коммунистов только тот смысл, что она является необходимым результатом отмены классов, вместе с которыми отпадает сама собой потребность в организованной силе одного класса для удержания в подчинении других классов» (МЭ, т. 7, с. 303).

Какой же может быть та форма социальной организации, которая может прийти на смену государству? Как всякому теоретику, живущему в определенное исторически фиксированное время, Марксу приходилось иметь дело только с уже наличествующими типами политического праксиса и формами государства. XIX в. был временем начала общего перехода от преобладания монархий к республиканской форме правления в Европе. Поэтому понятно, почему Маркс придерживался мнения о соответствии республиканско-демократического правления в «близком времени» истории для революционного или мирного прихода к власти пролетариев. В то же время Маркс был критиком и этого типа государственного устройства, обличал парламентскую демократию как чисто буржуазную, как «вульгарную» демократию.

Достаточно упомянуть циклы его статей о работе парламента и бюджетах Англии в 50-е годы, где многое сказано о бесконечной коррупции и пренебрежении государственными и общественными интересами в этом образце либерального республиканизма. Никаких иллюзий относительно «святая святых» либерального понимания демократии, выборного процесса у Маркса тоже не было. Как и другие наблюдатели в XIX в., он отмечал случаи, когда «...всеобщее

избирательное право было организовано таким образом, что сделалось простой игрушкой в руках исполнительной власти, простой машиной обмана, неожиданных махинаций и подлогов со стороны исполнительной власти» (МЭ, т. 17, с. 530). Однако несомненно, что либерально-демократическая форма правления, парламентская или президентская республика для Маркса предпочтительнее любого варианта «деспотии солдатского сапога». Классический анализ того феномена, который Маркс назвал «бонапартизмом», служит лучшим подтверждением марксова выбора демократической республики как «переходной формы» для первых шагов социалистического преобразования.

В то же время развернутых прогнозов или предсказаний о пост-государственной форме организации общества у Маркса найти не удастся. Хотя мы принадлежим к эпохе, когда форма демократической республики почти полностью возобладали в мире, говорить сейчас о процессе «отмирания государства» почти столь же сложно, как в эпоху абсолютных монархий и восточных деспотий. Как критики Маркса и марксизма, так и его приверженцы в XX в. одинаково признавали фактическое усиление роли государства в общественной жизни, хотя и давали этому факту различное толкование и оценку. И тем не менее имеются ли в марксовом подходе к «отмиранию государства» смыслы, позволяющие соотнести этот тезис с намечающейся исторической перспективой?

Общеизвестно, что в последние два века резко возросли сила и мощь национальных государств. Но проявлялась эта растущая сила национальных государств в основном двояко. Во-первых, в накоплении экономического и силового могущества, усилении бюрократически-управленческого потенциала и, вообще, во всестороннем развитии традиционных государственных институтов. А, во-вторых, в создании исторически новаторских, не имевших аналогов в прошлом государственных институтов, и, соответственно, новых сфер деятельности государства. Государство наряду со своими традиционными, классическими функциями обрело и новые. Последнее привело к подлинной конфликтности и напряженности в реальном функционировании национального государства, а, возможно, и государственности как таковой. Эта конфликтность наиболее явственно выступает в сосуществовании и постоянном соперничестве двух важнейших систем современного государства (речь идет о «военном секторе» и «социальном секторе»), что можно наглядно иллюстрировать линиями роста государственных расходов на эти сферы в течение последних двух веков. «Защита отчества» (хотя бы речь шла о завоевательных войнах или о мировой колонизации) присуща всем типам государств с глубокой древности. Функция же социальной защиты, по сути, возникает у государства преимущественно в XX в. Еще в XIX в. и в самой богатой стране этого времени, Англии, бюджеты

правительств Гладстона или Дизраэли не предусматривали никаких расходов на народное здравоохранение, государственное образование, пенсионное обеспечение, поддержку безработных, многодетных семей, спорт, культуру, науку, не говоря уже о контроле за уровнем жизни, минимальной оплатой труда, ценовой политикой в наиболее важных экономически и социально сферах и т.д.

Получается, что с обеих сторон наличные формы государственности подстерегает опасность, так как каждая претендует на преобладание, приоритет, и вполне способна поглотить все финансовые возможности государств. Примеров «самопоедания» государств своими же «военными секторами» в истории множество. Но известны и определенные кризисные явления в современном «социальном государстве», вызванные именно (или в значительной степени) постоянным ростом социальных расходов.

В этих обстоятельствах определенный исторический смысл марксову пророчеству об «отмирании государства» может дать исследование эволюционных изменений в самом типе индустриальной государственности. Направление этих изменений очевидно – в сторону увеличения социальной ответственности государства за все области жизни и прaxeиса людей, кроме значимых для всей предшествующей истории сфер управления и подавления, насилия. Более вероятно, что удельный вес подобных функций будет расти, а традиционное, «левиафановское» предназначение государства – сокращаться и редуцироваться. В пользу такого заключения говорит и наметившийся в мире процесс всеобщей интеграции (экономической, культурной, научной, бытовой, информационной и т.д.), становление международного цивилизованного права, постоянное усиление межгосударственных объединений, выход этих объединений за традиционные рамки военных союзов и т.п. С другой стороны, в мире заметен и процесс «размывания» крепости и силы национальных государств посредством их регионализации (что представляется только эпифеноменом, или поризмом мировой интеграции). Не исключено, что исторические сложности и противоречия этого процесса способны вызвать просто тотальную войну и покончить не только с интеграцией, но и самим человечеством.

Но все же более вероятно, что со становлением системы мировой безопасности, пусть поначалу весьма относительной, удельный вес и значение «военно-промышленных комплексов» разных стран и в мире в целом понизится. А это означает, что государства в неизбежностью начнут превращаться в «социальные государства» в соответствии не с тем минимумом социальной защиты, который нынешние тощие государственные бюджеты способны выдержать, а ближе к гуманистическим критериям разумных человеческих потребностей и поискам решения общечеловеческих глобальных проблем. Таким образом, тезис об «отмирании государства» в первом

приближении можно истолковать, во-первых, как постепенный переход к приоритету социо-культурных функций обеспечения общественной жизнедеятельности над функциями управления и насилия. Во-вторых, это установление надгосударственной, общепланетарной формы контроля над межгосударственными отношениями, минимизирующее для стран внешние угрозы и тем самым как бы гарантирующей безопасность того, о чем сказано в пункте первом.

Но это, конечно, лишь первое приближение, к тому же основанное на усмотрении тех тенденций общественного развития, которым противодействуют сильнейшие контртенденции. Рост военных и иных государственных расходов в мире отнюдь не сокращается, а «социальную сферу» все государства мира пока предпочитают сколь можно минимализировать. Межгосударственные отношения также не достигли уровня безопасности хотя бы столь же относительно высокого, как регулируемые различными видами права отношения между людьми в государствах. Международное сообщество только-только начинает пытаться влиять на ход событий в опасных зонах и частях планеты, причем влияние это отнюдь не всегда благотворное. Поэтому марксово высказывание об «отмирании государства» остается именно «пророчеством», и лишь ход истории покажет, в какой форме оно осуществится и осуществится ли.

Политическая философия Маркса в ее «утопической» части не предписывает обществу рецептов, стратегий действия, политических форм и цивилизационных рамок для будущих инноваций. Однако расшифровывать в текстах Маркса соответствующие смыслы, открывать их реальное содержание необходимо. Сейчас мы имеем право только очень осторожно, опираясь на короткий исторический опыт XX в., заметить, что некоторые элементы предвидимого Марксом будущего уже негромко стучатся в дверь истории. Происходит это, на наш взгляд, довольно робко и сопровождается сильнейшими «контрударами», управляемыми мировой финансовой властью (или, в марксистских терминах, «всемирным капиталом»), возвратами к социальной архаике раннего капитализма, да и простыми провалами преждевременных попыток «облегчить истории “муки родов”», как называл это Маркс. И все же реалистичность марксовых «пророчеств» ныне куда более зрима, чем во времена его жизни.

## 9. МАРКСИЗМ В КОНЦЕ XIX в.

Начиная со второй половины XIX в. Маркс и Энгельс прилагали много усилий для организации «Международного товарищества рабочих», а после его распада – для создания в европейских странах политических рабочих партий на марксистской основе. Марксизм превращался в идеологию международного рабочего движения, что

неизбежно вело к упрощению и схематизации его философско-политических и социально-экономических теорий. А. Бебель, К. Каутский, Г.В. Плеханов, Р. Люксембург и другие теоретики социал-демократии создали особый вариант ортодоксального марксизма.

В то время немецкие марксисты лидировали в европейской социал-демократии, хотя, как указывал, например, французский исследователь политической истории Германии Шарль Андлер, у них не было опыта жизни в условиях демократии. Этим он объясняет тот факт, что они так легко пошли в 1914 г. на союз с правящими милитаристскими кругами Пруссии. В целом Андлер прав: немецкие марксисты, как и сам Маркс, относились к представительной демократии весьма прагматично. Они хотели ее использовать в своих целях и выбросить. Но ради точности следует отметить, что в немецком рабочем движении существовала и традиция более позитивного отношения к демократии, у истоков которой стоял Ф. Лассаль. В 60-е годы XIX в. он говорил, обращаясь к немецким рабочим «Всеобщее и прямое избирательное право есть не только ваш политический, но и ваш основной социальный принцип, основное условие всякого социального улучшения»<sup>345</sup>.

Но вернемся к ортодоксальным марксистам, жизнь и деятельность которых пришлось на конец XIX и начало XX веков.

Философская сложность и многоцветье текстов Маркса у ортодоксов исчезают и превращаются в достаточно стройную логичную схему обоснования социалистической революции. Из идей Маркса они усвоили, прежде всего, мысль о том, что прогресс производства и шире – экономическая сфера – играют решающую роль в подготовке социалистического переворота. С этой идеей связана своеобразная апология капиталистического прогресса, что сильно отличает марксизм от идей коммунистов начала XIX в. Впрочем, ее можно встретить и у самого Маркса, например, в «Манифесте коммунистической партии» есть почти восторженные страницы, посвященные описанию капиталистического прогресса в производственной сфере и в области общественных отношений.

Мысль Маркса о значимости капиталистического производственного прогресса в развитии человечества, может быть, и не оригинальна (первым ее высказал Сен-Симон), но Маркс развил ее с чрезвычайной глубиной и с необыкновенной силой «вбил» ее в сознание своих современников и разнообразных последователей. Она заставила его почти всю жизнь заниматься экономическими исследованиями, но еще раньше, в «Немецкой идеологии» он сформулировал закон (Энгельс считал его одним из теоретических столпов марксистской науки о социализме), согласно которому в ходе развития производства возникают противоречия между растущими производительными силами и устоявшимися производственными отношениями, в результате чего происходит смена общественных систем.

Этот закон в эпоху крупного промышленного производства с неизбежностью обеспечивает, по мысли Маркса, наступление социалистического производства. Таким образом, Маркс перестает заниматься исключительно социальными проблемами (всеобщность труда, равное распределение), которые были свойственны ранним коммунистам, и основывает свой вывод о наступлении капитализма на изучении экономических процессов. В результате, аргументация в пользу коммунизма, носившая у ранних коммунистов преимущественно социально-нравственный характер (справедливость и равенство), приобрела у Маркса характер экономический. Социальные и даже политические проблемы остаются у него на заднем плане.

В таком виде марксизм получил распространение у марксистов – ортодоксов второй половины XIX в. Сам Маркс не связывал непосредственную идею социализма с производственным прогрессом, в его ранних работах социализм (или гуманизм, как он обозначал тогда свою систему взглядов) представлял как философско-нравственный идеал, как вывод из материалистически истолкованной философской идеи отчуждения. Только позже, в экономических работах, Маркс сделал главный упор на том, что капитализм подготавливает материально-производственную базу социализма, а тем самым и свою гибель. Но и в этих работах представления о социализме как ценности и как неминущей фазе экономического развития сложно переплетались между собой.

У последователей же Маркса социалистическая цель непосредственно выводится из направления экономического прогресса в условиях капитализма. Они поэтому жестко увязывали между собой социалистическую перспективу и капиталистический прогресс. Плеханов, напр., считал образцовой для социалиста позицию А. Бебеля. На Бреславльском съезде СДПГ (1895) Бебель сказал, что, оценивая какие-либо практические требования своей партии, он спрашивает себя, «помешает ли оно дальнейшему развитию капитализма, и если убеждался, что помешает, то отвергает его как несогласное с духом социал-демократии»<sup>346</sup>.

Ортодоксы не заметили усилий Маркса преодолеть раннекоммунистический идеал равенства, вернее, включить его в концепцию свободы, понимаемой им в духе гармонии между индивидом и обществом. Ортодоксы игнорировали проблему «индивид–общество», сосредоточив внимание на вопросах классовой борьбы. Роль личности они рассматривали только с точки зрения того, насколько она способствует делу прогресса, делу передовых слоев общества или, наоборот, мешает им. Взяв у Маркса идею об исторической миссии пролетариата, о его предназначении осуществить социалистическую революцию, они упростили его мысль. Их учитель, особенно в ранних текстах, говорил о том, что освобождение пролетариата будет означать и эмансипацию всего человечества. Ортодоксы за-

меняли, как правило, такие общегуманистические представления о социализме жестким классовым подходом к истории. Они редко говорили о возможности союза пролетариата с демократическими слоями населения, с крестьянством, хотя Маркс в своем политическом анализе европейских революций 1848–1849 гг. придавал такому союзу большое значение. Позже эту мысль подхватил и практически использовал Ленин, однако и он не смог выйти за рамки пролетарского мессианизма.

Главное же отличие ортодоксального марксизма от идей Маркса состояло в том, что ортодоксы превратили философско-историческую концепцию Маркса, сильно повлиявшую и на его экономическую работы, в некую науку об обществе и социализме, опираясь на которую они претендовали на роль духовной элиты в рабочем движении. Конечно, истоки такой позиции можно отыскать у самого Маркса. В «Манифесте» Маркс говорит о пролетариях и коммунистах и замечает, что коммунисты всегда выделяют в борьбе пролетариев разных наций «общие», не зависящие от национальности интересы всего пролетариата, а на разных этапах борьбы пролетариата с буржуазией «они всегда являются представителями движения в целом». А вообще «в теоретическом отношении у них перед остальной массой пролетариата преимущество в понимании условий, хода и общих результатов пролетарского движения»<sup>347</sup>.

Таким образом, можно сказать, что не важны те цели пролетариата, которые он выдвигает сам под влиянием своего положения в обществе, а важны те цели, которые растолкованы ему, как его собственные, коммунистической партией. И так по всем вопросам – об определяющей роли производства в общественном развитии, о происхождении социалистической цели, об исторической миссии пролетариата – ортодоксальные последователи Маркса как бы «выпрямляли» его мысль, делали ее более четкой, но и более схематичной. Видимо, это было связано с тем, что они были людьми практически, свою задачу видели в том, чтобы превратить марксизм в идеологию пролетариата, сделать его понятным широкой массе рабочих.

Ортодоксы верили в то (это был род своеобразной веры в науку, в «Капитал»), что капитализм, являясь исторически неизбежным, также неизбежно обречен на последующую гибель. Причем, вопрос этот рассматривался, прежде всего, в экономическом ракурсе, в своих историко-экономических экскурсах ортодоксы обычно прослеживали путь от мелкого натурального хозяйства к победе рыночных отношений и, в конечном счете, капиталистического производства. Затем следовал вывод о неизбежной гибели капитализма и победе обобществленного хозяйства как новой формы единства живого труда и средств производства. История в их представлении должна была совершить, говоря гегелевским языком, круг отрицания отрицания, причем второе отрицание (капитализма социализ-

мом) было лишь прогнозом, но воспринималось ортодоксами почти как совершившийся факт.

Характерным образцом такого ортодоксального мышления может служить «Комментарий» 1891 г. К. Каутского к Эрфуртской программе СДПГ. Причиной абсолютной убежденности социалистов в том, что отрицание отрицания свершится и капитализм будет сметен социализмом, были не только работы Маркса, их вера в «Капитал» как образец научного познания, но и их собственные наблюдения за некоторыми тенденциями экономического развития. В конце XIX в. в экономике происходили важные процессы: изменялась природа и роль кредитных учреждений, которые все активнее вмешивались в финансирование и организацию производства, возникали акционерные общества, утверждались частные монополии и структуры государственного капитализма. Строго говоря, эти процессы свидетельствовали о качественном скачке в развитии капитализма, о глубоких изменениях технологических и организационных структур в производстве и в отношениях собственности, об адаптации капитализма к условиям крупного машинного производства. Ортодоксы же, в их числе Каутский, воспринимали указанные процессы однозначно – как симптомы изживания капитализмом самого себя, перехода его к той стадии развития, за которой могла следовать лишь социалистическая организация производства. Особенно воодушевляли ортодоксов такие явления, как укрупнение производства, концентрация собственности, вытеснение собственника из производственного процесса.

Эти моменты они отмечали, например, в деятельности кредитных учреждений и акционерных обществ. Однако, если смотреть непредвзято, то в этой деятельности присутствовал и момент деконцентрации собственности, на что ортодоксам указывал Бернштейн, ссылаясь в доказательство на акционирование предприятий (позволявшее и рабочим становиться собственниками). Ортодоксы с порога отметили такой поворот мысли. С их точки зрения, сберегательные кассы, банки, акционерные общества служат лишь тому, чтобы мелкие капиталы были представлены в распоряжение крупного, их назначение – содействовать процессу концентрации капиталов. Одновременно акционерные общества были в их глазах примером того, что времена собственника-предпринимателя прошли, собственник становится коллективным, часто анонимным, и вытесняется из процесса производства, руководство которым переходит в руки наемных служащих.

Большие надежды социалисты связывали с усилением экономических функций государства. Тогда кончались времена манчестерства, европейские государства активно вмешивались в экономику (своей колониальной и таможенной политикой, организацией банковского дела, государственных монополий и др.). Во всем этом ортодоксы

также видели симптомы грядущего перехода капиталистических предприятий в «безличную собственность», полного устранения фигуры капиталиста из производства. Как писал Каутский, «функции класса капиталистов все более переходят к наемным служащим, громадному же большинству капиталистов остается только одна задача – пожирать то, что производят другие; капиталист сделался столь же излишним, как и феодал сто лет назад, более того, класс капиталистов в настоящее время уже является препятствием для дальнейшего развития» (КЭ, 101)\*.

Что касается фактической стороны дела (концентрации производства и собственности, вытеснения собственника из производственного процесса), то констатации ортодоксов были бесспорны. Впрочем, их видели и немарксистские теоретики. Сейчас, однако, удивляет, почему указанные факты рассматривались ими как изживание капитализма. Тут, по-видимому, сыграло свою роль то обстоятельство, что марксисты вслед за своим учителем никогда не обращали должного внимания на организационно-управленческие функции капитала, на управленческий труд вообще. Той приоритетной формой труда, к которой они обращали все свои помыслы, был физический труд рабочего. Они отождествили управленческую деятельность с деятельностью непосредственного организатора производства, совершенно упуская из виду, что на управление производством при капитализме работает вся система финансового обращения, самый сложный механизм кругооборота капиталов, институт прибыли, наконец. Невнимание ко всей этой грандиозной управленческой системе определялось не столько невежеством в экономической области, сколько социалистической тенденциозностью всех историко-экономических рассуждений марксистов.

Их взгляд на перспективы капитализма получил образное выражение в представлении о том, что в итоге вся экономика капиталистических стран превратится в одно единственное чудовищное предприятие. Каутский предсказывал: «...все средства производства данной нации или даже всего мирового хозяйства сделаются частной собственностью отдельной личности или акционерного общества, которые и будут распоряжаться ими по своему произволу; весь хозяйственный механизм превратится в одно-единственное предприятие, в котором все служит, все принадлежит одному господину» (КЭ, 84–85).

Естественные законы капиталистического производства должны были, таким образом, привести к его собственному самоустранению. Правда большие сложности для ортодоксов представляло истолкование экономических процессов в сельском хозяйстве капи-

---

\* Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории. Пг., 1918 (далее по тексту эта работа цитируется как «КЭ». – Ред.).

талистических стран. Каждому наблюдателю было тогда очевидно, что сельское хозяйство не дает той картины быстрой концентрации производства, какую представляла капиталистическая промышленность. Преобладающим в деревне в конце XIX в. оставалось мелкое крестьянское хозяйство. Многие социалисты (в Германии – Зомбарт, Давид, в России – эсеры) на этом основании доказывали необходимость особого пути деревни к социализму, отличного от пути промышленности.

Каутский в конце 90-х годов прошлого века предпринял исследование этого вопроса и изложил на этот счет точку зрения ортодоксального марксизма в работе «Аграрный вопрос. Обзор тенденций современного сельского хозяйства в связи с аграрной политикой». Поначалу он высказывается против упрощенного толкования марксистских идей, сведения их к схеме вытеснения мелкого производства крупным. Он показывает разнообразие изменений в сельском хозяйстве под влиянием капитализма: разрушение натурального хозяйства, гибель общины, установление полной частной собственности на землю, применение наемного труда, исчезновение из деревни мелкого ремесла, развитие сельскохозяйственной специализации и др. Он признает, что концентрация производства в сельском хозяйстве затруднена по сравнению с промышленностью, в числе причин этого – и закон наследования, который ведет к дроблению земельной собственности, и насаждение мелких хозяйств в деревнях в целях обеспечения крупных хозяйств рабочей силой. Одновременно Каутский напоминает, что и рациональное ведение хозяйства тоже ставит предел его территориальному расширению. Поэтому он делает такое заявление: «От капиталистического способа производства мы также мало можем ожидать конца крупного сельского хозяйства, как и конца мелкого».<sup>348</sup>

Вслед за этим Каутский переходит к обоснованию идеи о неизбежности и для сельского хозяйства концентрации производства и собственности. Он указывает на то, что собственность на землю заметно централизуется (ипотеки), что непосредственно обрабатывают землю большей частью арендаторы, тогда как собственники, как и в промышленности, отстраняются от участия в производстве. Что касается концентрации последнего, то, не имея возможности опереться непосредственно на факты, Каутский выдвигает соображение о том, что крупные хозяйства имеют преимущества перед мелкими в смысле использования техники и достижений аграрной науки, в получении кредита и организации сбыта товаров. К тому же промышленность экономически, организационно, технологически подчиняет себе сельское хозяйство, что ведет к его обобществлению.

Каутский считает неправыми тех, кто думает, что «дорога промышленности ведет к коллективизму, дорога сельского хозяйства

ведет к индивидуализму» (КА, 347)\*. Если бы Каутского спросили, почему он так убежден в тождестве путей промышленности и сельского хозяйства, он бы ответил, что общество – это «организм» и все в нем должно происходить «по единому плану». Впрочем, так поставить вопрос могли социалисты начала века, отстаивавшие мнение о специфике сельского хозяйства. Сегодня, по-видимому, вопрос должен бы быть поставлен более глобально: на чем основывается убеждение, что наблюдавшиеся в конце XIX в. процессы обобществления производства и собственности должны закончиться тотальным обобществлением и гибелью капитализма? На этот вопрос мы, вероятно, не получили бы ответа у Каутского – такое убеждение ортодоксов не имело характера теоретического вывода, оно было просто их верой.

На этой вере основывалась гигантская пропагандистская машина социалистов, она была основой неумолимых и часто жестоких приговоров относительно перспектив разных слоев населения, например, крестьянства. Марксистская литература того времени пестрит рассуждениями о бесперспективности мелкокрестьянских хозяйств, о реакционности социальных устремлений крестьянства, о том, что во имя прогресса (т.е. победы крупного обобществленного хозяйства в деревне) социал-демократы не должны поддерживать экономические требования крестьянства. Каутский, например, писал, что если средства, нужные для сельскохозяйственного прогресса, не будут пользоваться симпатиями крестьян, то этим будет доказана лишь «нецелесообразность современного мелкокрестьянского способа производства» (КА, 106). Вот откуда признание: «несмотря на все искренние желания социал-демократии в теории помочь крестьянам, на практике она постоянно видит себя вынужденной бороться самым решительным образом как раз против тех аграрных мер, которых упорнее всего добиваются крестьяне» (КА, 87).

На протяжении всей истории марксизма его представители многократно указывали на отличие своей системы социализма от утопического. Общим местом стали у них рассуждения о том, что утописты изобретали проекты социалистического общества из головы, тогда как марксизм строго научен и потому он не дает детального описания будущего общества, а ограничивается лишь указанием на ведущие к нему тенденции экономического и социального развития. Увы, как оказалось, ограничение исторического прогноза тенденциями не спасает от утопизма – марксизм стал очередной, хотя и великой, социалистической утопией.

Ортодоксы конца XIX века рассуждали о временных и хронических кризисах капитализма с горячностью и верой неофитов, видя в

---

\* Каутский К. Аграрный вопрос. Харьков, 1899 (далее по тексту эта работа цитируется как «КА». – Ред.).

них бесспорное свидетельство экономического бессилия капитализма. Каутский в те годы был склонен видеть причину периодических кризисов в «отсутствии планомерности» (КЭ, 88). Картелирование производства не могло, по его мнению, предотвратить кризисов, от них может спасти только превращение всего производства в один картель, т.е. полная ликвидация частной собственности и планомерное ведение всего хозяйства, каковое достижимо лишь при социализме. По Каутскому, капитализм вступил в полосу хронического кризиса перепроизводства. Аргументировал он это тем, что по мере экспансии капиталистического производства сокращаются некапиталистические регионы, следовательно, сокращаются рынки сбыта капиталистической продукции, и капитализм теряет возможность дальнейшего расширения. Эту мысль позже развернула в концепцию всемирного краха капитализма Р. Люксембург в своем «Накоплении капитала». Каутский уже в начале 90-х годов XIX века считал, что периоды экономического процветания капитализма будут становиться все короче, а кризисы – все длиннее. Ему казалось, что «капиталистическое общество начинает задыхаться в своем собственном изобилии; оно становится все менее способным выдерживать полное развитие производительных сил, которые оно само создало» (КЭ, 100). Далее он добавляет, что частная собственность из двигателя общественного развития стала причиной «застоя», что «ее гибель несомненна» (КЭ, 102). Подобно тому, как мы в настоящее время ждем чудес от частной собственности, так социалисты в конце века ждали чудес от общественной собственности. Кризисы, безработица, – все, казалось, твердило о неэффективности частной собственности и сулило всеобщее благоденствие в случае ее уничтожения. Утопическая вера в скорый крах капитализма крепла и обретала множество сторонников.

Как и коммунисты доиндустриальной ориентации, которые считали рынок основной причиной социального неравенства (Бабеф, Бланки, такого же мнения придерживался анархист Прудон) и потому стремились к его уничтожению, Каутский, конечно, вслед за Марксом, также увязывал перспективы социализма с уничтожением рыночных отношений. Каутский критиковал за непоследовательность социалистические проекты, в которых коллективизация собственности (кооперирование) предполагалась при сохранении рынка. Чтобы окончательно уничтожить частную собственность, надо уничтожить рынок, «Следовательно, – писал Каутский, – кто серьезно думает поставить общественную собственность на средства производства на место капиталистической, тот должен идти дальше либералов и анархистов – к уничтожению товарного производства» (КЭ, 112). Социализм, с этой точки зрения, должен был представлять общество, в котором производство ориентировано не на продажу, а непосредственно на потребление.

Любопытно, что такие эскизы социалистического общества уже несли в зародыше черты, которые его характеризовали как статичное общество. Каутский ставил социализм в один ряд с такими традиционными сообществами, как первобытная община, деревенская община, домашняя артель. Отличия его от них должны были составить завоевания капиталистической цивилизации, достигнутый в ней уровень разделения труда, производства и потребления. Что касается производственных возможностей самого социализма, то хотя и предполагалось, что социализм даст невероятный скачок в производстве, но оставалось неясно, за счет чего это произойдет (разве что за счет планомерности и ликвидации безработицы). Притом же наряду с этим Каутский высказывал и предположение, довольно резонное, что при социализме, где производство будет ориентировано на собственное потребление, международная торговля, не говоря уже о внутренней, начнет угасать. Динамике потребления также предстояло снизиться. Сейчас, рассуждал Каутский, борьба рабочих за улучшение своего материального положения имеет характер процесса, которому нет конца. Если же будет уничтожена частная собственность и эксплуатация рабочих, то исчезнет источник их вечно-го недовольства, «... само собой явится и ограничение притязаний рабочих до степени соответствия их имеющимся в наличии средствам удовлетворения их потребностей» (КЭ, 219–220).

Тенденциозность Каутского явно сказывалась в трактовке им исторической роли крестьянства. Оно, по сути, оценивалось им как класс, уходящий в прошлое, реальные интересы которого находятся в противоречии с социалистическим прогрессом. Те же шоры социалистической тенденциозности затрудняли Каутскому понимание реального пролетариата. Ортодоксы 90-х годов восприняли у классиков марксизма и твердо придерживались убеждения, что существует неразрывное единство между классовыми интересами пролетариата и задачей построения социализма. Многие из них (Бебель, Каутский, Лафарг) занимались историей рабочего движения и хорошо знали, что социализм как теория нового общественного устройства первоначально возник и развился в стороне от рабочего движения и даже в оппозиции к нему, а само оно ориентировалось поначалу преимущественно на улучшение материального положения рабочих. До марксизма были попытки соединить социализм с рабочим движением (Вейтлинг и др.), но устойчивый синтез их создали Маркс и Энгельс, выдвинув в качестве задачи рабочего движения завоевание политической власти и преобразование всей общественной структуры на социалистических началах. Тем не менее марксисты 90-х годов были убеждены, что само экономическое развитие с естественной необходимостью подводит пролетариат к восприятию социалистических идей, что пролетариат по своему предназначению есть социалистический класс.

Между тем уже в те годы появились симптомы, указывающие на возможность расхождений между ближайшими интересами пролетариата, пролетарским движением и социализмом как его предполагавшейся конечной целью. Это видел и Каутский, когда он писал: «Цель и движение соединены в социал-демократии и не отделимы друг от друга. Если когда-либо цели и движение вступают в конфликт между собой, то должно уступить последнее. Другими словами: интересы социального развития стоят выше интересов пролетариата, и социал-демократия не может защищать интересы пролетариата, препятствующие социальному развитию» (КА, 18). Таким образом, если интересы пролетариата расходятся с целями марксистского социализма, то тем хуже для этих интересов. Но, как правило, ортодоксы имели иллюзорную веру в то, что рабочий класс является стихийно социалистическим и революционным, он в их представлении почти сливался с социал-демократией. Главенствующей функцией последней оказывалось пробуждение стихийного социалистического сознания рабочих. Как писал Лафарг, «коммунистические идеи находятся в скрытом состоянии в головах наемных рабочих – пропагандисты коммунизма только пробуждают их и делают их действительными»<sup>349</sup>. Каутский, со своей стороны, заявлял, что социал-демократия «есть не что иное, как сознательная часть борющегося пролетариата, борющийся пролетариат обнаруживает тенденцию все более отождествляться с социал-демократией: в Германии и Австрии мы фактически имеем слияние их воедино» (КЭ, 199).

Однако в вопросе об отношениях между партией и пролетариатом у Каутского обнаруживается своеобразный демократизм, причудливо пробивающийся сквозь его социалистическую ортодоксальность. Вопрос этот составлял один из основных пунктов расхождения между Каутским и Лениным. Каутский обвинял Ленина в сектантстве, волюнтаризме, авангардизме; Ленин доказывал, что позиция Каутского ведет к победе стихийности в рабочем движении и отказу от революционности. И оказался в тот момент прав. Но конфликт между конечной целью и рабочим движением, пройдя через жизнь самого Каутского, завершился победой последнего над марксистским революционаризмом.

Выше речь шла о том, как последователи Маркса схематизировали его идеи, относящиеся к философско-историческим, экономическим, социальным вопросам. Но был вопрос, по которому они с ним резко разошлись, – это вопрос о государстве. Маркс, как известно, придерживался классовой теории государства и предсказывал его отмирание при социализме в результате исчезновения классов. Его последователи, реально включившись в политическую борьбу, начали постепенно осознавать, что государство (все равно – демократического или диктаторского типа) является главной силой в осуществлении социалистических преобразований в обществе.

В связи с этим интересно снова обратиться к работам Каутского. У него уже в 90-е годы XIX в. можно обнаружить серьезные отступления от классического марксизма по вопросу о государстве. На первый взгляд, Каутский придерживался тогда классовой теории государства и определял существовавшее в тот период в европейских странах государство как капиталистическое, как буржуазную демократию. В «Комментариях» к Эрфуртской программе СДПГ он писал: «Современное государство выросло вместе с классом капиталистов и при его помощи; с другой стороны, оно оказалось самым могущественным средством поднять этот класс на высоту. Оба помогали друг другу. Класс капиталистов не может обойтись без государства. Он нуждается в его защите, как внутренней, так и внешней» (КЭ, 73). Далее Каутский добавляет, что чем сильнее и разнообразнее социальные антагонизмы, тем более общество нуждается в «авторитете, который стоял бы над всеми и заботился о том, чтобы каждый исполнял обязанности, вытекающие из его хозяйственных функций» (КЭ, 74). Один советский комментатор расценил эти слова Каутского как свидетельство его приверженности теории «надклассового государства». Но это не так; именно в период 90-х годов Каутский оспорил тезис Бернштейна о том, что демократия есть надклассовое образование, что она «в принципе предполагает упразднение господства классов, если только не самих классов»<sup>350</sup>. Бернштейн аргументировал тем, что в современных демократиях большое влияние уделяется охране прав меньшинств, что поэтому демократия обеспечивает равноправие всем классам и группам населения и не может считаться классовым государством. Каутский в противовес этому определял демократию как «господство большинства» и на этом основании он довольно резонно относил тогдашнюю форму демократии к буржуазной. Тезис Бернштейна ориентирован, скорее, на потенциальные возможности демократии, тогда как Каутский исходил из существующего положения дел.

Но Каутский был уверен, что буржуазная демократия очень скоро может превратиться в пролетарскую. Во многих текстах Каутского тех лет встречаются замечания о том, что в Германии пролетариат численно, организационно, политически превращается в самый сильный класс, что многие слои малоимущего крестьянства, мелкой буржуазии самими обстоятельствами подталкиваются к союзу с пролетариатом, что та ничтожная собственность, которой эти слои располагают, является только «завесой», которая скрывает от них самих близость их положения к ситуации пролетариата. Например, в «Аграрном вопросе» Каутский писал: «Пролетариат давно уже самый сильный класс в Германии... Если только социал-демократия завербует в свои ряды всю массу пролетариата и всех тех сельских хозяев и промышленников, самостоятельность которых только кажущаяся и которые фактически являются наемными рабо-

чими капитала, то не найдется такой силы, которая была бы в состоянии оказать ей сопротивление» (КА, 13). Такие соображения питали уверенность Каутского в очевидной возможности завоевания пролетариатом политического господства. Размышления Каутского на этот счет традиционны для марксиста, однако, нельзя не отметить одного обстоятельства, которое уже тогда отличало Каутского: завоевание пролетариатом политической власти он мыслил исключительно в рамках демократии. Даже признание им в споре с Бернштейном возможности установления в случае чрезвычайных обстоятельств диктатуры пролетариата не меняет общего демократического пафоса его текстов.

Конечно, при этом Каутский оставался революционером и социалистом-марксистом, революция составляла исток и предел всех его рассуждений о государстве. В отличие от Бернштейна, который был убежден, что реформистская деятельность в условиях демократии может привести к социализму, Каутский строго различал революцию (конечную цель) и реформы. Последние не могут привести к социализму, ибо социализм – это принципиальный разрыв с существующим обществом. Не улучшение материального положения трудящихся является целью социализма, а уничтожение частной собственности и товарного производства, основание общества без рыночных отношений, ориентированного на непосредственное удовлетворение потребностей людей.

Теперь, когда отмечена ортодоксальность Каутского 90-х годов, стоит обратить внимание на явно неортодоксальную сторону его политических взглядов, а именно, на его интерес к управленческим структурам и функциям буржуазного государства, на его уверенность в их важности и необходимости сохранения после пролетарской революции. Каутский прошел мимо выводов Маркса о необходимости слома буржуазной государственной машины в ходе всякой подлинно народной революции, которые Маркс и Энгельс сделали на основе революционных событий 1848–1849 и 1871 годов.

Ленин в «Государстве и революции» излил свое раздражение по поводу этой страшной непонятливости Каутского. Взамен «разрушения» Каутский предложил развивать «культурные» функции государства (государственные функции он подразделял на два вида – «угнетательские» и «культурные»). Соответственно, он различал государство как «институт господства» (КЭ, 107) (эту сторону государственной деятельности воплощают, с его точки зрения, полиция, армия, юстиция) и как орган управления, «культурное» государство (КЭ, 109). Неверно думать, что Каутский относил реализацию «культурного» государства к постреволюционному периоду, он считал это непосредственной задачей социал-демократии. Целая программа политических и экономических мер, входивших в арсенал

требований социал-демократических партий того времени, должна была способствовать указанному преобразованию.

В связи с этим следует, прежде всего, отметить, что Каутский никогда не отрицал значения парламента как органа законодательной власти. Он считал, что критика парламентаризма свойственна только мелкобуржуазным революционерам, которые выдвигают, например, требование замены парламента «прямым народным законодательством» или вообще отказываются от политической деятельности. В «Комментариях» к Эрфуртской программе Каутский не ограничивается замечаниями, что пролетариату нечего бояться парламентской борьбы, что у него есть все шансы в ней успешно участвовать и т.п., а говорит о необходимости сохранения парламента как государственного института. Он пишет о прямом народном законодательстве: «Оно не может сделать излишним парламент, по крайней мере, в современном крупном государстве, оно может только в отдельных случаях явиться наряду с парламентом не более как коррективом последнему. Возлагать на народное законодательство всю совокупность государственного законодательства абсолютно невозможно, как невозможно посредством его следить за управлением государством и в случае необходимости давать ему то или иное направление. Пока существуют современные крупные государства, центр тяжести политической деятельности будет находиться в их парламентах» (КЭ, 203). Создается впечатление, что Каутский не знал (или не хотел знать) о критике парламентаризма со стороны Маркса, о той перспективе уничтожения парламента в результате пролетарской революции, которую нарисовал Маркс в «Гражданской войне во Франции».

Важное место в программе «культурного» преобразования государства занимало требование введения самого полного самоуправления в общине, округе, провинции. По замыслу Каутского, это должно было усилить культурные функции государства и одновременно вырвать управление на местах из-под контроля центрального бюрократического аппарата. Предполагалось, что средства на содержание школ, больниц, на призрение бедных и пр. должна предоставлять центральная власть, тогда как распоряжаться этими средствами, практически организовывать школьные, больничные дела и т.п. должны органы самоуправления. Требование самоуправления в изложенной форме включало мысль о возможности развести в известной степени управленческие и угнетательские функции государства, предоставив местным органам исключительно функции управления и оставив за центральной властью до поры до времени угнетательские функции. По мнению Каутского, «...община, прежде всего, не институт классового господства, но институт управления, по крайней мере там, где она не совпадает с государством, что является правилом при современном строе государства» (КА, 37). Борьба

за развитие местного самоуправления давала социал-демократии дополнительную возможность пропагандистской и политической деятельности и, тем самым, значительного влияния на местах, даже если в центральных органах власти она такого влияния не имела. Каутский прогнозировал даже возможность возникновения в городах своего рода «муниципального социализма» в случае, если в органах городской общины пролетариат одержит победу. Такие мысли были у Каутского первыми симптомами его позднейшего пересмотра доктрины марксизма.

Преобразование в «культурном» духе должно было осуществляться и в отношении центральной власти. Тут дело сводилось к постепенному завоеванию пролетариатом большинства в парламенте, к замене постоянного войска «народной милицией», к изменению налоговой политики. В последнем случае ставилась задача проведения пролетарской налоговой политики, принцип которой – прогрессивный налог на доходы, имущества и наследства. Ее целью было бы обеспечить финансовые средства на расширение культурной деятельности государства за счет прибылей крупных собственников. Другим каналом финансового обеспечения «культурного» государства должны были стать государственные и муниципальные предприятия, образующиеся на базе национализации и муниципализации ряда частных предприятий. Эти финансово-экономические меры предусматривались, как поясняет Каутский в «Комментариях» к Эрфуртской программе, на период, когда пролетариат имеет уже значительное политическое влияние в государстве, но существует еще в целом капиталистическая экономика. При этом предполагалось, что переход всей политической власти в руки пролетариата положит начало новым экономическим и политическим процессам.

Указанную программу политических преобразований в центре и на местах Каутский называл программой «самоуправления народа». Но эта программа, как видим, не имеет ничего общего с тем «самоуправлением производителей», идею которого выдвинул Маркс в «Гражданской войне во Франции», или с рассуждениями Ленина в «Государстве и революции». У Каутского нет требований уничтожения парламента и разделения властей, разрушения существующей бюрократической машины; он также не требует поголовного избрания всех должностных лиц (Маркс), или выполнения управленческих функций людьми из народа «по очереди» (Ленин). Напротив, Каутский хорошо понимал, что функции управления сложны и разнообразны, поэтому с ними не может справиться «на досуге» работник-дилетант. Он считал, что чиновники должны быть хорошо обученными специалистами, получающими за свою работу соответствующее вознаграждение. Мысль об управлении самим народом в «свободные часы» Каутский считал «утопией, и реакционной утопией» (КА, 112).

Вообще социал-демократы конца XIX в. из опасения впасть в грех утопизма редко обращались к вопросу об экономических и политических преобразованиях, которые последуют за социалистической революцией. На этот счет они высказывали лишь самые общие соображения – об экспроприации и национализации крупной собственности, о функциях государства, связанных с хозяйственным управлением, об отмирании государства, начало которого связывалось с ликвидацией частной собственности.

Анализ ортодоксального марксизма конца XIX в. хочется завершить, обратившись еще раз к вопросу о роли науки и этики в обосновании социализма. Каутский, как и многие другие, был убежден, что марксизм – это наука, причем он дополнил теорию Маркса своеобразным дарвинизмом и внес, таким образом, нечто свое в марксистскую «науку». В работе «Этика и материалистическое понимание истории» он определяет нравственность как силу, помогающую людям в их борьбе с природой за свое существование. В результате, нравственные принципы, в его толковании, вырастают из «социальных инстинктов», присущих и человеку, и животным. К их числу он относит «самоотречение, преданность общему делу», «храбрость в защите общих интересов», «верность в отношении общины, подчинение воле целого, следовательно, повиновение и дисциплина; правдивость в отношении общества»<sup>351</sup>. Названные инстинкты и есть, по его мнению, те возвышенные добродетели, которые хотел утвердить Кант. Высший закон нравственности требует, по Канту, чтобы человек никогда не использовался как «средство», а был бы целью всех взаимоотношений. Это правило, говорит Каутский, уже действует в мире животных, тем более, оно должно господствовать в человеческом обществе. Каутскианский «научный» подход к нравственности включает: 1) соотнесение социальных добродетелей с «социальными инстинктами» животных, 2) марксистскую идею о зависимости нравственного идеала от развития общества, прежде всего, от развития производительных сил и производственных отношений.

Поэтому Каутский, как и другие марксисты его времени, ставил гораздо выше «научное» обоснование социализма, чем «этическое». Он даже говорил о том, что нравственному идеалу «нет места в научном социализме, в научном исследовании законов развития и движения общественного организма с целью познания «необходимых» тенденций и целей пролетарской классовой борьбы» (КЭ, 121); «Наука выше этики, ее результаты столь же мало нравственны или безнравственны как сама необходимость» (КЭ, 122).

У ранних коммунистов социализм имел, прежде всего, нравственный характер; марксисты говорят от имени науки, необходимых законов истории. Но действительно ли марксизм создал науку об обществе? Конечно, взгляд на производство как основу всех социальных перемен давал возможность в определенной степени предвидеть

будущее, но только в рамках, ограниченных материальной сферой (тенденции развития производства и размер производимой продукции). Это один из факторов, позволяющих рассчитать рост народонаселения, его распределение на территории страны и его повседневный быт. Статистика развития производства, народонаселения и быта составляет важное звено развивающейся сейчас науки футурологии. Но ее методы (социологические исследования) имеют, скорее, эмпирический характер, тогда как Маркс свои социальные прогнозы дедуцировал сначала из перетолкованной им на материалистический лад гегелевской идеи отчуждения, а затем, занявшись политической экономией, делал выводы относительно будущего на основе наблюдений за эволюцией капиталистического производства (в те времена собственность укрупнялась, происходила концентрация производственного и банковского капиталов).

Если первоначальный подход характеризует, скорее, нравственные установки Маркса, а не научный метод, то экстраполяция упомянутых наблюдений тоже не представляет собой научного метода и чревата ошибками. Маркс, а вслед за ним Каутский, ошибались, когда предсказывали возможность тотального обобществления производства и собственности в национальных масштабах. На Западе этого не произошло, а тотальное обобществление собственности в России завершилось крахом советской экономики.

Оптимизм ортодоксов относительно перспектив социализма был огромен. Он объяснялся, по-видимому, совпадением к концу XIX – началу XX века ряда общественно значимых факторов: прежде всего, явлений концентрации производства, о чем уже было сказано; формирования в развитых капиталистических странах большой и сплоченной массы рабочих, живущих в одинаково трудных условиях и потому готовых на борьбу с существующим общественным строем. Не менее важным, как мы теперь понимаем, было и то, что капитализм имел еще преимущественно национальный характер, что создавало возможность резкого противостояния национального пролетариата и национального капитала. Сегодня, в эпоху глобализации, с одной стороны, усиливаются транснациональные формы промышленного, торгового, финансового капитала, с другой – идет сильная волна миграции рабочих из отсталых стран в более развитые регионы, в связи с чем национальная однородность трудящихся в этих регионах нарушается. На первый план выдвигается уже не классовая солидарность и классовая борьба, как было в XIX в. и в первой половине XX в., а солидарность тех слоев населения, которые идентифицируют свои интересы с интересами определенного национального государства в противовес тем, кто заинтересован в развитии транснациональных институтов. Это не может не отражаться на программных установках и стратегии социал-демократических партий, которые переживают в настоящее время глубокую трансформацию.

На рубеже XIX и XX в. тоже шел процесс идеологической и политической трансформации социализма, вернее, тогда в среде марксистских ортодоксов произошел раскол, имевший большое значение для последующего развития европейского социализма. Началом его послужило выступление Э. Бернштейна, который в 1896 г. выпустил в свет серию статей под общим названием «Проблемы социализма и задачи социал-демократии». Они были направлены против утопий и догм ортодоксальных учеников Маркса и Энгельса и самих классиков. Это был смелый вызов марксизму; речь шла о пересмотре его философии, политической экономии, теории социализма. Выступление Бернштейна свидетельствовало о его немалом мужестве, ведь он сам был марксистом, пользовался доверием Энгельса, редактировал теоретический ежемесячник немецкой социал-демократии.

Бернштейн вскрыл изначальную тенденциозность главного труда Маркса «Капитал», на котором основывалась вера социалистов того времени в правоту их дела. Тенденциозность Бернштейн обнаружил уже в исходном пункте марксова анализа – в его теории трудовой стоимости. Известны слова Ленина в отрывке «К вопросу о диалектике» о том, что Маркс в «Капитале», начав свое исследование с такой «клеточки» буржуазного общества, какой является товар, развернул затем из нее систему всех противоречий капиталистического производства. Точка зрения Бернштейна была радикально иной: Маркс в исходном пункте анализа уже абстрагировался от механизма капиталистического производства, от рынка. Фактически, по мнению Бернштейна, Маркс анализировал не товар как таковой, а продукт труда производителей, вступивших по его воле в меновые отношения друг с другом. Трудовая стоимость Маркса – это «умственная абстракция», она никогда не применяется в реальных меновых отношениях в условиях капитализма (цены товаров реально определяются издержками производства плюс прибыль), как не применялась она при обмене в докапиталистических обществах. Соответственно и прибавочная стоимость тоже является «умственной абстракцией» и гипотетической формулой.

Бернштейн нанес удар по многим догмам, из которых состояло экономическое обоснование социализма в марксизме. Используя статистические данные, он доказал, что наряду с концентрацией производства в капиталистических странах происходит, хотя и меньшими темпами, рост мелких и средних предприятий. Более того, крупная промышленность даже стимулирует их рост, обеспечивая мелкие производства дешевым сырьем и полуфабрикатами. Бернштейн отверг идею о том, что параллельно с ростом производства происходит концентрация собственности. Главным его аргументом тут были акционерные общества. Он писал: «Форма акционерного товарищества в значительной степени противодействует тенденции централизации имущества посредством централизации производст-

ва. Она допускает весьма обширное дробление концентрировавшегося капитала...»<sup>352</sup>.

Происшедшие в капитализме конца XIX в. изменения, такие как создание мирового рынка, картелирование промышленности, развитие кредита, делают, по Бернштейну, невозможными периодические промышленные кризисы или, во всяком случае, могут смягчить их протекание. Что же касается общего кризиса капитализма, наступление которого предсказывал и Энгельс, и ортодоксы, то его пока не предвидится. Люксембург связывала наступление такого кризиса с исчерпанием возможностей мирового рынка. Но это настолько далекая перспектива, что рассуждение на эту тему является отвлеченным теоретизированием. С точки зрения Бернштейна, Маркс, говоря (в последней главе первого тома «Капитала») о перспективе обострения противоречий капитализма и его гибели, на деле наметил лишь одну из «тенденций» его развития, которая, впрочем, может быть приостановлена и перекрыта соответствующими законодательными мерами.

Бернштейн справедливо увидел в заимствованной основоположниками «научного социализма» у Гегеля диалектике методологическую основу резких диссонансов в марксизме. Маркс и Энгельс считали, что диалектика у Гегеля стояла на голове, была методом «саморазвития понятия», а они поставили ее на ноги, истолковав материалистически. Бернштейн же был уверен, что гегелевскую диалектику не так легко поставить на ноги, она и у Маркса осталась той, какой была у Гегеля, т. е. методом «саморазвития понятия» путем борьбы его внутренних противоречий. И эта-то имманентная диалектика понятия увлекала Маркса на путь «произвольных конструкций», ничем в реальности не обоснованных предсказаний и пророчеств. Например, когда в 1847 г. Маркс заявил, что грядущая буржуазно-демократическая революция в Германии может перерасти в пролетарскую, то такой вывод ничем реально не был обоснован. Буржуазное развитие Германии только начиналось, экономика находилась еще на низком уровне, пролетариат был слаб и неорганизован и т.д. По убеждению Бернштейна, ничто кроме диалектики противоречия (буржуазия – тезис, пролетариат – антитезис) не питало вывода о близости пролетарской революции в Германии.

Неверно, однако, видеть в Бернштейне только разоблачителя марксовских догм и предвзятостей. Как человек живого и тонкого ума он понял их неизбежность для социализма. Рассматривая провал социалистических теорий на фоне успехов практического социалистического движения, Бернштейн пришел к выводу, что социализм – это, прежде всего, выражение практического «интереса», цель классовой борьбы рабочих определенного исторического периода, обращенная в будущее. И постольку социализм обязательно содержит элемент утопии, «тенденции», или, как пишет Бернштейн,

«частицу научно недоказуемого»<sup>353</sup>. Социализм, таким образом, не тождествен науке, в определенных пунктах он закрыт для движения научной мысли. Но социализм может и должен использовать данные социальной науки, сочетать «волю» к социализму с научным познанием, и это он сделает тем успешнее, чем более будет критичен к самому себе. Путь социализма, как его видел Бернштейн, это путь постоянного преодоления собственных догм, выправления своей тенденциозности в соответствии с фактами и наукой. Бернштейн тогда и не предполагал, как трудно, почти невероятно заставить социалистов смотреть в лицо фактам, особенно социалистов, добившихся абсолютной власти.

Бернштейн по существу, разрушил ортодоксальное экономическое обоснование социализма, в котором сам он видел, прежде всего, нравственный и правовой идеал. Ортодоксы гордились тем, что марксизм не прибегал к нравственным аргументам, в этом они видели залог его научности. Бернштейн считал узостью и «самообманом» отрицание роли идеала в общественном процессе. В «Очерках из истории и теории социализма» он писал: «Но зачем выводить социализм из экономического принуждения? Зачем уменьшать значение предусмотрительности людей, их правового сознания, воли?.. Все это я считаю лишним и ненужным. Уже теперь общество делает многое не потому, что это абсолютно необходимо, но потому, что это лучше. И в социалистическом движении правовое сознание, стремление к справедливым отношениям является, по меньшей мере, столь же деятельным фактором, как и материальная нужда»<sup>354</sup>.

Социалистический идеал, по Бернштейну, основывается на ценностях демократии и либерализма, назначение социализма в том, чтобы развить эти ценности далее того предела, которое им ставит буржуазное общество. Тем самым Бернштейн совершил переворот в социалистическом сознании. Демократия, в которой многие ортодоксы видели в лучшем случае политическую надстройку и средство политического воспитания рабочих, у Бернштейна становилась рычагом социалистического преобразования всего общества. Бернштейн один из первых пробивал дорогу демократическому социализму, в этом отношении он имел предшественником разве только Лассалья. Демократия, по его убеждению, имеет все необходимое, чтобы привести в процессе своего развития к ликвидации классового господства, а, может быть, и самих классов, к уничтожению, как политического, так и экономического неравенства, к торжеству свободы личности. Поэтому он писал: «Демократия есть средство и в то же время цель. Она есть средство проведения социализма и она есть форма существования социализма»<sup>355</sup>.

Каутский от имени ортодоксов ответил Бернштейну в статьях, появившихся в 1899 г. в «Neue Zeit» и в «Vorwärts», которые позже свел в книгу под названием «К критике теории и практики марксиз-

ма. Антибернштейн». Он остался глух к важнейшим пунктам критики марксизма Бернштейном, особенно к философской стороне этой критики. Складывается впечатление, что он ее, может быть, и не совсем понял.

Диалектика в его глазах – это просто метод, и она никак не может быть повинна в опрометчивых предсказаниях Маркса о перерастании ожидавшейся революции в Германии в пролетарскую. Каутский согласен признать ошибку в прогнозе Маркса, но ее причину он видит в неверной оценке фактов, в преувеличении силы и размаха предполагавшейся революции, а никак не в методе исследования Маркса. Каутский не видит той первоначальной ценностной нагрузки, которую нес у Маркса этот метод, в силу чего диалектика у него должна была и могла служить лишь для обоснования социализма, ничего другого она априори не могла доказать. Этот, по словам Энгельса, не останавливающийся ни перед чем революционный метод, в своих конкретных исторических формах – взять ли гегелевскую диалектику или марксистскую – был на деле весьма консервативным, служил для оправдания изначально заданной системы ценностей. Причина тут, вероятно, в том, что эти формы диалектики имели специфический телеологический характер, в них предполагалась сразу некая высшая цель, которая и определяла все последующее движение рассуждения. Каутский, как и многие марксисты того времени, этого не учитывал, увлеченный благородством и новизной самой цели.

Соответственно он не видел ничего драматического в дуалистическом характере марксизма, сочетавшем в себе научность и социалистическую тенденциозность. Напротив, это обстоятельство, по его мнению, было источником теоретической силы марксизма. Он писал о Марксе и Энгельсе: «Этот “дуализм”, сочетание научности с революционностью, экономического материализма с практическим идеализмом, служил не только для них, но и для их последователей источником всего лучшего, созданного ими в области интеллектуального...»<sup>356</sup>.

Можно, конечно, согласиться с Каутским, что подчас открытая политическая направленность анализа может привести к более глубокому видению вещей, чем то, на какое способен беспристрастный наблюдатель, но она же чревата и односторонностью. Никто лучше марксистов не проанализировал пороки капитализма, но это не спасло их от ошибок в трактовке его перспектив. Но, главное, Каутский отверг предложенную Бернштейном переориентацию социализма с экономической аргументации на моральную и правовую. В этот период Каутский строго придерживался взгляда, что историей движет в первую очередь экономическая необходимость, духовные же факторы он считал производными от экономики, «продуктом» предшествующих способов производства.

Что касается конкретных экономических аргументов Бернштейна, на основании которых тот показывал несоответствие развития капитализма марксистским схемам, то Каутский со многими из них соглашался, но выводов, сделанных своим товарищем по партии, не принимал. Все дело в том, – доказывал он, – что реальное развитие оказалось сложнее, чем это предвидели Маркс и Энгельс, но общее его направление они указали правильно. Например, Каутский признавал, что концентрация производства идет медленнее, чем предполагалось: постоянно возникают новые средние и мелкие производства, особенно в деревне. Но это не может поколебать общего вывода марксизма о тенденции в экономике к обобществлению производства и собственности, к освобождению капиталистов от их экономических функций и т.п.

Лидер крайне левого крыла немецкой социал-демократии Р. Люксембург ответила Бернштейну (серия статей «Социальная реформа или революция», 1898 г.) гораздо более резко, чем Каутский. Она подчеркивала непримиримость революционного марксизма и взглядов Бернштейна, открыто защищала теорию «всеобщего экономического краха» капитализма как главного пункта в марксистском обосновании социализма. Но если Бернштейн в опровержении марксистских догм опирался на факты, то Люксембург пренебрегает фактами, им она противопоставляет оценку капитализма в целом. Причем логика целого оказывается у нее принципиально иной, чем логика фактов. Бернштейн доказывал, например, что кредит может смягчать и предупреждать экономические кризисы, Люксембург же утверждала, что если кредит рассматривать в контексте целого, т.е. развивающегося капитализма, то обнаружится, что он, способствуя расширению масштабов производства и ускорению кругооборота капитала, только подготавливает более масштабные кризисы в будущем. И так по каждому вопросу, взятому Бернштейном, она противопоставляет логике фактов логику целого.

Динамика целого определяется, по ее мнению, и в соответствии с Марксом, борьбой изначально заложенных в капитализме противоречий: «Все противоречия современного общества представляют собой простой результат капиталистического способа производства. Если мы предположим, что этот способ производства будет развиваться дальше в том же направлении, как и теперь, то вместе с ним неразрывно должны развиваться и все связанные с ним последствия, т.е. противоречия должны становиться более резкими, обостряться, а не притупляться»<sup>357</sup>. Руководствуясь логикой обострения противоречий, она нередко отрицала очевидные факты. Например, вслед за Энгельсом: что в перспективе картели неизбежно будут распадаться, что их существование – временный эпизод капиталистической экономики. Ее аргументы абстрактны и как таковые неуязвимы для критики с позиций фактов, это особый род революционного догма-

тизма. Нередко она рассуждала по принципу: этого не может быть, так как этого не должно быть с точки зрения победы социализма (нельзя отрицать крах капитализма, ибо тогда «социализм перестает быть объективной необходимостью»<sup>358</sup>). А между тем многие интерпретаторы видят в ней теоретика, обладавшего диалектическим мышлением. Одним из первых воздал ей должное Г. Лукач. Он считал, что она восстановила диалектический дух марксизма, утраченный многими учениками Маркса. В целом, это мнение справедливо и не противоречит сказанному выше относительно догматизма ее мышления, ибо марксистская диалектика в применении к истории – это метод насквозь тенденциозный, ориентированный изначально не на реальные исторические факты, а на определенную цель, которая и является его движущим принципом.

Выше говорилось, что для Люксембург логика фактов не может опровергнуть логику целого, т.е. капитализма, взятого как историческое явление. В самой этой мысли нет ничего предосудительного, и в природе, и в обществе нередки такие ситуации, когда свойства целого оказываются иными, чем у его части. Но вся беда в том, что то целое, которое имела в виду Люксембург (капитализм как переходная ступень от докапиталистического прошлого к социалистическому будущему) определялось совершенно произвольно и тенденциозно. Одним из критериев такого определения было сопоставление капитализма с будущим, которое произвольно отождествлялось с социализмом. Вообще смотреть на настоящее с точки зрения будущего можно лишь гипотетически, но Люксембург, как и многие ортодоксы, в этом не колебалась: будущее (социализм) лежало перед ней, как на ладони, таково было великое заблуждение марксизма. Люксембург уверенно доказывала, что марксистская политическая экономия глубоко научна, ибо Маркс посмотрел на капитализм с точки зрения будущего, социализма. Секрет марксовой теории стоимости, его анализа денег, его теории капитала, его учения о прибыли, а, следовательно, и всей его экономической системы – это «преходящая природа капиталистического хозяйства, его крушение, следовательно, – и это другая сторона, – социалистическая конечная цель. Именно и только потому, что Маркс рассматривал капиталистическое хозяйство с самого начала как социалист, т.е. с исторической точки зрения, ему удалось расшифровать его иероглифы; а благодаря тому, что он сделал социалистическую точку зрения исходной точкой научного анализа буржуазного общества, он, наоборот получил возможность научно обосновать социализм»<sup>359</sup>. Она не замечает тавтологии этого заявления: сделал социализм исходным пунктом анализа и потому научно доказал социализм. Впрочем, в этой тавтологии марксистская мысль вращалась потом долгие годы.

Выступление Бернштейна против основных философских, экономических, политических положений ортодоксального марксизма,

его борьба против социализма, понятого как наука, наконец, особый акцент на роли морального идеала были первыми проявлениями раскола в мировом социалистическом движении. У Бернштейна оказалось немало сторонников среди тех, кто предпочитал мирное реформирование капитализма социалистической революции. Выступление Бернштейна повлияло даже на такого своеобразного мыслителя как Ж. Сорель, который в то время был увлечен дерзким замыслом Маркса «научно» объяснить историю. Под влиянием Бернштейна Сорель резко порывает с «научным социализмом» и становится на сторону Бернштейна в его полемике с Каутским. Впрочем, ненадолго, так как он, в отличие от Бернштейна, не питал доверия к представительной демократии. Но, отбросив научный социализм, Сорель пошел своим путем: если Бернштейн предлагал реформировать капитализм в соответствии с моральными ценностями, заложенными в социалистической идее, то Сорель не верил в реформируемость капитализма. Он заявил о моральном «декадансе» буржуазного общества, главным показателем которого он считал развитие системы представительной демократии, и настаивал на моральном обновлении общества на основе ценностей «производителей».

Итак, вторая половина XIX в. продемонстрировала победу марксизма в европейском рабочем движении. Во всех странах Европы создавались марксистские рабочие партии, объединившиеся в 1889 г. во II Интернационал. Казалось, все другие идейные традиции (лассальянство, анархизм) изгнаны навсегда из рабочего движения. Но уже в конце XIX в. происходит раскол в европейском социалистическом движении, в нем формируются три течения – революционный марксизм, реформистский социализм и анархо-синдикализм. Борьба между ними так же, как противостояние социализма либерализму, с одной стороны, и консерватизму – с другой, заполнили собой весь XX в. Итоги этой борьбы, обнаружившиеся в конце XX в., оказались для социалистов в высшей степени неожиданными.

### **III. СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ И ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ**

---

#### **1. СОЦИАЛЬНО ОРИЕНТИРОВАННАЯ ДЕМОКРАТИЯ**

Прежде чем говорить о демократической традиции в России, ее генезисе и развитии, следует сказать несколько слов о содержании понятия «демократия». Конечно, демократический «идеал» предполагает наличие институтов и процедур, позволяющих обществу в той или иной степени влиять на власть и политику, защиту граждан от авторитарного произвола власть имущих, наконец, жизнь в рамках и под защитой закона. Если иметь в виду модель демократии, характерную для западного общества, то в понятие демократии, кроме наличия представительных учреждений, следует включить определенную степень свободы самоопределения личности (выбор места жизни и работы, убеждений, источников информации и т.п.). Но демократия не ограничивается одной-единственной моделью: демократизация (как и демократия) в незападных странах существенно отличается от аналогичных процессов становления современного общества на Западе своеобразием формы и типов демократических преобразований.

В России в XIX в. демократизм начинался с признания необходимости общенациональных реформ – решения в интересах большинства аграрного вопроса, создания условий, прежде всего материальных, для участия народа в политической жизни. Без экономического раскрепощения народных масс невозможно было создать раскрепощенного индивида, шире – общество индивидов, способное влиять на власть и политику. Соответственно, политическая программа русских демократов и социалистов сводилась к тому, чтобы «по возможности уничтожить преобладание высших классов над низшими в государственном устройстве» (Чернышевский).

Каким же образом возникла эта формулировка демократизма? Демократическая мысль в России зарождается в 40–60-х годов XIX в. (если, конечно, не считать «демократизации» господствующего класса в эпоху Ивана Грозного и Петра I). Первыми и крупнейшими ее представителями были А.И. Герцен и Н.Г. Чернышевский. Как русские мыслители они искали ответа на вопросы, поставленные предшествующей общественной мыслью (А. Радищев, декабристы), исходили в своем анализе и прогнозах из сочетания обществен-

ных сил и экономических факторов эпохи падения крепостного права. Русские вопросы – как обновить социальный строй России, как освободить народ от крепостничества, как разбудить спящую крестьянскую массу, как уберечь простолюдинов от бедствий капитализма и т.д., стимулировали направление их драматического поиска.

Особенностью демократизма Герцена и Чернышевского – родоначальников народничества – являлось то, что он сформировался до появления массового демократического движения в стране и независимо от него. Надо сказать, что вопрос об «отмене» капитализма Россией благодаря развитию русской общины был сформулирован впервые Герценом. Свидетель восстания парижских рабочих 1848 г., он одним из первых в России пришел к убеждению в неспособности буржуазии и всех буржуазных политических институтов выражать интересы «низших классов». Жестокая расправа буржуазии над июньскими инсургентами, диктатура Кавеньяка, а затем переворот, совершенный Луи-Бонапартом, стали для него свидетельством тупиковости пути буржуазной цивилизации.

Сегодня мы знаем причину заблуждений Герцена: он принял пролог развития современного буржуазного развития за его эпилог. Заметим, однако: он не приговаривает Европу к смерти, он лишь отрицает ее будущее в качестве *продолжения* данного развития, доказывает необходимость «общественного преобразования» для выхода из тупика. Другое дело, что в 50-х годах XIX в. он не видит в европейской действительности сил для возрождения. Когда же они появились, он с радостью приветствовал их.

После революции 1848–1849 гг. Герцен обращает свои взоры на Россию, но не на самодержавие и деспотическую власть, а на русскую крестьянскую общину – зародыш, как ему казалось, того типа развития, на который Европа оказалась неспособной. Как родоначальник идеи «русского социализма» он, разумеется, не мог не идеализировать общинную организацию крестьянской жизни – она для него выступала залогом особого пути развития, не самодержавного, но и не буржуазного. Российское крестьянство, слабо социально стратифицированное, традиционалистское по сознанию, психологии, не могло стать основой демократической борьбы в стране. Стихия пугачевского бунта, «бессмысленного и беспощадного», присутствовала в крестьянских выступлениях вплоть до 1917 г. Века рабства сделали свое дело: подавляющему большинству населения России недоставало чувства самостоятельности, инициативы и ответственности. И если, тем не менее, демократическая традиция появляется в российском обществе, то это объясняется главным образом особенностями психологии «образованных сословий», их широкими европейскими связями и необычайной отзывчивостью к страданиям народа.

Существенное различие, – скорее, даже пропасть, – в культуре «образованных сословий», с одной стороны, и народных, крестьян-

ских по преимуществу, масс – с другой, порождало громадные трудности для демократически настроенных интеллигентов. Как никакой другой слой российского общества, часть образованных людей, понимала всю несправедливость крепостнического строя в стране, острее всех переживала бедствия русского крестьянина, «простолюдина» вообще. Но проникнуть в эту чуждую для образованного человека темную среду, постичь побудительные причины, которые в состоянии были бы подвинуть ее на действие, определить ее жизненные цели и ценности оказывалось для русского интеллигента делом невозможным – народная среда была придавлена бременем нищеты, неразвитости, предрассудков, создававших почти непреодолимую преграду между «барином» (кем бы он ни был) и «мужиком».

Вот почему в условиях тогдашней России стать демократом означало нечто неизмеримо большее, чем просто признать значение народовластия. Требовалось совершить буквально коперниковский переворот в собственном мирозерцании, освоив европейский опыт, встав на точку зрения западной идейной традиции, социализма прежде всего. Именно социалистическая мысль Европы раздвинула интеллектуальный горизонт наших первых демократов – Герцена и Чернышевского. Социализм привнес в провинциальную по европейским меркам жизнь России живое, крамольное эхо европейских проблем и борьбы. Но, главное, он, как казалось, ликвидировал, по крайней мере в области идей, мучительный для первых русских демократов разрыв между образованными людьми и народом. Оставаясь в пределах русской национальной ситуации, это сделать было невозможно.

Несмотря на неудачу восстания июньских инсургентов, а затем и поражение европейской революции, наши первые демократы увидели в выступлениях «работников» нечто неизмеримо большее, чем просто беспорядки, исчезающие по мере того, как проходит ситуация, их породившая, – решающий фактор истории, способный обновить развитие общества, направить его по другому пути. И пусть оба мыслителя трезво оценивают возможности народных выступлений, все равно демократические и социалистические идеалы прочно укоренятся в сознании российской разночинной интеллигенции. Демократизм благодаря им на десятилетия вперед приобретает «социальную» (в противовес чисто «политической») ориентацию, ставшую, по примеру европейского социализма, революционной идеологией.

Однако события 1848–1849 гг., которые дали Герцену и Чернышевскому столь богатую пищу для размышлений, не оказали бы на них такого громадного воздействия и не стали бы исходным пунктом нового, демократически-социалистического мирозерцания, если бы не политическая борьба, развернувшаяся в России в связи с отменой крепостного права. Подготовка и проведение крестьянской ре-

формы 1861 г. показали им тот же антидемократический характер государственного либерализма и его клеветов, ту же необходимость самостоятельного движения масс для победы над крепостничеством, что и в странах Западной Европы. После уроков, преподнесенных самодержавием русскому обществу в ходе проведения «великой» крестьянской реформы, уже нельзя было надеяться на добрую волю царизма и либерального дворянства.

Развитие русской демократически-социалистической мысли происходило в рамках определенного идейного процесса – перехода от идеологии буржуазного либерализма и Великой французской революции конца XVIII в. к социальным и социалистическим учениям, отражавшим непосредственно или опосредованно вступление рабочего класса на политическую арену. Новое поколение русских мыслителей в лице Герцена и Чернышевского (хотя не только они, вспомним хотя бы петрашевцев) обратило свои взоры к новым теоретическим горизонтам, которые открывались социализмом и политической экономией. Последняя, по выражению итальянского историка Д. Берти, «придавала проблемам политического устройства новое, социальное значение»<sup>360</sup>.

Немаловажную роль в становлении русского *социально ориентированного демократизма* сыграла критика идеологии либерализма, продемонстрировавшего в европейской революции 1848–1849 гг. свой ограниченный, буржуазный характер.

И пусть отрицание буржуазного либерализма происходит у них преимущественно с точки зрения более высокого понимания смысла Просвещения, как у Герцена, или с позиций «антропологического принципа», формулирующего интересы «человека вообще», как у Чернышевского, все равно для своего времени, для своей эпохи эта позиция сыграла громадную роль. Народничество как идеология крестьянской демократии не могло бы сложиться в систему идей, если бы ему не предшествовало критическое освоение русскими мыслителями европейской социалистической мысли и политических уроков революции 1848–1849 гг.

Генетическая связь концепций демократов и социалистов, таких как Герцен и Чернышевский, выглядела бы неполной, упрощенной, если не принять во внимание воздействие на их мирозерцание идей гегелевской философии – они позволили нашим демократам-социалистам понять доктрины, призывавшие к изменению существующего строя как выражение глубинных тенденций общественного развития, а борьбу «сословий» – как неизбежное порождение антагонистического характера современного им общества. Следует отметить также влияние на наших демократов антропологического материализма Л. Фейербаха. Благодаря последнему отрицание трансцендентных сил в истории приобретает у русских мыслителей-социалистов глубину и значение, становится конструктивным и содержа-

тельным. В контексте антропологической философии абстрактный, беспредпосылочный разум Просвещения связывается с исторически изменяющейся действительностью и рассматривается в свете его социальной обусловленности.

И еще одно предварительное замечание. Русская социалистически-демократическая тенденция с ее ярко выраженной антилиберальной направленностью не являлась однородной в теоретическом, а иногда и в политико-философском отношении. Отсюда столкновения, полемика, взаимное непонимание. Различия эти были столь значительными, что одно время Герцен и Чернышевский противопоставлялись своим последователям, идеологам «действенного народничества» (М.А. Бакунин, П.И. Лавров, П.Н. Ткачев) как «революционные демократы» – «мелкобуржуазным революционерам».

На деле в политическом, шире – историческом, смысле это – *одно* течение общественной мысли России. Оно получило название народничества, или «крестьянского социализма». Герцен и Чернышевский явились его основателями. Бакунин, Лавров и Ткачев попытались теоретически обосновать возможность и необходимость непосредственного практического действия – крестьянских масс или революционной интеллигенции (отсюда термин «действенное народничество»).

## 2. А.И. ГЕРЦЕН: НАЧАЛО ЛИБЕРАЛЬНОГО СОЦИАЛИЗМА

Вопрос, который неизбежно встает перед исследователем, обратившимся в начале ХХI в. к герценовскому идейному наследию, будет звучать приблизительно так: чем может быть интересен анализ творчества Герцена современному читателю? В самом деле, по Герцену написаны десятки монографий, опубликованы сотни, если не тысячи, статей. Ни один мало-мальски значимый момент интеллектуальной биографии русского мыслителя не ускользнул от внимания исследователей, персонализированы все без изъятия оценки творчества Герцена, как «диссидентские», так и общепринятые, хрестоматийные. Наконец, определено, по-видимому, навсегда место Герцена в освободительном движении России – как родоначальника народничества, как зачинателя революционной пропаганды в России.

И все же, даже учитывая все проделанное герценоведами, проблема Герцена как политического мыслителя, на наш взгляд, существует. Она порождена не лакунами в исследовании герценовского творчества, а расширением нашего философско-политического кругозора в связи с кризисом, особенно острым в России, пролетарски-якобинского, ленинского направления в социализме. Сегодня, когда

марксизм-ленинизм предстал перед нами тем, чем он был в действительности, – антибуржуазной идеологией буржуазного по своему историческому содержанию переворота, мы должны заново и по-новому осмыслить отношение Ленина к его предшественникам, прежде всего к Герцену и Чернышевскому.

Разумеется, их творчество являлось началом проработки тех социальных проблем, с которыми столкнулось в начале XX в. рабочее движение России, осознавшее свои цели и задачи. В этом смысле они – предшественники русской социал-демократии. Но может ли оценка предшественников марксизма в России ограничиваться уяснением *степени приближения* их к марксизму? Быть может, их значение определяется положением, занимаемым ими по отношению к идеям, которые они продолжают, а также к доктринам, против которых они были направлены? Насколько правомерно в начале XXI в. оценивать «надклассовый» социализм Герцена как только «прекраснодушную фразу», «доброе мечтание» буржуазного революционера, как «разновидность буржуазного и мелкобуржуазного социализма»? Не таит ли в себе «точка зрения классовой борьбы пролетариата» опасность якобинского перерождения теории политического действия? Наконец, если научный социализм по своей форме является продолжением идеологии Просвещения, о чем писал Ф. Энгельс, то возникает вопрос: какие просвещенческие ценности и принципы должны содержаться в этом социализме, чтобы он имел право претендовать на продолжение?

Все эти вопросы, к сожалению, фактически не ставились нашими герценоведами. Но ответы не рождаются, если не заданы вопросы. Поставив подобного рода вопросы, мы неизбежно приходим к критической оценке ленинской статьи «Памяти Герцена» и к иному прочтению наследия великого русского мыслителя.

Главная проблема политической философии Герцена, источник его духовной драмы – это отсутствие в Европе в середине XIX в. общественных сил, которые были бы способны воплотить в своей практической деятельности не узко групповые интересы, а широкие, общественные, совпадающие в итоге, по его мнению, с движением к социализму. В 40–60-х годов XIX в. он не находит таких сил в Европе. И хотя симпатии Герцена на стороне угнетенных пролетариев, он, в отличие от Маркса и Энгельса, не верит в способность пролетариата (как, впрочем, и других классов) создать общество свободы без неравенства и эксплуатации. Отсюда и «открытие» русской крестьянской общины, с которой он, начиная с 50-х годов, связывает свои надежды на социалистическое обновление. В письмах «К старому товарищу» (1869) Герцен приветствует деятельность I Интернационала. Развитие рабочего движения свидетельствует, по его мнению, против тех, кто «идет по старой колее пророков и прорицателей, иерархов, фанатиков и цеховых революционеров»<sup>361</sup>, ожида-

ющих конечного кризиса. Интернационал для него как раз и является свидетельством *повзрелости* рабочего движения.

Мировоззрение Герцена, и в особенности его политическую философию, нельзя понять, если судить о них, как это сделал Ленин в статье «Памяти Герцена», с точки зрения большего или меньшего приближения к марксизму. Герцен и Маркс являли собой принципиально разные тенденции политической философии и социализма. Первый положил начало воззрению *либерального социализма*, второй – *пролетарского* (а в случае с Лениным – пролетарски-якобинского) *социализма*. Соответственно, ленинские оценки вроде: «вплотную подошел к диалектическому материализму», «и остановился перед историческим материализмом», «обратил свои взоры к Интернационалу», «поднял знамя революции» и т.п. – не выражают характера философско-политических взглядов Герцена. Они – из другого видения мира, из другой философии истории, нежели герценовская.

Специфика Герцена как политического мыслителя заключается, вопреки мнению Ленина, отнюдь не в приближении к позиции пролетариата, хотя, повторим, его симпатии целиком были на стороне последнего. Особенность политической философии Герцена состоит в другом – в *отрицании буржуазного либерализма с точки зрения принципов и логики Просвещения*. Главная мысль Герцена, связывавшая его с философией Просвещения, заключалась в том, что социализм трактовался им как постепенное претворение в жизнь идеи свободы и справедливости. Этот нравственный идеал должен быть воплощен в экономических и политических институтах, способных сделать универсальными ценности, которые узурпировала буржуазия, извратив их в собственных корыстных интересах.

Непосредственный свидетель июньских, 1848 г., событий в Париже, когда буржуазия потопила в крови восстание пролетариата, Герцен первый из русских мыслителей поставил вопрос о социализме как сознательном действии народных масс. И это – в эпоху поражения революции 1848–1849 гг. в странах Европы и политической спячки крестьянства в России! После революции 1848–1849 гг. Герцен порывает с буржуазной версией либерализма, показывает его нравственно-политическую несостоятельность.

В Европу русский демократ, социалист и революционер приехал в 1847 г. Он и остался таковым после 1848–1849 гг. Но уроки революции не прошли для него даром. Как мыслитель-социалист он столкнулся лицом к лицу с проблемами, которые можно было решить лишь путем переосмысления и критики всей концепции Просвещения. Ход событий показал ему, что пути и узы, наложенные, как казалось, невежеством и сопротивлением власти, на деле представляли собой условия развития нового буржуазного общества, развития, по необходимости антагонистического, чреватого катаст-

рофой. Но подойдя вплотную к пониманию причин социальных противоречий капитализма, Герцен не смог найти ответ на вопрос, мучивший до него Р. Оуэна. Что нужно сделать, чтобы прогресс обобщался только прогрессом, т.е. нес равные для всех благоденствие, свободу, безопасность, образование и интеллектуальное развитие? Стратегия освободительного действия должна предполагать, уверен Герцен, способность масс людей быть субъектами разумного волеизъявления – как раз то, что он не смог обнаружить в европейском обществе середины XIX в., после поражения революции.

События 1848–1849 гг. означали выход рабочего класса, социализма на европейскую политическую арену. В ходе революции, в особенности во Франции, где столкнулись лицом к лицу буржуазия и пролетариат, имущие либеральные слои сказали окончательное «нет» гуманистически-демократическому разрешению социальных проблем. Июньская бойня в Париже показала всем, что проблема труда и пролетариата, которая, как казалось Герцену и другим демократам, должна была доминировать над остальными, на самом деле не волнует либеральную буржуазию. Перед лицом раскола общества на имущих и неимущих все существовавшие либеральные ценности, институты и системы права продемонстрировали свою историческую несостоятельность, несовместимость с элементарными условиями человеческого общежития. Когда пролетарий, этот «несчастный обделенный брат», – пишет Герцен, – «о котором столько говорили, которого так жалели, спросил, наконец, где же его доля во всех благах, в чем *его* свобода, *его* равенство, *его* братство», либералы «удивились дерзости и неблагодарности работника, взяли приступом улицы Парижа, покрыли их трупами и спрятались от брата за штыками осадного положения, спасая *цивилизацию и порядок*» (ГСС, 6, 53)\*.

То, что считалось новым измерением человека, общества, цивилизации: свобода, гражданственность, благо народа, отношение человека к другим людям и к государству и т.п., – в условиях расколота на классы общества обернулось прикрытием узких корыстных интересов имущих сословий. Это все более отчетливо стал осознавать, – констатирует Герцен, – «пролетарий, рабочий, которому досталась вся горечь этой формы жизни и которого миновали все ее плоды» (ГСС, 6, 55), и «подавленность» которого была условием этой цивилизации.

Революция нанесла удар по одной из главных посылок старого просветительского мировоззрения, будто существует своего рода *избирательное сродство* современного Герцену европейского развития с ценностями свободы, демократии, общественной морали.

---

\* Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1965 (далее по тексту это издание цитируется как «ГСС». – Ред.).

«В разных частях Европы, – писал Герцен, – люди могут быть посвободнее, поравнее, нигде не могут они быть свободны и равны – пока существует *эта* гражданская форма, пока существует *эта* цивилизация» (ГСС, 6, 54). Как человек, прошедший школу гегелевской философии, Герцен не может просто принять чью-то сторону в развернувшейся борьбе, скажем, сторону пролетариата, чьим бедствиям он сочувствует. То *должное*, с позиции которого политический мыслитель имеет право судить о событиях, происходящих в обществе, оценивать их, не совпадает для Герцена с интересами и точкой зрения определенного класса. Буржуазная цивилизация представляется ему изжитой формой общественного развития. Что же касается пролетариата, то он не верит в его исторические потенции. Отсюда сохраняющаяся, несмотря на все исторические перипетии, точка зрения разума в общественном развитии.

Конечно, Герцен понимает, что революция поставила вопрос о разуме в истории на новую основу: враждебные классы не в силах понять друг друга – «у них разные логики, два разума». Но и в этой ситуации он не хочет отказываться от позиции разума, его развития, верит в его конечное торжество. «...Законы исторического прогресса, – надеется он, – не противоположны законам логики, но они не совпадают в своих путях с путями мысли, так как ничто в природе не совпадает с отвлеченными нормами, которые строит чистый разум» (ГСС, 6, 67). Как мы видим, Герцен не отказывается от основной посылки просветительской философии – приоритета разума в общественном развитии. Но разум, в его понимании, – в этом его отличие от просветителей XVIII в., – совпадает уже с «народной мыслью», коренным образом отличной от разума власть имущих.

Констатируя факт умственной и политической незрелости народных масс, Герцен, тем не менее, ставит вопрос о необходимости «угадать народную мысль», которая, как он понимает, движется иными темпами, путями, чем пути отвлеченной мысли. Не «втеснять свои мысли, свои желания среде, нас окружающей», а исследовать «самобытную физиологию рода человеческого», «понять ее пути, ее законы» – вот, по Герцену, задача общественной науки, достойной этого звания. Но даже и тогда успех не гарантирован – пути движения масс противоречивы. Вдобавок у них мысль «не остается по-нашему теорией, она у них тотчас переходит в действие». «Оттого они часто обгоняют самых смелых мыслителей, увлекают их поневоле, покидают средь дороги тех, которым поклонялись вчера, и отстают от других вопреки очевидности» (ГСС, 6, 68).

Герцен понимает, что без альтернативы буржуазному пониманию свободе и равенству в европейском обществе XIX в. нет места. И он мучительно ищет силы, способные бороться за либеральные ценности в «подлинном» (не буржуазном) смысле этого понятия. Здесь находятся истоки герценовского духовного кризиса. Как сто-

ронник «всеобщих», обнимающих все слои общества, свободы и равенства, он не приемлет буржуазного истолкования либеральных ценностей. Но в буржуазном европейском обществе середины XIX в. он не видит реальных возможностей обновления. Мелкий собственник, «ограниченный своим клочком земли», остановится, по его мнению, на полдороге; пролетарий, конечно, не будет умирать с голоду, но удовлетворится «своей коморкой в рабочих домах». Такова, по Герцену, «перспектива мирного социального переворота». Что же касается насильственного варианта решения конфликта, вполне возможного и вероятного, то он обернется, уверен Герцен, разрушительным катаклизмом, социальной катастрофой, способной отбросить общество назад.

В этом пункте отчетливо намечается водораздел между Герценом и основоположниками марксизма. И Герцен, и они отталкиваются от теоретического наследия классического Просвещения, развивают, опровергают, переформулируют политические, экономические, культурные «заявки», которые сделал либерализм. Но, оппонируя либерализму, критикуя его, они идут принципиально разными путями<sup>362</sup>.

Герцен сохраняет приоритет всех основных понятий просветительской философии – требование свободы, суверенитета индивида, самоценности личности и т.п., хотя и отчетливо понимает их несовместимость с буржуазным обществом. Они для него – нравственные постулаты, выражающие не сущее, а *должное*. С точки зрения этого нравственного постулата он оценивает происходящее в действительности. Отсюда его специфическая трактовка исторического развития, акцент на субстанциальном характере человеческого участия в мире, отрицание надежд на «естественный ход дел», способный якобы сам по себе вывести общество на магистральный путь. В океане истории, настаивает Герцен, человек «разом лодка, волна и кормчий», более того, он способен стать «рулевым» – «человеческое участие велико». Это – своего рода творчество, «мы вправе наведением делать посылки от прошедшего к будущему» (ГСС, 11, 246, 247, 248).

Герцен не отрицает объективности истории – это доказывает его работа «С того берега», – он только выступает против истолкования исторического развития как наперед заданного, независимого от воли и желания людей. «Пути истории вовсе не неизменны, – пишет он в письмах “К старому товарищу”». «Напротив, они-то и изменяются с обстоятельствами, с пониманьем, с личной энергией. Личность создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать – тут взаимодействие» (ГСС, 20, 588). Соответственно, общественная наука («философия истории») перестает быть у него исследованием, сосредоточенным только на выявлении постоянно действующих факторов и законов.

Его внимание сосредоточено на тех элементах исторического процесса, которые зависят от воздействия тех или иных сил, на культурных смыслах и значениях, господствующих в обществе (ими во многом определяется практическая деятельность людей), на обстоятельствах народной жизни, которые определяют массовое сознание, и т.д. и т.п. Это – еще не политическая философия в собственном смысле этого слова, но философия истории, формулирующая основные пункты именно политического мировоззрения.

Отсюда принципиально различная трактовка генезиса социализма у Герцена, с одной стороны, и Маркса и Энгельса – с другой. Согласно Герцену, социализм возникает как проявление человеческой воли, детерминированной разумом и моралью. Первостепенную роль здесь играют умственное и нравственное развитие народа. Пока большинство остается непросвещенным, пока оно поглощено своими узкими частными интересами, до тех пор самостоятельное участие масс в политической жизни невозможно – «забота об одних материальных нуждах подавляет способности» (ГСС, 6, 56). Для «психического развития», уверен Герцен, человеку нужен досуг, довольство, но их-то при «современно гражданской форме» достигнуть нельзя.

В этом пункте Герцен останавливается. Он не знает, каким образом можно обеспечить массам доступ в мир мысли и культуры. В такую меру, как перераспределение общественного богатства, он не верит: человек из низов, поселянин или рабочий, не в состоянии сделаться с помощью этой меры *политическим человеком*. Не верит Герцен после 1848 г. и в демократию. Она для него – всего лишь «полuosвобождение». В ней политические решения принимает не народ, а *образованное меньшинство*, хотя и от имени народа. В 50-х годах реализм приводит Герцена к идейному кризису. Выход из тупика он найдет позже, двадцать лет спустя, когда деятельность Интернационала покажет ему, какую огромную роль в расширении сферы свободы играют политическое сознание и организованность «рабочников», показавшие реальную возможность постепенного преобразования буржуазного общества.

Точка зрения Маркса и Энгельса на социализм коренным образом отличалась от герценовской. Для них необходимость социализма задана противоречиями развития капитализма. Капитализм, производство сами порождают силу для собственного отрицания. Гибель буржуазии и торжество пролетариата одинаково неизбежны. Вопрос заключается лишь в том, чтобы рабочий класс осознал эту неизбежность и обрел волю двигаться в нужном направлении. Как *особая* проблема, связанная с миром культуры, умственным и нравственным кругозором общества, проблема формирования социалистической воли пролетариата не стояла перед Марксом и Энгельсом.

Вытекавшее из теории исторического материализма, как ее понимали тогда Маркс и Энгельс, это видение социализма страдало не-

достатком историчности: основоположники пролетарского социализма, и в особенности их последователи, не приняли во внимание специфики формирования массового сознания. Им казалось, что сами условия существования пролетариата неизбежно порождают социалистическое сознание в среде рабочего класса.

Много позже, в начале XX в., Ленин поймет, что дело обстоит не так, что без *внесения* идей пролетарского социализма в рабочее движение последнее развивается по реформистскому пути (Ленин как пролетарский якобинец назвал его буржуазным). Это «внесение» предполагает наличие иных факторов, чем те, которые предусматривались теорией «научного социализма», – прежде всего специфические социокультурные сдвиги в народных массах. Герцен был совершенно прав, когда подчеркивал, что «старый порядок вещей крепче *признанием его*, чем материальной силой, его поддерживающей» (ГСС, 20, 579). Либо совершается идейный и моральный сдвиг в обществе, либо социализм невозможен.

Абстрактному универсализму Просвещения Маркс и Энгельс противопоставляют пролетарски-коммунистический проект, тоже универсалистский по своему характеру. Мир представлялся Марксу и Энгельсу в 40–60-х годов XIX в. единым буржуазным гражданским обществом, одной-единственной «экономической общественной формацией». Мир будущего – тоже единое отрицание этой формации, одна-единственная эпоха социальной революции, итогом которой является *человечество в коммунизме*. Формула 1845 г., которой они следовали в это время, гласила: коммунизм возможен только как действие «господствующих народов», произведенное «сразу». Подчеркнем, что это видение истории и социализма, европоцентристское по своему существу, сложилось у Маркса и Энгельса в середине XIX в., и они придерживались его вплоть до конца 70-х годов.

Итак, для либерального социалиста, каким был Герцен, проблемы культуры и морали имеют первостепенное значение для победы нового общества. Социализм, общество свободных и равных, согласно его политической философии, не может ограничиться изменением материальных условий жизни людей. Освобождение должно быть и материальным, и духовным, иначе его не будет вовсе – буржуазный мир останется не преодоленным и сумеет воскреснуть вновь в той или иной форме. Вот почему он ставит во главу угла истолкования социального прогресса проблему свободы. Свобода, по Герцену, не только цель, но также и средство. Свободы нельзя добиться путем грубой силы, даже если насильственный переворот делается во имя высоких идеалов. Пока не воспитаны свободные убеждения большинства, реформа социальных отношений на принципах справедливости не дает ожидаемых результатов, растворится в бесплодных усилиях. В этом контексте становится понятным, по-

чему Герцен последовательно отвергает якобинскую традицию в социализме: революционная катастрофа, – и это показал ему 1848 г., – не в состоянии открыть дорогу новому обществу свободных и равных.

Разумеется, Маркс со свойственной ему гениальностью не мог ограничиться лишь одним экономическим фактором функционирования общества. «Восемнадцатое брюмера Луи-Бонапарта» – наглядное доказательство тому. Но проблема заключалась в том, что *формализованной* в его теории оказалась лишь одна сторона его философско-исторического миросозерцания – экономические изменения. Не случайно в 90-х годах XIX в. Энгельс вопреки первоначальному смыслу доктрины «научного социализма» вынужден был отрешиваться от чисто экономического, фаталистического истолкования их учения.

Наконец, пожалуй, главное обстоятельство в отношениях между Герценом, с одной стороны, и Марксом и Энгельсом – с другой, это герценовская концепция русского крестьянского социализма. После революции 1848–1849 гг. Герцен связывает свои надежды с Россией, разумеется не самодержавной и деспотической властью Николая I, а с русской крестьянской общиной. Последняя, как он считал, представляет собой тот тип развития, на который Европа оказалась неспособной. «Мы являемся со своей общиной, – утверждал Герцен, – в эпоху, когда противобщинная цивилизация гибнет вследствие полной невозможности отделаться, в силу своих начал, от противоречия между личным правом и правом общественным» (ГСС, 7, 255). Переход Герцена на позиции «русского социализма» был крайне болезненно воспринят Марксом и Энгельсом. В нем они увидели не просто покушение на идею пролетарской социалистической революции в Европе. Концепция Герцена в их глазах была не менее, как попыткой оправдать политику реакционного русского царизма! Если взять политические эпитеты, которыми награждали Маркс и Энгельс Герцена, то русский мыслитель для них – это «панславист», «социалист в лучшем случае на словах», а его «русский социализм» – попытка представить Россию «избранным народом в социальном отношении», стремление оправдать миссию России «омолодить и возродить, в случае необходимости даже силой оружия прогнивший, отживший свой век Запад»<sup>363</sup>. Односторонность и даже предвзятость этой критики бьет в глаза. Не забудем, однако, что для Маркса и Энгельса возможен был только один, *пролетарский* социализм, и никакой другой. Герценовский общинный социализм выступал для них исключительно в одном-единственном ракурсе – как ложная и реакционная доктрина мелкобуржуазного социализма.

Несомненно, различие типов личности и, соответственно, типов мышления сыграло свою роль во взаимном непонимании. Но проти-

воречие между Герценом и Марксом имело более глубокие корни. Основная причина взаимного неприятия заключалась, думается, в *европоцентристской* точке зрения Маркса на социализм и перспективы мирового развития. На пути европейской социальной революции – убеждены в это время Маркс и Энгельс – стоит Российская империя, Россия – жандарм Европы. Она должна быть в интересах революции любыми средствами уничтожена. «Империи московитов не существовать». Ее необходимо низвергнуть, разрушить, какие бы силы это ни сделали. Надо ли удивляться, что такое видение прогрессивного исторического развития Европы не допускало никакого оправдания России и вообще всего русского.

Позже, в 70-е годы XIX в., Маркс и Энгельс (в особенности Маркс) изменяют свое видение роли России и даже русской общины. Новый взгляд на мир и его эволюцию будет базироваться на признании *разноосновности* развития человечества, *многообразии* путей построения современной цивилизации. Тогда Маркс напишет о надвигающейся «российской Коммуне» и будет советовать русским революционерам-народникам не бояться слова «архаический». Но все это – тогда, когда Герцена уже не будет.

Кто оказался прав в конечном счете, Герцен или основоположники марксизма? Ответить на этот вопрос не так-то просто. Можно, конечно, сказать, что историческая правота Герцена заключалась, в первую очередь, в доказательстве несовместимости социализма с любыми формами якобинского действия. У якобинцев, с точки зрения Герцена, не цель определяет методы, а наоборот, методы определяют результат. Истинность этого положения в полной мере продемонстрировали Октябрьская революция и большевики. Но правота политического мыслителя неотделима от судеб его учения. Герцен как родоначальник «русского социализма» проторил дорогу в России не социализму, а идеологии крестьянской демократии – народничеству. Что касается идеологии социализма, то в русском социалистическом движении победила пролетарски-якобинская тенденция, выродившаяся в 30–40-е годы XX в. в тоталитаризм.

Социализм в России, *вопреки Герцену*, стал пониматься как диктат меньшинства, как централизованное и коллективистское общество. Уважение к разуму, признание права личности на независимость, свободное волеизъявление, т.е. те ценности, которые отстаивал либеральный социалист Герцен, были отвергнуты и заменены командно-административными методами управления обществом. Непризнание самостоятельности народа, насильственная нивелировка людей, нетерпимость к свободе мнений стали нормой повседневной жизни в условиях «реального социализма». Сбылись худшие опасения Герцена: народ был превращен в «мясо освобождения». В этом смысле либеральный социализм Герцена потерпел полное поражение и был забыт.

Впрочем, и о правоте Маркса и Энгельса можно говорить только *cum grano salis*. Они были правы в теоретическом отношении, когда доказывали историческую и экономическую обусловленность социализма противоречиями капиталистического общества, необходимость материального и политического укрепления рабочего класса с тем, чтобы он превратился в субъект нового общества. Но пролетарская революция так и не стала прологом социализма ни при жизни классиков марксизма, ни позже, в XX в. С одной стороны, колоссальное развитие производства в капиталистических странах Европы и Северной Америки ликвидировало шаг за шагом нравственную и материальную нищету трудящихся классов. Многие из того, что связывалось основоположниками марксизма с победой социалистической революции, было осуществлено в ходе *развития* капитализма и повседневной борьбы пролетариата (мы уже не говорим о том, что научно-техническая революция поставила под вопрос существование самого рабочего класса, по крайней мере в прежнем смысле этого слова). С другой стороны, революционность рабочего класса оказалась существенно иной, чем предполагали во второй половине XIX в. Маркс и Энгельс. Рабочее движение, взяв на вооружение принцип классовой борьбы, предпочло революционной катастрофе, открывающей якобы путь к социализму, *постепенное* преобразование условий капиталистического общества. Рабочее движение, порой сливавшееся с другими освободительными движениями, порой – через социализм – обособлявшееся от них, оказалось фактически составной частью процесса демократизации западного общества: оно продемонстрировало, что проблема свободы не может *одинаковым образом* стоять перед всеми классами.

Короче, история не подтвердила однозначно ни либеральный социализм Герцена, ни пролетарский, классовый – Маркса и Энгельса. Не забудем, однако, что каждый из этих социализмов стал элементом общего прогресса общественной мысли и политического действия. Перефразируя мысль Герцена, скажем: социалистическое Евангелие не осуществилось – ни герценовское, ни марксово. К тому же оно соответствовало первичной постановке социального вопроса в Европе и России. Но даже в этой форме социализм имел огромное историческое значение: он проникал во все крупные события, воодушевлял, напутствовал, указывал путь. Парижскую Коммуну, немецкую социал-демократию конца XIX – начала XX в., итальянское Рисорджименто, русский большевизм нельзя понять, не учитывая того воздействия, которое оказал на них социализм и в народнической и в марксистской его версиях. Но осуществиться социализму, как он замысливался Марксом и Энгельсом, было не суждено – новое в истории, еще раз повторим Герцена, является «переработанным, иным», составленным из «воспоминаний и надежд, из существующего и водворяемого, из верований и знаний, из отживших римлян

и неживших германцев, соединяемых одной церковью, чуждой об-им» (ГСС, 6, 78).

Но вернемся назад – к противоречиям герценовского политического миропонимания. Не желая отказываться от нравственных, культурных и иных ценностей либерализма, наработанных человечеством в ходе долгого исторического развития, Герцен сталкивается с неразрешимой в тех условиях (да, пожалуй, и в наше время) проблемой: образованное меньшинство и народные массы принадлежат к *разным культурным мирам* – «между ними века, больше, чем океаны, которые теперь переплывают так легко» (ГСС, 6, 68). Это «двойство» (выражение Герцена) сложилось исторически и не подлежит моральной оценке. «Виновато ли меньшинство, что все историческое развитие, вся цивилизация предшествующих веков была для него, что у него ум развит за счет крови и мозга других, что оно вследствие этого далеко ушло вперед от одичалого, неразвитого, задушенного тяжким трудом народа? Тут не вина, тут трагическая, роковая сторона истории...» (ГСС, 6, 81). С этим «двойством» исторического развития он связывает проблему варварства народных масс, когда они поднимаются к революции. Народы, «ринутые в движение», с горечью признает Герцен, «неотразимо увлекают с собою или давят все, что попало на дороге, хотя бы оно было хорошо» (ГСС, 6, 81). Позже эту тему будет развивать Чернышевский, анализируя перспективы российского общества, и, как Герцен, не найдет выхода из противоречия.

Самостоятельное развитие разума масс, согласно Герцену, упирается прежде всего в их материальную нужду («Забота об одних материальных нуждах подавляет способности» (ГСС, 6, 56)), но не только в нее. «Будь пролетарий побогаче, он и не подумал бы о коммунизме. Мещане сыты, их собственность защищена, они и оставили свое попечение о свободе» (ГСС, 6, 97). К тому же проблема заключается в том, что самобытность отдельных личностей стирается в общей безличной массе. «Истина принадлежит меньшинству», поэтому все «свободное, талантливое, сильное» *должно*, желает оно того или не желает, подняться над толпой («выйти из толпы»), чтобы встать на уровень интеллектуального и исторического развития своей эпохи. «Могла ли толпа, в самом деле, в половине XVIII столетия желать свободы, Contract social (общественного договора – И.П.), когда она теперь, через век после Руссо, через полвека после Конвента нема к ней, когда она теперь в тесной рамке самого прошлого гражданского быта здорова, как рыба в воде» (ГСС, 6, 96).

Очевидно, что мысль Герцена бьется в противоречиях логики просветительства. Как политический мыслитель, усвоивший уроки 1848 г., он понимает, что «народная мысль» является важнейшей составляющей исторического движения, более того, она определяет направление этого движения, его логику и этапы. Но есть еще один

немаловажный фактор – логика развития общественно-политической мысли. Что делать образованному меньшинству – интеллектуальной элите, сказали бы мы сегодня, – в условиях, когда народные массы безнадежно отстали в своем умственном развитии? Отстаивать свое миропонимание, свою мораль, свою культуру вопреки наличной действительности? Или пойти вслед за «записными революционерами» (Герцен имеет в виду революционеров и демократов 1848 г.) «освободить человечество», завоевывать власть, устанавливать республиканский строй?

Герцен с горечью признает, что они, эти «привилегированные освободители человечества» «ближе к делу», понятнее для масс, наконец, «современнее», чем сторонники *социальной республики*, личной свободы человека, противники авторитета. «Массы желают социального правительства, которое бы управляло ими для них, а не против них, как теперешнее. Управляться самим им и в голову не приходит. Вот отчего освободители ближе к современным поворотам, нежели всякий свободный человек» (ГСС, 6, 124). И тем не менее социалист Герцен предпочитает оставаться верным идеалам свободы, социального равенства, независимости личности, идти своей дорогой, рискуя оставаться одиноким, непонятым, чем плыть по течению, «отдаваться среде», покоряться «демократической черни». После 1848 г. он не хочет больше бороться за «свободу мантаньяров», за «*порядок* законодательного собрания», за «египетское устройство работ коммунистов».

Отрицая буржуазную революционность – террор «во имя успеха свободы», борьбу за «формальную республику», смирение и покорность перед авторитетом власти и т.п., Герцен отвергает и все формы современной ему гражданственности, включая демократию и республику, которые, по его убеждению, не освобождают, а закабаляют человека, поскольку сохраняют буржуазный общественный порядок, «католическое устройство Европы». Республика Конвента, по Герцену, – «пентархический абсолютизм». Вместо символа веры явились гражданские догматы. «Законодатель делался жрецом, прорицателем и возвещал добродушно и без иронии неизменные, непогрешимые приговоры во имя самодержавия народного. Народ, как разумеется, оставался по-прежнему «мирянином», *управляемым*, для него ничего не изменилось...» (ГСС, 6, 111).

Форма европейской гражданственности, республика, как ее понимали революционеры 1848 г., считает он, несовместимы со свободой, равенством и братством. Это показала революция. Каждый шаг вперед поэтому невозможен, доказывает Герцен, без разрушения *этой* гражданской формы, *этой* государственности. Демократия с ее всеобщим избирательным правом и главенством конституции тоже не способна изменить положения – «с своим – тупым большинством голосов и с ложью на знамени» она способна лишь поддержи-

вать отжившее государственное устройство. «Европа догадалась, благодаря реакции, что представительная система – хитро придуманное средство перегонять в слова и в бесконечные споры общественные потребности и энергическую готовность действовать» (ГСС, 6, 74).

Для Герцена очевидно: республика, демократия представляют «более удобную форму для новых идей, нежели монархия» (ГСС, 6, 75). Тем не менее он считает их палиативными средствами, не решающими главную задачу – освобождения народа от духовного и материального рабства. Вот почему он относит демократию по преимуществу к настоящему. Она, по Герцену, – «борьба, отрицание иерархии, общественной неправды, развившейся в прошедшем», но не путь в *будущее*: демократия «не может ничего создать, это не ее дело». Демократы, по мнению Герцена, знают только, чего они не хотят, «чего они хотят, они не знают», в демократии нет действительного творчества.

Критическое отношение Герцена к демократии и тогдашним демократам объясняется достаточно просто: всеобщие выборы во Франции показали, что *неразвитый народ* – крестьянство в особенности – руководствуется не разумом, а воспоминаниями. «Надобно знать, – подчеркивает Герцен, – что народ французский не имеет ни малейшего понятия о свободе, о республике, но имеет бездну национальной гордости; он любит Бонапартов и терпеть не может Бурбонов. Бурбоны напоминают ему корвею (барщину. – И.П.), Бастилию, дворян; Бонапарты – рассказы стариков, песни Беранже, победы...» (ГСС, 6, 83). Проблема демократии для Герцена вновь упирается в проблему «двойства» – разности развитий сознательно-меньшинства и основной массы народа. Право выбирать здесь ничего не решает, как, впрочем, и другие политические средства.

Перед нами точка зрения социалиста сенсимонистского толка, уверенного, что будущее возникает в жизни «вне политики», вернее, оно явится итогом всех политических и социальных устремлений, «возьмет из них нитки в свою новую ткань» (ГСС, 6, 78). Но вслед за этим – гениальное прозрение, значение которого не поняли ни Маркс и Энгельс, ни их последователи. «Исполнение социализма представляет ... неожиданное сочетание отвлеченного учения с существующими фактами. Жизнь осуществляет только ту сторону мысли, которая находит себе почву, да и почва при том не остается страдательным носителем, а дает свои соки, вносит свои элементы. Новое, возникающее из борьбы утопий и консерватизма, входит в жизнь не так, как его ожидала та или другая сторона. Оно является переработанным, иным...» (ГСС, 6, 78).

История XIX–XX вв. показала, что новый общественный строй, необходимость (если не неизбежность) которого доказывали Маркс и Энгельс, не пришел на смену капитализму: экономическое освобо-

ждение рабочего класса было осуществлено и осуществляется на других путях, нежели пролетарская революция. Прав был Герцен: «Жизнь осуществляет только ту сторону мысли, которая находит себе почву». Впрочем, надо сказать, что утопия не равна иллюзии. Марксизм как идеология социализма расширил горизонт рабочего движения, способствовал выходу его на политическую арену. Нежелание Герцена мыслить современную ему политическую действительность в категориях буржуазного «реализма», ориентация на социализм приводят его к отрицанию государства и государственности вообще.

Такое воззрение можно назвать анархизмом. Однако несмотря на все сходство с анархизмом точку зрения Герцена все-таки нельзя полностью отождествить с бакунизмом. Отличие, оказавшееся малозначимым для современников, все-таки существовало. Отрицание политики, государственности у Герцена было связано со стремлением делегитимизировать существующую власть, в отправлении которой народ в силу недостаточности своего развития практически не участвует. Главной для Герцена в этом отрицании является проблема *повзросления* народных масс, их перехода «из мира нравственной неволи и подавляемости» в «мир свободы в разуме». У Бакунина же отрицание государства приняло доктринальный характер, стало его идеологическим *сгедо*. Вовсе не случайно, что именно Герцен, в отличие от Бакунина, сумел пересмотреть свое отношение к государству. «Из того, что женщина беременна, никак не следует, что ей завтра следует родить. Из того, что государство – форма *преходящая*, не следует, что эта форма уже *прошедшая*... Можно ли говорить о скорой неминучести безгосударственного устройства, когда уничтожение постоянных войск и разоружение составляют дальние идеалы? И что значит *отрицать* государство, когда главное условие выхода из него – *совершеннолетие* большинства» (ГСС, 20, 591).

Несомненно, появление Интернационала стало вехой в идейной эволюции Герцена. Но эту веху нельзя правильно понять, если, как Ленин, не принимать во внимание предыдущую позицию русского мыслителя. Благодаря Интернационалу Герцен укрепляется в своем отрицании якобинских переворотов. «Неужели, – вопрошает он, – цивилизация кнутом, освобождение гильотиной составляют вечную необходимость всякого шага вперед?...» (ГСС, 20, 585). И далее: «Взять неразвитие силой невозможно. Ни республика Робеспьера, ни республика Анахарсиса Клоца, оставленные на себя, не удержались, а вандейство надо было годы вырубать из жизни» (ГСС, 20, 590). Рабочий интернационал Герцен ставит высоко не потому, что он – *рабочий*: точка зрения пролетарского социализма осталась, как и прежде, чуждой ему. Интернационал – и в этом Герцен усматривает важнейшее значение – наносит решающий удар по романтическим фигурам заговорщика и революционера. «...Общее постанов-

ление задачи не дает ни путей, ни средств, ни даже достаточной среды. Насилием их не завоюешь. Подорванный порохом, весь мир буржуазии, когда уляжется дым и расчистятся развалины, снова начнет с разными изменениями *какой-нибудь буржуазный мир*. Потому что он *внутри не кончен и потому еще, что ни мир строящийся, ни новая организация* не настолько готовы, чтобы пополниться осуществляясь» (ГСС, 20, 577).

Повзросление рабочего движения в том и заключается, согласно Герцену, что благодаря организации рабочие и их лидеры становятся способными сознательно *выбирать* пути и средства борьбы за социализм. «Между конечными выводами и современным состоянием есть практические облегчения, компромиссы, диагонали пути. Понять, которые из них короче, удобнее, возможнее – дело практического такта, дело революционной стратегии» (ГСС, 20, 583).

Повторим: перед нами новое, более богатое и перспективное видение истории и политики. Либеральный социалист Герцен неизменно более точно, чем тогдашние и последующие марксисты, определяет суть политики рабочего движения как действующего лица европейского прогресса. Придавая первостепенное значение социальной проблеме, борьбе рабочего класса, он трезво учитывает *данное* состояние общества («буржуазного мира») и пролетариата, признает *множественность* путей развития рабочего движения. Его политическая концепция учитывает консервативную роль буржуазии и прогрессивные потенции рабочего класса, располагаясь сама, используя выражение К. Росселли, «по диагонали между этими силами».

Эта точка зрения на решение социального вопроса возникает в контексте идеологии Просвещения с ее утверждением свободы личности наиболее значимой моральной и политической ценностью. Как либеральный социалист Герцен придерживается широкого взгляда на политику, относя к сфере политического определение прав собственности и их границ, принципов справедливого социального строя, а также характера отношений распределения. Однако при всем этом прогрессивное осуществление свободы и разума в отношениях между людьми остается для него первенствующим.

Идея социализма как истина политической науки имеет, уверен он, универсальное значение, т.е. пригодна для самых разных обществ, поскольку выражает потребности человеческой природы. Одновременно социализм, по Герцену, – это не статичный и абстрактный идеал, который может реализоваться в результате удачного политического переворота («Посадите Прудона министром финансов, президентом, он будет Бонапартом в другую сторону» (ГСС, 6, 125)). Социализм – это развивающаяся идея, которая реализуется только в тех пределах, в каких *общество в целом* способно возвыситься до него, разрешая шаг за шагом практическим путем соци-

альные вопросы. Отсюда проповедь, обращенная *ко всем*, – к работнику и хозяину, земледельцу и мещанину; то, что было совершенно неприемлемо для Ленина и что он относил за счет пережитков мелкобуржуазного социализма Герцена.

По Ленину, обратив свои взоры к Интернационалу, Герцен сделал шаг вперед к «научному социализму», хотя еще сохранил «родимые пятна» старого воззрения. Однако ленинская оценка писем «К старому товарищу» – целиком продукт его пролетарски-якобинского видения путей развития социализма. В противоположность этому видению Герцен решительно отрицает благодетельность насильственных революций. По его убеждению, «...великие перевороты не делаются разнуздыванием дурных страстей» (ГСС, 20, 592). После 1848 г. он не верит «в серьезность людей, предпочитающих ломку и грубую силу развитию и сделкам». «Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушения – апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам» (ГСС, 20, 593). С точки зрения марксизма, «апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам», не нужны – они расслабляют волю революционного пролетариата, подрывают веру в его историческое предназначение творца нового строя. Либеральный социалист Герцен не верит в привилегированность рабочего класса как *единственного* носителя идеи социального обновления. Единственность означает для него насилие по отношению к другим слоям общества и к старым формам жизни, а значит – необузданный взрыв страстей, хаос и разрушение. «Разгулявшаяся сила истребления уничтожит вместе с межевыми знаками и те *пределы* сил человеческих, до которых люди достигли во всех направлениях... с начала цивилизации» (ГСС, 20, 593).

Якобинец не страшится такого развития событий. Для него не существует ценностей, которыми он не поступился бы ради торжества социальной революции. Это показали французские якобинцы конца XVIII в., а впоследствии – русские большевики, пролетарские революционеры начала XX в. Они «убеждали» общество в преимуществах своего идеала диктатурой и насилием. Позиция Герцена принципиально иная. «Новый водворяющийся порядок, – уверен он, – должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобычное» (ГСС, 20, 581).

Герцен не верит в социализм, понимаемый как диктат революционного меньшинства. Социализм для него – результат убеждения, пронесенного через длительный исторический опыт. Отсюда актуальность проблем культуры и морали общества, без которых освобождение является химерой, переходит от одной формы зависимости к другой. Интернационал потому и привлек внимание Герцена,

что он увидел в нем начало процесса морального и умственного подъема масс, сочетавшегося с реформой социальных отношений на основе принципов справедливости. В свете нового политического опыта он еще больше утверждает в мысли, что социализм невозможен без *сознательного* усилия масс. Его не оказалось в 1848 г. Но ситуация, надеется Герцен, начинает меняться: требования духовного порядка станут проявляться в самой гуще рабочего движения, которое раньше было всего лишь непосредственной реакцией на нищенское существование.

Подведем итоги. Духовная драма либерального социалиста Герцена была отражением морального и интеллектуального кризиса мыслителя, осознавшего после 1848 г. невозможность борьбы за свободу, равенство, разумную жизнь и т.п., оставаясь на почве идеалов и практики Французской буржуазной революции конца XVIII в. Разорвав с якобинской традицией в социализме, Герцен, однако, не пошел вслед за Марксом и Энгельсом к признанию пролетариата единственной силой социального освобождения. Единственность выражения идеи социализма – партией, социальным слоем, классом – была ему глубоко чужда. Она, по Герцену, неизбежно вела к предпочтению ломки и грубой силы при преобразовании, к разнудыванию диких страстей.

Как либеральный социалист Герцен ищет и *не находит* в Европе сил, практические интересы которых были бы шире интересов одного класса. Отсюда трагическая нота в ряде его работ середины XIX в. Главная из них – «С того берега», где Герцен формулирует свое понимание уроков революции 1848–1849 гг., принципиально отличное от марксова. Выходом из идейного и нравственного кризиса стал поворот его к русской, к крестьянской общине. В ней он увидел ключ к решению проблем, поставленных развитием европейского общества. В качестве социалистической доктрины «русский социализм» Герцена был, без сомнения, утопией. Но утопия – не ложь. «Русский социализм» Герцена стал исходным пунктом крестьянски-демократической идеологии в России – течения, сыгравшего огромную роль в исторических судьбах нашей страны.

Спустя двадцать лет, в эпоху Интернационала, Герцен скорректирует некоторые положения своего либерального социализма, в частности, пересмотрит отношение к государству и государственности. Но и тогда его видение социализма будет в корне отличаться от марксова. В преддверии нового подъема рабочего движения он сконцентрировал свое внимание на способности пролетариев, этой, по его выражению, «македонской колонны» освободительной борьбы, остаться на почве цивилизации, сочетать обновление с «глубоким уважением к великим решениям человечества», выражаясь словами Т. Манна.

### 3. ОСНОВЫ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО

Н.Г. Чернышевский относится к числу тех немногих в XIX в. русских мыслителей, которых с полным правом можно назвать политическими философами. Он был хорошо знаком с предшествующей историей мышления, умел критически рассматривать проблемы в том виде, какой они приобрели в ходе развития теоретической (философской) мысли до него. Вместе с тем его мировоззрение представляет собой специфическое видение современной ему действительности и исторических перспектив.

Подобно многим русским мыслителям, Чернышевский не строит философской системы в собственном смысле, не разрабатывает специально таких разделов философского знания, как теория познания, учение о методе, онтология и т.п., хотя и касается их в связи с анализом проблем человека, политической экономии, политики, истории, литературоведения и т.д.

Предмет его теоретических интересов иной – действительность, взятая под углом зрения соответствия (или несоответствия) «натуре человека», или, если иметь в виду методологический аспект его учения, «антропологическому принципу в философии». Как политический философ он был мыслителем, объединявшим в себе функции знатока философии, ученого в широком смысле и одновременно политика, стремившегося сформулировать определенные принципы-нормы, которые помогли бы российскому обществу выработать недостающие ему политические знания или, по крайней мере, восполнить их нехватку.

Антропологический принцип Чернышевского – это прежде всего принцип должного, исходя из которого оценивается действительность. В.В. Зеньковский отмечал доминирование в духовных исканиях русских мыслителей антропологической, моральной установки, своеобразного панантропологизма, «панморализма», который роднит совершенно разных (порой противоположных) отечественных философов. Фиксируя, каждый по-своему, расхождение реального бытия и сферы ценностей, русские мыслители остаются в большинстве своем на уровне этического сознания, хотя ищут разрешения указанной дилеммы на разных путях. Одни (Хомяков, Киреевский, Соловьев, Леонтьев) развертывают антропоцентризм из сферы этики в план метафизики, другие, как Чернышевский, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, доказывают нераздельность теоретического и ценностного (политико-философского – в случае с Чернышевским) подхода к пониманию бытия.

Творчество Чернышевского представляет новый шаг в развитии русской социалистически-демократической мысли по сравнению с Герценом. В эпоху отмены крепостного права в России им были по-

ставлены, хотя и в зачаточной форме, основные проблемы освободительной борьбы, с которыми столкнется полвека спустя русская социально ориентированная демократия. Не случайно в начале XX в. на Чернышевского как на своего предтечу будут ссылаться и эсеры, и социал-демократы. Один из немногих, Чернышевский предвидел, что русское освободительное движение не сможет восторжествовать и добиться осуществления своих целей, если не примет в итоге характера глубокой социальной революции, преобразующей в интересах трудящихся масс отношения собственности. Он первый среди русских демократов пришел к выводу о невозможности освобождения народа «сверху», силами самодержавия и либерально-помещичьей партии: только массовая борьба во имя серьезных экономических преобразований способна, по его убеждению, привести к решению проблемы. В своих работах Чернышевский, как и Герцен, акцентирует внимание именно на социальном аспекте освобождения.

Надо сказать, что сам Чернышевский сделал тоже немало для затемнения смысла собственного интеллектуального творчества. Правильному пониманию взглядов Чернышевского в какой-то мере препятствует и то, что развиваемые идеи он редко излагал в систематизированной форме, они разбросаны по статьям, рецензиям, написанным по самым разным поводам, искажены необходимостью считаться с цензурой. Его творческой манере присущи движение мысли в разных, не совпадающих между собой плоскостях, несоотнесенность положений друг с другом, бьющая в глаза противоречивость, озадачивающая последователей.

Философско-политическая позиция Чернышевского может быть понята только в контексте всей европейской интеллектуальной традиции, включая немецкую классическую философию (Гегель, Фейербах), английскую политическую экономию (Рикардо, Милль и др.), французский и английский утопический социализм (Р. Оуэн, Ш. Фурье). Вместе с тем Чернышевский был прежде всего русским мыслителем. В его творчестве легко просматривается содержание, связанное с темой России как специфической исторической реальности, отличной от Запада, напряженные раздумья над историческими судьбами отечества. Вслед за П.Я. Чаадаевым, Герценом и др. Чернышевский стремился увидеть будущее России через судьбы европейской цивилизации, наметить пути, по которым пойдет преобразование российского общества.

Центральным принципом всего философского мировоззрения Чернышевского является антропологизм, напряженный интерес к человеческому началу социальной жизни, политики, власти. Автор «Антропологического принципа в философии» и «Что делать?» ищет в человеке интегрирующее начало нравственного и социального обновления России. «Разумный эгоист», «новые люди» – это

нечто большее, чем просто революционеры, они представляют собой кокон, внутри которого, по его мнению, должно вырости добровольное общежитие свободных и равных людей. Надо ли удивляться, что обоснование этого человеческого начала в царской России носило большей частью утопический характер. Утопический, но не иллюзорный, что доказало последующее развитие событий в стране, история освободительного движения.

Итак, человеческое начало – ключ к пониманию мысли Чернышевского, включая политическую философию. Но чтобы войти в проблемное поле его мировоззрения, необходимо пояснить, хотя бы кратко, какую роль играл антропологический принцип в философии Фейербаха, а затем Чернышевского.

Без сомнения, стихия истории оказалась вне поля зрения Фейербаха, не понял он и революции 1848–1849 гг., что существенно ограничило горизонты его социальной философии. У Чернышевского же события этого периода, циклы преобразования: революции – либеральные реформы – реакционные откаты – находятся в центре внимания. Опыт Западной Европы для Чернышевского не просто пример, а идейная подготовка людей, деятелей, способных предвидеть грядущее. Фейербах, по его мнению, не успел разработать «сообразно с основными научными идеями» ряд важных проблем. Преимущественно речь шла о практических вопросах, порождаемых «материальной стороною человеческой жизни». Однако усилиями таких мыслителей, как Сен-Симон, Фурье, Оуэн и др., односторонность науки о человеке, считает Чернышевский, была преодолена: «Материальные и нравственные условия человеческой жизни и человеческие законы, управляющие общественным бытом, были исследованы с целью определить степень их соответствия с требованиями человеческой природы и найти выход из житейских противоречий, встречаемых на каждом шагу, и получены довольно точные решения важнейших вопросов жизни»<sup>364</sup>. Таким образом, стоя на позициях антропологизма, считающего, что человек, познав самого себя, становится мерилем всех жизненных отношений, которым он дает оценку сообразно своей сущности, Чернышевский сделал выводы, которые не сделал Фейербах. «Я», – согласно Чернышевскому, – не только человек сам по себе, но и его жизнь, его нужды. Тем самым в сферу анализа включалось множество явлений – «экономический быт», политика, события истории, социальная борьба. Антропологическим принципом, считал он, можно объяснить все реальности, связанные с человеком: экономическую жизнь, стимулы деятельности людей, мир ценностей, устремления в области политики и духа и т.п.

Чернышевский не знал Маркса, заменившего принцип «человека вообще» в объяснении общества идеей классовой борьбы пролетариата, а когда, в ссылке, немного узнал о нем, то не понял и не

принял его идей. Осознавая важность «борьбы сословий» в объяснении истории, прошлой и современной, он все-таки остается на точке зрения «человека вообще». Пафосом его теории являлось не исследование историко-экономического процесса, необходимым продуктом которого были буржуазия и пролетариат с их взаимной борьбой, и даже не поиск разрешения противоречий антагонистических классов на почве данного (буржуазного, полубуржуазного) общества. Свою главную теоретическую задачу мыслитель видел в полном согласии с антропологическим принципом в преодолении «односторонности» воззрения на человека и общество, связанной с недооценкой роли «материальных условий быта», в доказательстве того тезиса, что необходимо «присоединение к политическому и умственному элементам народной жизни натурного элемента» (ПСС, 3, 364)\*, наконец, в определении условий «нормального экономического порядка». Что же касается конкретных путей и средств преобразования общества в «нормальное», соответствующее «человеческой натуре», то они, согласно Чернышевскому, целиком зависят от обстоятельств, которые «имеют характер временный и местный, разнородный и переменчивый» (ПСС, 7, 14).

Вслед за французскими просветителями Чернышевский рассматривает человека (индивида) как существо, несущее все необходимые свойства, присущие обществу и истории в целом, как своего рода «кирпичик», атом общественного здания. Именно поэтому социально и исторически необходимое, должное в широком политико-моральном смысле выступает для этого индивида как его же собственный, «естественный», или «разумный», интерес. От человека бессмысленно требовать что-либо в качестве только должного: во всех своих поступках он не свободен, а подчинен естественной необходимости, прежде всего, воздействию интереса, «расчету пользы». И если результатом этого интереса является дурное общество, то виновны в конечном счете неблагоприятные обстоятельства и законы, а не сам человек как таковой. Отсюда политически должное и индивидуально выгодное, нравственно достойное, значимое и общепольное в принципе совпадают, речь может идти только о введении «разумных законов», которые будут предопределять общий характер деятельности людей. Законодатель в конечном счете определяет, что является «полезным» для всех, и что перестает быть таковым, побуждая людей с помощью средств наказания и поощрения следовать общественным требованиям.

Еще в середине 50-х годов XIX в. Чернышевский рассматривал предстоящие изменения как общее дело всех без исключения сил, озабоченных судьбами страны. Он полагал, что польза выдвигает-

---

\* Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. М., 1939–1950 (далее по тексту это издание цитируется как «ПСС». – Ред.).

мых им планов преобразования слишком очевидна, чтобы единство мыслящих людей нарушили какие-либо посторонние соображения, что идеи «национального интереса», «государственной пользы» сами по себе заключают великую силу убеждения и пропаганды. Чернышевский, разумеется, знал, что «обыкновенный путь» к изменению гражданских учреждений нации лежит через «исторические события» (войны, революции), как это происходило, например, в Англии и Франции. «Но этот способ слишком дорого обходится государству, и счастлива нация, когда прозорливость ее законодателя предупреждает ход событий» (ПСС, 4, 495). Один из примеров такого развития – Германия. «Во второй половине XVIII в. немцы во всех отношениях были двумя веками позади англичан и французов, – пишет Чернышевский в статье «Лессинг» (1856), – в начале XIX в. они во многих отношениях стояли уже выше всех народов».

И все это, по его мнению, совершилось благодаря немецкой литературе, которая без всякой посторонней помощи, наперекор всем препятствиям дала немецкому народу «сознание о национальном единстве», пробудила в нем «энергические стремления, благородную уверенность в своих силах» (ПСС, 4, 7). Разумеется, Чернышевский понимал, что историческое движение Германии в конечном счете было обусловлено общим ходом европейских событий: Германия пробудилась от «своей нелепой и тяжелой летаргии» благодаря экономическому и политическому воздействию на нее более передовых Англии и Франции. Но это обстоятельство, по Чернышевскому, не опровергает, а напротив, усиливает значение немецкого опыта для России. Оно показывает русскому народу пути ускорения своего развития в XIX в. «при помощи уроков и истин, выработанных жизнью собратий...» (ПСС, 4, 65).

Изменения во взглядах мыслителя относятся к 1858 г. (см. Предисловие к «Истории XVIII века» Шлоссера). Именно тогда Чернышевский перестает верить в «героев добра и правды», сотканных, как он выражается, из «риторских фраз или идеальных увлечений», и признает «людей простых и честных, темных и скромных» «истинно полезными двигателями истории» (ПСС, 5, 176). Чернышевский начинает осознавать, что вывести определенную политико-моральную позицию индивида непосредственно из извечной и постоянной «человеческой натуры» не так-то просто. Разница в интересах людей, прежде всего материальных, оказалась неизмеримо более существенным фактором поведения людей, нежели первоначально он себе это представлял. По своим интересам, начинает понимать он, современное ему общество расколото на две части: «...одна живет чужим трудом, другая своим собственным; первая благоденствует, вторая терпит нужду». Интерес одних заключается в том, чтобы сохранить нынешнее положение вещей, интерес других состоит, напротив, в его изменении. «Это разделение общества, основанное на матери-

альных интересах, отражается и в политической деятельности» (ПСС, 6, 337).

Отсюда напрашивается вывод, что «разумное законодательство» зависит не просто от желания законодателя, а прежде всего от наличия политической воли в обществе, способной преодолеть узкорыстные интересы «господствующего сословия», среди которых экономический выгода играет главную роль. Чернышевский и теперь не думает отказываться от точки зрения антропологизма, но природа человеческих интересов осознается им по-иному. Старое воззрение на «жизнь отдельного человека» и соответственно «на жизнь рода человеческого» уже не устраивает мыслителя, потому что в нем чрезмерно большое значение придавалось «отвлеченной морали и односторонней психологии» (заметим, что и Фейербах в своем учении о человеке также злоупотреблял «отвлеченной моралью»). В жизни же человека, доказывает Чернышевский, чрезвычайно важную роль играет «материальный быт» («жилища, пища, средства добывания тех вещей и условий, которыми поддерживается существование, которыми доставляются житейские радости или скорби»). Этот, как он выражается, «натуральный элемент» жизни должен занять подобающее место в учении о человеке.

Таким образом, «натура человека» фиксируется Чернышевским уже не столько в биологических, сколько в социальных категориях, подытоживаемых прежде всего в политической экономии и в политической науке. Признается фактически, что «натура человека» находится не внутри индивида как такового, а в единстве с природными и социальными силами, без которых она не существует и существовать не может. Первоначальные границы антропологического учения раздвигаются: оно должно не только ответить на вопрос, что такое «человек вообще», но и определить условия, которые бы обеспечивали присвоение индивидом его собственных жизненных сил.

Как и раньше, Чернышевский убежден, что «по сущности своей природы человек есть существо стройное и согласное в своих частях» (ПСС, 5, 607). Однако его «натура» искажается под влиянием «противных потребностям человека условий внешней природы». Коренной источник неблагоприятного влияния – «недостаточность средств к удовлетворению потребностей» носит экономический характер, а потому и «самые действительные средства» против такого влияния нужно искать в экономической же сфере. Перестроив «экономический быт» на началах, открытых современной наукой, люди добьются соответствия внешних условий интересам индивидов. Таким образом, главный вопрос антропологии Чернышевского: «Не могут ли быть отношения между людьми устроены так, чтобы соответствовать потребностям человеческой природы?» (ПСС, 9, 334) – вел непосредственно к поиску путей и средств переустрой-

ства этих отношений, т.е. к разработке начал политической философии.

И все же, оставаясь в пределах антропологического мирозерцания, Чернышевский продолжает рассматривать общество («материальные и нравственные условия человеческой жизни»), скорее, как среду существования субъекта («человека вообще»). «Человек вообще» является в его учении первичным и исходным. Значимость той или иной общественной формы определяется не характером объективного исторического процесса, а тем, какие возможности она дает индивиду для реализации изначальных стремлений его «натуры». Как видим, субъективная критика капитализма, которую впоследствии разовьют народники, в потенции уже содержалась в учении Чернышевского. Тем не менее отныне экономический интерес массы «простолюдинов» ставится Чернышевским в центр понимания событий истории. Вместо взаимного согласования сословных интересов на почве «разума», «национального интереса» перед его умственным взором разворачивается картина борьбы конкурирующих интересов. Он начинает понимать, что интересы «среднего сословия» (буржуазии) и интересы «простолюдинов» уже разошлись в XIX в. В свете этого понимания рационально-предпочтительное, исторически-целесообразное сплошь и рядом оказывается нереализованным не потому, что оно неизвестно, не разработано, а потому, что расходится с интересами господствующих сословий, экономическими и политическими.

Тем не менее, как и раньше, Чернышевский полагает, что наука «должна быть представительницею человека вообще, должна признавать естественным только то, что выгодно для человека вообще, когда предлагает общие теории» (ПСС, 7, 46). Но теперь стремление Чернышевского судить об общественных делах и экономических учреждениях «не по временным и местным преданиям», а «просто по здравому смыслу и по чувству справедливости к человеку вообще, а не к рыцарю или вассалу, не к фабриканту или работнику» (ПСС, 7, 47) вступало в противоречие с признанием различий в истолковании понятия «справедливость». Чтобы разрешить это противоречие, сохраняя основы своего мирозерцания, и, прежде всего, объективность знания, Чернышевский вынужден постулировать особый, привилегированный характер (в теоретическом смысле конечно) «интересов большинства», «простолюдинов», привлечь для обоснования этой привилегированности исторические доводы. Раньше «средний класс... думал, что простолюдину ничего особенно не нужно, что полным счастьем для народа будет то, когда ему, среднему классу, удастся осуществить свои требования» (ПСС, 9, 35). В XIX в. стало ясно, что интересы «простолюдинов» во многом «несовместны с выгодами среднего сословия». Последнее испугалось новых требований; «борясь против них в жизни, оно старается опровергнуть их в

теории» (ПСС, 9, 36). Знание об обществе может продолжить свое развитие только как «теория трудящихся», только в последней научный поиск совпадает с интересами развития общества.

Казалось бы, отныне история, экономическая и политическая, предстает перед ним в четкой и ясной перспективе, – как процесс борьбы за создание такого общественного порядка, который отвечал бы интересам «простолюдинов», – подавляющего большинства общества. Программа демократов в связи с этим должна была выставлять задачу – «по возможности, уничтожить преобладание высших классов над низшими в государственном устройстве», причем, каким путем это сделать, «для них все равно». Однако перед нами не призыв к безоглядной ломке существующих несправедливых общественных отношений, а простая констатация того, что всегда происходит в условиях радикальных демократических преобразований.

Чернышевский не отвергал с порога революционного разрешения общественных проблем: в определенных условиях он неизбежен и продуктивен. Но «чувство справедливости к человеку вообще без всяких дальнейших определений» удерживало его от безоглядной «классовой», а на деле – якобинской, позиции, когда все потребности общества приносятся в жертву «светлому будущему», представляемому одним, пусть даже многочисленным, «сословием». Он потому и не желал расставаться с точкой зрения «человека вообще» (а практически с признанием приоритета интересов общественного развития), что догадывался о губительности подчинения исторического движения ограниченным целям одного «сословия», даже если это были «работники», «простолюдины». Не случайно категории «интерес нации», «благо человека», «интересы государства» и т.п. удерживаются в его лексиконе даже тогда, когда он переходит на позицию «трудящихся классов».

Кроме того, эпоха Чернышевского была слишком бедна сознательной самодеятельностью масс, чтобы обольщаться насчет ее характера и последствий. Поэтому, называя революционные эпохи «праздником угнетенных», периодами «благородного порыва» и т.п., он никогда, тем не менее, не идеализировал их. «Работа никогда не была успешна: на половине дела уже истощалось усердие, изнемогала сила общества, и снова практическая жизнь общества впадала в долгий застой, и по-прежнему лучшие люди... видели свои желания далеко не осуществленными и по-прежнему должны были скорбеть о тяжести жизни» (ПСС, 6, 12). В истории действуют люди с их недостатками и достоинствами, с их энтузиазмом и корыстными устремлениями, и с этим надо считаться, если стоять на почве фактов.

Чернышевский как политический мыслитель стремится понять современное ему общество таким, каково оно есть само по себе, и в то же время – каким оно должно быть, чтобы преобразоваться, до-

стигнуть определенных рубежей. Творчество мыслителя как раз в том и заключается, чтобы определить, каким образом данное общество способно выйти из его нынешнего состояния, обрести способность самореформироваться и развиваться. Вот почему он рассматривает действительность в становлении, а его реализм состоит прежде всего в осознании необходимости сообразоваться с характером и ритмом процесса морального обновления разных социальных слоев.

Как трезвый мыслитель Чернышевский осознал, что объем исторической работы, связанной с введением в жизнь новых начал, настолько громаден, что нельзя обольщаться надеждами на скорое обновление общества. Поражение революции 1848–1849 гг. в Европе открыло ему, «мужицкому демократу» (Ленин), жестокую истину: повсюду, где разрасталась революционная буря, господствующие классы в борьбе против городских «простолюдинов» находили поддержку в массе нации, близоруком эгоизме городского мещанства, но прежде всего в темноте и реакционных предрассудках крестьянства. «Французские поселяне, – с горечью отмечает Чернышевский, – заслужили всесветную репутацию (тем, что их тупою силою были задушены все зародыши стремлений к лучшему, являвшиеся в последнее время во Франции). Итальянские поселяне прославились совершенным равнодушием к итальянскому делу. (Немецкие мужики в 1848 г. почти повсеместно объявляли, что не хотят никаких перемен в нынешнем положении Германии. Английские поселяне составляют незыблемую опору торийской партии). Но что же говорить о каких бы то ни было поселянах, ведь они невежественны, им натурально играть в истории дикую роль, когда они не вышли из того исторического периода, от которого сохранились гомеровы поэмы, “Эдда” и наши богатырские песни» (ПСС, 7, 875).

Главным источником неразвитости и политической апатии русских простолюдинов, понимает Чернышевский, является эксплуататорский строй – «сами принципы нынешнего быта», препятствующие «человеческому благосостоянию» и осуждающие большинство на неподвижность. Следовательно, чтобы просветить массу, поднять ее на уровень исторической жизни, нужно уничтожить современный порядок вещей. Но современный порядок не может быть уничтожен невежественной и темной массой. Получается замкнутый круг, разорвать который, оставаясь на почве тогдашней действительности, Чернышевский не смог.

Широко известно определение А. Линкольна: «Демократия есть правление народа, посредством народа и для народа». Но далеко не все, кто приводит слова Линкольна, отдают себе отчет в том, что формула эта возникла в стране, где отношения людей: имущественные, гражданские и прочие, почти изначально были опосредованы политикой, правом, законом. Переселенец из Европы самым актом переезда в Новый Свет освобождался от хлама Средневековья, ста-

рых привычек, традиций, т.е. революционизировал себя изнутри. Кроме того, приверженность народных масс США либеральным нормам делала бессмысленным противопоставление «черни» (народа) «высшим классам», поскольку эта «чернь», по крайней мере в XIX–XX вв., была столь же либеральной по духу, по привычкам, как и «высшие сословия».

Противоположная ситуация существовала в России: здесь образовался глубокий разрыв между существующим положением дел и элементарными нормами цивилизованного общества, между «народным» и «демократическим». Особенно остро переживал этот факт Чернышевский. Находясь в Европе, Герцен придавал меньшее значение факту отсталости русского крестьянства, во всяком случае, мессианские мотивы его творчества и во многом вера в русскую общину сглаживали в его сознании драматизм ситуации. Другое дело – Чернышевский. Если в первые годы своей просветительской деятельности он сравнивал свою родину с Францией и Германией, пусть даже в начале их исторического движения, то позже масштабом сравнения русского общественного и политического устройства становятся для него азиатские государства. «Азиатская обстановка жизни, азиатское устройство общества, азиатский порядок дел – этими словами сказано все, и нечего прибавлять к ним» (ПСС, 5, 698). «Азиатство» означает общественный строй, при котором «не существует неприкосновенности никаких прав, при котором не ограждены от произвола ни личности, ни труд, ни собственность» (ПСС, 5, 700). «Азиатство» означает отвратительную администрацию и судебную власть, которая «не выполняет своего предназначения». «Азиатство» – это полнейшая зависимость чиновников от расположения начальства («...лишь бы был доволен начальник, и никакая ответственность не упадет на них») и невозможность для общества «высказывать свое мнение о каждом официальном действии должностного лица». Наконец, «азиатство» – это бедность народа, политическая апатия масс, жалкое положение земледелия. Прорвать этот заколдованный круг причин и следствий невозможно, – уверен Чернышевский, – ни при помощи общинного землевладения, ни при помощи установления частной собственности на землю. Ни та, ни другая мера сами по себе не в состоянии устранить материальные причины, вызывающие отсталость экономики страны и умственную «спячку» народа.

Не община, вернее, – не только и не столько община, тем более, в ее наличной форме, при наличных условиях выдвигается в демократически-социалистической концепции Чернышевского на первый план, а способность массы к историческому действию, ее решимость уничтожить самодержавие, ликвидировать азиатские формы управления и хозяйствования. Оселком всех проблем становится для него умственное, нравственное и политическое развитие трудящих-

ся, без которого Россия не станет цивилизованной страной, а, тем более не реализует социалистические потенции крестьянской общины.

В дальнейшем его последователи не смогут удержаться на уровне своего учителя. Акценты сместятся, пропорции изменятся. Перспектива движения будет объявлена непосредственной задачей борьбы, а община превратится в единственное и все спасающее средство от любых политических и социальных зол. Герцен в сознании большинства народников одержит верх над Чернышевским. И только трудным практическим путем поражений, борьбы и разочарований движение приблизится к пониманию исторических задач, стоящих в тот период перед Россией. Реализм, свойственный Чернышевскому, возродится, но уже на новой основе и в новой форме – в форме пролетарского социализма.

Каково же значение социалистического компонента в демократическом мировоззрении Чернышевского? Ответить однозначно на этот вопрос представляется затруднительным. Прежде всего подчеркнем, что появление крестьянского социализма в России придало задаче демократической борьбы с крепостничеством исторически конкретный характер, т.е. способствовало углублению уже начавшегося подспудного движения умов, уясняя условия и предпосылки освобождения крестьян. Основатели народничества первыми показали, насколько высшие классы пренебрегают интересами крестьянской массы. Им первым становится ясно, что русское общество, подобно европейскому, расколото на «враждебные касты».

В этих условиях перед русскими демократами встает трудный вопрос о путях развития общества, разделенного по своим интересам на враждующие партии. Не будучи в силах подняться до точки зрения классовой борьбы, Герцен – свидетель июньской трагедии в 1848 г. – готов был отрицать историческое будущее стран Западной Европы. От полного краха и разочарования его спасла, как он сам признавался, лишь вера в Россию. Но исторический круг замкнулся в 1861 г. Россия, вступившая на дорогу Запада (правда, в специфической форме «самодержавной революции»), первыми же шагами обнаружила, что единства интересов не существует и тогда, когда речь идет о ломке средневековых форм. Поставленный перед необходимостью решающего выбора, Чернышевский, в отличие от Герцена, предпочел миру единого общенационального интереса суровую правду борьбы «сословий».

И здесь перед Чернышевским, демократом, социалистом по убеждению, основанному на изучении социальных явлений, вставали трудные, фактически, неразрешимые проблемы. Он видел, что силы привилегированных сословий, несправедливо угнетающих большинство, имеют громадный перевес в современной ему России. Ко-

нечно, – уверен он, – за «простолюдинами» историческое будущее. Но в данный момент (начало 60-х годов XIX в.) крестьянская масса забита, темна, неподвижна. Если даже на Западе крестьяне в революции составляли, как правило, оплот реакционных сил, то что говорить о России, о российских простолюдинах. «Народ невежественен, исполнен грубых предрассудков и слепой ненависти ко всем отказавшимся от его диких привычек, – с горечью писал Чернышевский в «Письмах без адреса». – Он не делает никакой разницы между людьми, носящими немецкое платье; с ними со всеми он стал бы поступать одинаково. Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию» (ПСС, 10, 92).

Просветить эту массу, привести ее в движение не под силу пропаганде, печатной или устной – все равно: мужик, привыкший обращать внимание только на то, что полезно, положительно, зашевелится только в силу экономических причин. История Западной Европы свидетельствует, что народ просыпается к исторической жизни «фактами жизни – общественными отношениями и великими историческими случайностями, вроде какого-нибудь неурожая или другого бедствия». Но народный взрыв – это лишь предпосылка исторического движения. Условием прогресса является «умственная самостоятельность» массы, воспитать которую – дело необычайно трудное. Вот почему социальный прогресс совершается чрезвычайно медленно, сопровождаясь «целою тучею самых неблагоприятных обстоятельств и случаев» (ПСС, 6, 11), настолько медленно, что, если ограничиться короткими периодами, то различные зигзаги в общем поступательном движении истории могут заслонить действие «общего закона».

Незрелости общественных условий соответствовала и неразработанность демократической политической программы. Если для Герцена свобода личности была краеугольным камнем его политического мировоззрения (отсюда в числе прочего и его «либеральные» колебания в оценке крестьянской реформы), то Чернышевский ставит во главу угла демократических преобразований не ту или иную форму политического устройства, а способность народа влиять на власть. В прокламации «Барским крестьянам от их доброжелателей поклон» в нарочито простонародном стиле он отмечает преимущества республики с выборным «народным старостой» и в то же время не исключает и конституционной монархии. «А то и при царе тоже можно хорошо жить ... только значит с тем, чтобы царь во всем народу послушанье оказывал и без народу ничего сделать не смел, и чтобы народ за ним строго смотрел...» И дальше: «Чтобы народ всему голова был, а всякое начальство миру покорствовало, и чтобы суд был праведный, и ровный всем был бы суд, и бесчинствовать над мужиком никто не смел, и чтобы паспортов не было, и по-

душного оклада не было, и чтобы рекрутчины не было. Вот это воля так воля и есть».

Правда, соединить борьбу за политические преобразования с построениями неразвитой крестьянской массы он оказался не в состоянии: сама действительность создавала непроходимую пропасть между материальными потребностями народа и борьбой за политические преобразования. В поисках выхода Чернышевский обращается к «среднему сословию», т.е. к буржуазии, возможности которой он раньше, как и Герцен недооценивал. Возможности «среднего сословия» не исчерпаны еще даже на Западе, нечего и говорить, – такова логика его статьи «Апология сумасшедшего», – что они не исчерпаны в России, стране, только начавшей приобщаться к мировой цивилизации. Какая из альтернатив победит в России – историческая самодеятельность трудящихся классов или активность «среднего сословия», которое «не переделало всего, что хочет и должно переделать», – он не знает. К тому же, европейская история настраивала его на пессимистический лад относительно политических способностей народа.

Вот документ, свидетельствующий об опасениях Чернышевского относительно роли народа в политике. «Он говорил нам, – вспоминает В.Н. Шаганов слова ссыльного Чернышевского, – что со времен Руссо во Франции, а затем и в других европейских странах демократические партии привыкли идеализировать народ, возлагать на него такие надежды, которые никогда не осуществлялись, а приводили еще к горшему разочарованию... Он, Чернышевский, знает, что центр тяжести лежит именно в народе, в его нуждах, от игнорирования которых погибает и сам народ, как нация или как государство. Но только ни один народ до сих пор не спасал сам себя и даже, в счастливых случаях, приобрета себе самодержавие, передавал его первому пройдохе»<sup>365</sup>.

Как видим, Чернышевский нисколько не идеализирует политические режимы, выраставшие из народных революций. Но социологический реализм не ведет его к анархизму и отрицанию значения любых политических форм. Он просто призывает относиться ко всем этим формам критически. «Конечно, – продолжает Шаганов, – формы – вещь ненадежная. Можно при всяких формах выстроить крепкий острог для трудолюбивого земледельца. С другой стороны, быть может, и хорошо, что формы ненадежны. При них всегда возможна борьба партий и победа одной партии над другой, и на практике победа всегда прогрессивная. Страшнее – бесформенное чудовище, всепоглощающий Левиафан»<sup>366</sup>. Чернышевский как будто заглядывал в далекое будущее России, совершившей в начале XX в. социальную революцию. Его последователи, претендовавшие на продолжение его дела, такие, например, как большевики, не поймут предупреждений Чернышевского: они добровольно, во имя революции создадут условия для появления «всепоглощающего Левиафана».

Если иметь в виду конкретный политический аспект учения Чернышевского, его реальную политическую программу (а не теоретическое предвидение социализма), то можно сказать, что он, как правило, не выходил за рамки непосредственно назревших антикрепостнических преобразований. Борьба во имя социалистических идеалов никогда не заслоняла от него, в отличие от Герцена, задач данного исторического момента, как это будет иметь место у революционных народников. Не упуская из виду общей исторической перспективы, он в то же время умел «ограничивать свои советы в практических делах настоящего лишь одною частью своей системы, удобоисполнимою и для настоящего» (ПСС, 9, 354). В этом смысле его можно назвать демократом без всяких народнических наслоений. В его работах намечены контуры нового соотношения социально-политических сил в России. Один из немногих, Чернышевский предвидел, что русское освободительное движение не сможет восторжествовать и добиться своих целей, если не примет в итоге характер глубокой социальной революции, преобразующей в интересах трудящихся масс отношения собственности. Поскольку он предвидел новую общественную ситуацию в России, равно как и необходимость более высокого размежевания политических сил, постольку он поднимался над горизонтом «обычного» демократизма. Он – идеолог плебейской, крестьянской демократии в отличие от либерализма и либерально-демократических элементов освободительного движения.

Вместе с тем социалистическая доктрина существенно трансформировала идеологию демократии в России, приучила демократов рассматривать экономическую проблему как ключевую, определяющую, измерять все ценности в утилитарном выражении. Фундаментальная проблема нравственной свободы человека, прав личности фактически не существовала для демократов-народников, российских социал-демократов или проявлялась исключительно в связи с преобразованием экономических отношений. Проблемы совести, свободы индивида, политического строя, способного обеспечить демократические права граждан, при этом не отрицаются, но они либо переносятся в отдаленное будущее, либо не признаются сколько-нибудь значимыми в ходе революционного преобразования общества. В условиях самодержавного правления российский демократ, вполне естественно, главным вопросом политической жизни считал правление большинства. Но это не был классический либеральный вопрос о сочетании правления большинства с уважением прав меньшинства. Нет, согласно российской народнической традиции, большинство изначально право, потому что оно большинство. Даже разделяя опасения перед дикостью, неразвитостью, предрассудками большинства, российский демократ твердо верит: интересы и права «народа» священны, вся проблема в том, чтобы любыми путями и средствами добиться их осуществления в жизни.

И здесь мы подошли к важной проблеме – противостоянию демократии и либерализма. Демократическая идеология зарождается в России как альтернатива либерализму. Вследствие своеобразной, но неизбежной в условиях России аберрации политического сознания народничество, а позже – и партия эсеров сделали орудием своих эмансипаторских планов ту самую доктрину равенства (правда дав ей антибуржуазное и «социальное» истолкование), которая, будучи развита некогда в виде «естественного права» параллельно с формированием экономической теории, составила идеологию борьбы буржуазии за общество, покоящееся на либеральных ценностях, свободе торговли и кодексе гражданского права. Но в России эта доктрина равенства приобрела антилиберальный, антибуржуазный характер. Невозможность объединения или хотя бы взаимопонимания демократии и либерализма в России деформировала и демократическую, и либеральную идеологию. Наши демократы, начиная с Герцена и Чернышевского, не уставали обличать либеральные свободы, а либералы сторонились демократизма, усматривая в нем главную опасность свободе и правам личности (Б.Н. Чичерин). В результате, демократизм в России все больше принимал плебейски-разрушительный характер, а либералы вынуждены были сближаться с охранительным направлением, поддерживать «рациональные» действия царизма.

Демократы, включая большевиков, во имя демократизма вынуждены были идеализировать крестьянскую, а затем плебейски-пролетарскую массу, приписывая ей, согласно западноевропейским социалистическим канонам, все мыслимые социальные добродетели (коллективный дух, революционную самодеятельность, освободительную миссию и т.п.). И все это – в стране, где большинство составляли традиционалистски и царистски настроенные крестьянские массы, едва затронутые буржуазной цивилизацией, где рабочий класс европейского типа был в общей массе городского плебса исчезающе малой величиной, где среди крестьянства господствовала крепостнически-патриархальная культура. В свою очередь консервативное осуждение масс, боязнь «черни» (т.е. фактически, народа) обрекали российских либералов, включая и либералов новой формации начала XX в., на политическую изоляцию, а их идеологию – на утрату освободительного аспекта, на примирение с самодержавием. В результате, либеральная доктрина долгое время несла на себе в России клеймо охранительной идеологии. Конечно, можно восхищаться интеллектуальным мужеством людей, которые не желали раболепствовать перед темной, неразвитой массой, но в политике нежелание, неспособность понять свой народ, каким бы он ни был, грозит крахом.

Выше говорилось, что проблема соотношения «социализма» и «политики» решается Герценом в пользу «социализма». Не случай-

но он первый подверг критике точку зрения Чернышевского, который попытался обосновать роль политического руководства народным восстанием. В своей статье «Не начало, а перемены?» (1861) Чернышевский доказывал, что стихийный взрыв народного возмущения сам по себе не способен дать прочных исторических результатов. Он будет иметь значение фактора прогресса лишь в том случае, если найдутся в обществе силы («сильная рука»), которые сумеют направить народное недовольство в надлежащее русло. Полемическим ответом Герцена Чернышевскому стала статья «Мясо освобождения» (1862). Главная идея герценовской заметки, а также последующих статей, касавшихся этого сюжета, – особый путь развития русской социальной революции. Герцен придает огромное значение социалистическому характеру переворота, усматривает неудачу всех европейских революций в том, что народу навязывали политическое освобождение. Народ не слушали, а поучали, воспитывали. С ним обращались, как с «мясом освобождения», «вроде наполеоновского пушечного мяса». Предпочитали «писать у себя в кабинете счет без хозяина, чем его спрашивать у него...». Отсюда трагедия июньских дней 1848 г.

Статья «Мясо освобождения» и другие статьи Герцена еще только обозначают контуры направления, которому впоследствии предстояло сыграть столь важную роль в революционном народничестве. Тем не менее некоторые пункты идеологии будущего русского бунтарства здесь уже налицо: «социальный вопрос» довлеет над всеми остальными, политическая демократия рассматривается исключительно под углом зрения обеспечения ею гегемонии господствующих классов, народ как субъект социального переворота берется абстрактно, независимо от его политической зрелости. Таким образом, народническая доктрина, будучи демократической по своему реальному историческому содержанию, тем не менее препятствовала пониманию значения политической борьбы и политических свобод. Народник сторонится «политики», т.е. самостоятельной борьбы за республику (или Земский собор), за конституцию, политические свободы и т.п. Он, по выражению Ленина, «фыркает» на буржуазный демократизм, усматривает в нем прикрытое парламентскими формами господство антинародной буржуазии.

Нет слов, с точки зрения представлений о современной демократии народническое понимание демократизма выступает примитивным и ограниченным. Оно и на самом деле являлось таковым, поскольку главные условия для выработки новоевропейской концепции демократизма в дореформенной и пореформенной России просто отсутствовали – их предстояло еще завоевать. Социалист по своей совокупности взглядов, убеждений, вынесенных из изучения науки и политического опыта Европы, демократ по своей вере в историческую правоту народа, по чувству сострадания, русский разночинец

был на стороне «простолюдинов» против «высших сословий». При этом его восприятие собственно демократических ценностей и идеалов находилось в зачаточном состоянии. Не следует, однако, забывать, что борьба за этот своеобразный, исторически ограниченный идеал демократизма составляла необходимый элемент социальных преобразований в России и условие ее выхода (пусть не сразу, а через горнило трех революций и кошмар тоталитаризма) к новым историческим рубежам.

Не только русские политические сюжеты занимали Чернышевского. Его мысль постоянно бьется над разгадкой парадоксального характера исторического прогресса. Почему кратковременный успех массы прокладывает путь господству нового эксплуататорского строя? Чем определяется загадочная цикличность политических форм в эпоху революций, «вечная смена господствующих настроений общественного мнения»? Постановка этих вопросов – раздумья Чернышевского о роли масс в историческом процессе, взаимодействии масс и вождей. Выявляются огромные потенции народных движений и пока еще ничтожная степень их реализации, обнаруживается ограниченность теории и практики революционеров. В частности, мыслитель фиксирует крайнюю узость кругозора массы, редко замечающей «отношения своих материальных интересов к политической перемене», ее апатичность в обычные времена. На этой узости кругозора и апатии десятилетиями держатся насквозь прогнившие режимы. Он начинает понимать, что масса с громадным трудом втягивается в общественную борьбу. Даже в лучшие для революционеров времена – революции 1848–1849 гг., похода Гарибальди – в движении участвовали только тысячи, редко – десятки тысяч из миллионов. К этому добавлялось непостоянство настроений масс, втянутых в революционную борьбу, как это было, например, во Франции в 1789–1795 гг.

С другой стороны, освободительные движения часто возглавляли люди, у которых энтузиазма было больше, чем проницательности, а то и просто «прогрессивные глупцы». Преобразователи приступали к делу слишком часто «раньше времени», были «и нетерпеливы, и нерешительны, и легковерны». Не только «модерантисты», но и радикалы часто вступали в противоестественные союзы с реакционерами; большая часть революционеров боялась включить в свои программы «те преобразования, которые нужны массе», скажем, «аграрные перевороты». Сплошь и рядом «люди, лишенные политического знания», оказывались «по своей неопытности и наивности игрушками в руках интриганов»; «плуты» заводили взявшихся за историческую работу людей «в болото»; доверчивость к обманщикам чаще всего губила доброе дело. Наконец, Чернышевский фиксирует еще одну неблагоприятную для исхода революций тенденцию – возникновение в ходе их сверхцентрализованных военно-

бюрократических режимов «механизма», «действительно самого лучшего» для «достижения безграничного произвола лицу, держащему его в руках» (ПСС, 6, 21).

Как видим, антропологический принцип в политике, политической истории для Чернышевского – это подход к феномену революции с позиций исторического реализма, попытка выявить все плюсы и минусы революционного способа действий. Чернышевский не отрицал реформистского пути развития – «как отвергать возможность того, что происходит?» (ПСС, 13, 134). Более того, он пытается выяснить возможности исторического движения в рамках этих форм, заменяющих, как он выражается, «первобытные» способы развязки столкновений в обществе способами «правильной и спокойной развязки». Предпочтительность – при наличии таких форм – «спокойного» хода «улучшений» не вызывает у него сомнений. То, что отделяло подлинного демократа Чернышевского от либералов, поклонявшихся любой реформистской возможности движения, заключалось отнюдь не в отрицании благотворности реформ, а в осознании условий, без наличия которых реформа не может осуществляться «удовлетворительным образом». Если нет в стране политических сил, способных провести преобразования, реформы обречены – здесь уже ничего не поделаешь. Ибо никакая государственная власть сама по себе не может «заменять собою результаты индивидуальных усилий в общественных делах» (ПСС, 5, 402).

Для современной общественной мысли продолжают оставаться актуальными политический реализм Чернышевского, его стоически бесстрашное отношение к истине, какой бы она ни была, трезвое отношение к деятельности людей, в том числе в переломные моменты истории.

#### 4. ДЕЙСТВЕННОЕ НАРОДНИЧЕСТВО

Мы видели выше, как формировались в концепции Чернышевского новые элементы, чуждые ортодоксальной доктрине «русского социализма». Шаг за шагом он не только отклоняет претензии Герцена на мессианскую роль русской общины в отношении социального переворота, но и доказывает единство исторического пути России и западноевропейских стран при всем своеобразии русских экономических и культурно-бытовых условий. Даже собственно социалистическое учение претерпевает у него определенную трансформацию. Община перестает рассматриваться в качестве единственной формы некапиталистического развития. К ней прибавляется производственная ассоциация в духе Фурье или Оуэна, основанная на началах взаимопомощи, а также ассоциация с государственной помощью. Но главное, что становится определяющим моментом его взгля-

дов, – это четкое осознание необходимости свержения всех старых властей, идея самостоятельной борьбы трудящихся за свое освобождение.

Непосредственно перед реформой Чернышевский окончательно укрепляется в мысли, что России необходимо позаимствовать кое-что существенное из политического опыта ушедших вперед в своем развитии западноевропейских стран. Центр тяжести его доктрины социализма переносится с крестьянской общины как фактора обновления жизни общества на непосредственные задачи борьбы с азиатщиной в политическом устройстве, нравах, культуре страны. Иными словами, вынужденный существовать и бороться в настоящем, Чернышевский не хочет рассматривать его только в категориях будущего. Этот поворот к вопросам политической демократии, от решения которых непосредственно зависели судьбы освободительного движения, был серьезной победой политического реализма Чернышевского над социалистическим утопизмом. Теоретик-социалист, развивавший свои идеи «с одной заботой о справедливости и последовательности системы», Чернышевский показал тем самым, что он является и великим политическим мыслителем.

В отличие от Чернышевского, у «семидесятников» речь идет уже не о собственно теоретической концепции крестьянского социализма, а о построении философии действия в самом широком смысле этого слова. Народнические писатели сознательно стремятся утвердить новый статус крестьянского социализма, разрабатывают систему взглядов, цель которой – борьба за реализацию социалистических идеалов. Их задача заключается в том, чтобы нащупать пункт, в котором совершается «логический» переход от мировоззрения к морали, соответствующей этому мировоззрению, от «теории» к «действию», от философии к практической борьбе, обусловленной этой философией.

В рамках крестьянского социализма возникают теории и доктрины, которые прямо «замыкаются» на революционную практику. В сущности, здесь можно говорить о структурных изменениях социалистической теории; стратегический взгляд Чернышевского на русскую социалистическую революцию сменяется у народников «конкретной» политической программой, которая включает в себя в качестве важнейшего компонента определение практического пути ее осуществления.

В теоретическом плане новая идеология выступила против провиденциальной веры в некий объективный «разум истории», который в итоге всегда одерживает верх над неразумными общественными порядками, против изображения долга индивида в качестве его «естественной потребности», моральных требований – в качестве «эгоистического интереса», т.е. против наивно оптимистического понимания общественного обновления. В особенности П.Л. Лавров

в своих «Исторических письмах» настаивает на том, что прогресс в истории не представляет собой какого-либо императива или закона, присущего естественной и непосредственной смене человеческих поколений, что он немыслим помимо сознательных действий людей, в первую очередь «критически мыслящих личностей», способных руководствоваться интересами народных масс.

Цель, которую теоретики народничества ставили перед собой, заключалась, таким образом, не в том, чтобы построить какую-то новую доктрину, отличную от крестьянского социализма, а в том, чтобы попытаться поднять на более высокий уровень всю сферу сознания и деятельности русской демократической интеллигенции. Этико-социологический подход к общественным вопросам позволял влиять на ценностное отношение русского разночинца к действительности: он открывал перед ним новые горизонты моральной ответственности («благо народа», «социальная справедливость»), новые реальности, которые индивид должен был принять во внимание, делая свой нравственный выбор.

Как политическая доктрина народничество в общем и целом ориентируется на историческую инициативу революционного меньшинства. Поучительные уроки 1861–1863 гг., когда темное, забитое крестьянство оказалось не в состоянии пойти дальше стихийных бунтов, приводят народников к выводу, что без решительных действий революционеров в России не может сложиться ситуация, благоприятная для выступлений народа. Какой характер должны принять действия революционеров – пропаганды, агитации, организации заговора, – каждое направление отвечало на этот вопрос по-своему. Единство взглядов существовало лишь в том пункте, что всякий отказ от подобной работы является несовместимым со званием революционера и социалиста.

Комплекс политических истин народничества отличается от соответствующих взглядов Чернышевского изменением в сторону значительного упрощения: многое из того, что у Чернышевского рассматривалось в качестве проблемы, у народников выступает как решение. Готовые формулы, истины, полагаемые за известные, идущее вперед видение предмета – все это придает действительному народничеству характер идеологической односторонности и невыгодно отличает его от революционно-демократических взглядов 60-х годов. Однако не следует забывать, что без известного упрощения социалистических и демократических идей, без появления нормативного плана теории крестьянский социализм не смог бы завоевать умы и сердца разночинной интеллигенции, не смог бы стать устойчивым течением общественной мысли страны. То, что в конце 50–начале 60-х годов было доступно кучке талантливых публицистов, теперь становится достоянием целого общественного слоя – крестьянско-демократической интеллигенции.

Было бы неверно приписывать указанный идейный сдвиг лишь влиянию народнической публицистики. Как ни велико было значение работ П.Л. Лаврова, В.В. Флеровского, М.А. Бакунина, Н.К. Михайловского и др., они не смогли бы вызвать формирование русской прокрестьянской партии, если бы под воздействием ряда исторических обстоятельств в общественном мнении не обозначалась бы антилиберальная, сознательно демократическая тенденция. Именно она послужила непосредственной основой формирования действенного народничества и превратила указанных писателей в идеологов целого направления в русской идейной и общественной жизни.

Обстановка экономических и социальных перемен, характерная для пореформенной эпохи, повлияла на весь строй мысли разночинцев 60–70-х годов. Создается новая читающая публика, у которой отзывчивость к общественным вопросам, социальным требованиям сочетается с обостренным чувством справедливости. Михайловский нисколько не кривил душой, когда много лет спустя объяснял причины своего литературного успеха существованием «друга-читателя», понимавшего его «с полуслова». Точно так же и Лавров обязан популярностью своих «Исторических писем» прежде всего революционному энтузиазму молодежи. Огромное впечатление на русскую демократическую интеллигенцию произвели бедствия крестьян во время голода 1867–1868 гг., и особенно 1873 г. Они не только пошатнули веру в антибуржуазные свойства реформы, но и связали причинной связью в сознании интеллигенции обнищание крестьянства с развитием страны по буржуазному пути. Отныне борьба за освобождение крестьян отождествляется русской демократией с борьбой против «капитализма». В свете социалистического движения пролетариата на Западе наполняется новым содержанием идея борьбы низших сословий против высших, бедных – против богатых, сформулированная еще Чернышевским. Теперь эта борьба рассматривается как неизбежное следствие устройства современного общества, как нечто такое, что может покончить с эксплуатацией человека человеком и проложить путь к социализму.

Чувство духовной общности с борьбой западноевропейского пролетариата порождает специфическую аберрацию сознания: «рабочий класс», независимо от того, в каких условиях он живет и борется, начинает выступать в глазах демократической интеллигенции субъектом исторического прогресса, с ним связываются надежды на приближающееся обновление мира, на переворот, идущий неизмеримо дальше традиционных «буржуазных» рамок. Конечно, за разговорами о «народе» и «рабочем классе» стояли не реальный крестьянин России или рабочий Запада, а русский интеллигент-разночинец, со своей совестью и своими проблемами. Оторванный образованием от темного, забитого мужика, он стремился вернуться

к нему, соединиться с ним. Говоря современным языком, интеллигент-разночинец испытывал определенный комплекс по отношению к народу, поэтому он спешил возвысить народ и наделял его самыми благородными качествами. Обездоленный крестьянин приобретает в его глазах роль Мессии, призванного обновить мир. Фигура крестьянина и весь уклад крестьянского «мира» идеализируются. Прошлое народа рисуется в романтической дымке, а все социальное зло (угнетение, неравенство, пассивность) относится за счет господствующих классов и государства. Народ, как туча, лежал на горизонте нашей жизни со времени освобождения, – вспоминал В.Г. Короленко. Правда, туча еще не шевелилась. «В ней одно время не видно было даже зарниц и не слышно даже отдаленных раскатов, но загадочная тень уже ложилась на все предметы еще светящейся и сверкающей жизни, и взгляды невольно обращались в ее сторону. Молодежь, наиболее впечатлительная и чуткая часть общества, сделала свои выводы»<sup>367</sup>. «От ликующих, праздно болтающих, обагряющих руки в крови» она двинулась туда, где «работали рабочие руки» и где зрела, как ей представлялось, формула новой жизни.

Каким бы наивным ни казалось нам сейчас это мировоззрение, не забудем, что оно давало закваску всей народнической литературе – и эмигрантской, и русской (подцензурной). На него опиралось, к нему апеллировало большинство демократических публицистов. Оно сыграло не последнюю роль в повороте революционной молодежи к непосредственным действиям против самодержавия.

По своим теоретическим взглядам народники были социалистами. В этом смысле революционное народничество продолжает традиции Герцена и Чернышевского. Они – социалисты, потому что выступают против всех и всяких форм угнетения трудящихся. Они социалисты, поскольку разоблачают плутократическую природу либерализма и чувствуют буржуазность пореформенных порядков. Наконец, они – социалисты по чувству, по симпатиям, по деятельности. Однако, в отличие от Чернышевского, для которого идеалы социализма никогда не заслоняли задач данного этапа борьбы, в воззрениях народников появляется отрицательная черта. Они абсолютизируют ограниченную доктрину в ущерб живому, многостороннему пониманию действительности.

Элемент утопической доктрины порой настолько довлеет в народничестве, что приводит русских революционеров к серьезным антиисторическим ошибкам. Так, они оказались не в состоянии понять, что создают социалистическую программу в полукрепостнической стране, в условиях значительно более отсталых, чем те, которые существуют в Западной Европе. Думая главным образом о том, как избежать господства буржуазии, они готовы были игнорировать необходимость создания широкого движения за политическую свободу.

Только опыт «хождения в народ» и деятельность «Земли и воли» внесли решающие коррективы в теорию и практику народников: борьба народовольцев ведется уже под флагом политического освобождения страны. Вместе с тем несомненной заслугой действительного народничества перед русским освободительным движением останется правильное осознание утопичности всех попыток мирно, без насилия, с помощью конституции, «пожалованной» монархом, выйти из запутанного клубка противоречий, созданных веками русской истории. В этом отношении все народники – «бунтари», «пропагандисты», «набатовцы» – более реалистичны, стоят ближе к истине, к правильному взгляду на вещи, чем русские либералы с их реакционными политическими иллюзиями получить свободу без борьбы, европеизировать страну без уничтожения помещичьего землевладения. Другое дело, что верная мысль о необходимости крестьянского восстания, его победы над самодержавием и помещиками, облекалась у народников в неадекватную политическую форму.

Движение вначале ориентируется в основном на взгляды Герцена. «Бунтари» не признают необходимости борьбы за политическое освобождение. Это вполне естественное явление, ибо понять значение политической борьбы с точки зрения крестьянского социализма вообще нелегко: ориентация его на сельскую общину как на более или менее готовую ячейку социализма до поры до времени заслоняет понимание политических условий переворота. Вот почему народники начинают с отрицания «политического». Только тяжелый опыт убеждает революционеров в необходимости политической борьбы как способа осуществления социализма. Но это уже не просто возврат к Чернышевскому, а нечто новое, родившееся в качестве практического отрицания народнической доктрины; оно и заставило революционеров обратиться к марксизму, теории и идеологии пролетариата.

Таким образом, правильный взгляд на значение борьбы за политическое освобождение несовместим с народнической доктриной; в пределах последней признание политических целей движения возможно лишь в форме ткачевизма – тактики заговора с целью захвата государственной власти. Означает ли это, что точка зрения революционных демократов эпохи падения крепостного права, понимавших значение политической борьбы, была ближе к истине, чем точка зрения народников? Ответить на этот вопрос не так просто, как представляется на первый взгляд.

Вне сомнения, революционеры-«шестидесятники», как показывает анализ прокламаций 1861–1862 гг., несмотря на все их различия, не теряют из вида политические задачи демократии. С одной стороны, точка зрения прокламации «Великорус», с ее революционно-демократической программой, точной и четкой, но лишенной каких-либо связей с социализмом, с другой – огаревское воззвание

«Что нужно народу?», с его неизжитыми либеральными иллюзиями и пренебрежением к вопросу о форме власти; с третьей – политическая программа «К молодому поколению», ставившая в неразрывную связь политические и социалистические преобразования, – все они так или иначе выделяют борьбу за политическое освобождение страны. Даже Ишутин, за которым в нашей литературе прочно установилась репутация противника политических преобразований, как показала Э.С. Виленская, понимал значение политического переворота для «правильного социального устройства низших общественных классов».

Несомненно, что анархическое бунтарство является шагом назад в демократическом миросозерцании по сравнению с цельной программой политического освобождения, сформулированной «шестидесятниками». И чем последовательнее развивали народники свою анархическую точку зрения, тем дальше уходили они от правильного понимания задач русской революции. Однако истина всегда конкретна. Выдвигая идею конституции, Земского собора, большинство демократов эпохи падения крепостного права исходили из того, что крестьянство вместе с «культурными классами» и под их руководством может добиться удовлетворения своих нужд – освобождения от крепостного права, снижения суммы выкупа, правовой самостоятельности и т.п. Народники уже не верят в возможность освободить крестьянство под эгидой либерального общества. Уроки реформы не прошли для них даром. Трагедия Коммуны и торжество ее либеральных палачей окончательно оттолкнули русских революционеров-разночинцев от буржуазного республиканизма и буржуазно-демократической идеологии. Резче обозначился и корыстный характер русского либерализма. Своим поведением после реформы русские либералы показали, что под «европеизацией» России они понимают не что иное, как путь преобразований в духе реформы 1861 г. Русская буржуазия не смогла выдвинуть сколь-нибудь радикальной политической программы. Предел мечтаний либералов ограничивался бессмысленными воздыханиями насчет «увенчания» здания реформы дарованной монархом конституцией. Ни о каком свержении монархии, ни о каком посягательстве на помещичью собственность они и не помышляли.

Естественно, что в качестве законной, хотя и неадекватной, реакции на такое «политическое» миросозерцание революционеры переходили к отрицанию «политики», т.е. борьбы за политические свободы, конституцию и т.д., к идее непосредственно «социального» переворота. «Политика» служила для них живым воплощением сделки с властью имущими, напоминанием о невозможности решить таким путем вопросы, касающиеся коренных интересов народа. Другими словами, анархизм являлся в тех условиях своеобразной формой разрыва русской революционной демократии с либераль-

ным холопством в политике, с буржуазным затушевыванием жгучих экономических («социальных») проблем. Переходя к анархизму, «социалист» из культурных классов как бы свидетельствовал о готовности стряхнуть со своих ног прах буржуазного общества. Таким образом, распространение теоретически беспомощной и практически неверной доктрины свидетельствовало не просто о теоретическом заблуждении, но о сложном противоречивом идеологическом движении русской революционной демократии. Имея это в виду, обратимся к анализу доктрины М.А. Бакунина – основателя русского анархизма.

Бакунин – сложная, противоречивая фигура, и значение его для революционного движения Запада и России различно. На Западе, где на повестку дня были поставлены организация и социалистическое просвещение пролетариата, деятельность Бакунина, практическая и теоретическая, играла реакционную роль. Она отражала настроение и психологию отчаявшихся мелкобуржуазных слоев, разоряемых капитализмом, их неспособность к выдержанной, систематической, организованной классовой борьбе. Бакунизм являлся проводником буржуазного влияния на пролетариат. Как писал В.И. Ленин, «тогда, после поражения Парижской Коммуны, история поставила на очередь дня медленную организационно-просветительскую работу. Иной не было. Анархисты не только теоретически были (и остаются) в корне неправы, и экономически и политически»<sup>368</sup>.

Это относится прежде всего к деятельности Бакунина как лидера анархического направления в I Интернационале, к его яростной, не останавливающейся ни перед чем борьбе против Маркса и марксизма. Бакунизм как теоретическая доктрина развращал социалистическое сознание западноевропейских рабочих. В нем не было ни понимания причин эксплуатации пролетариата при капитализме, ни понимания законов развития капиталистического общества. Анархизм отрицал классовую борьбу как творческую силу осуществления социализма, не видел необходимости организации и воспитания рабочих, не признавал роли политики в буржуазном обществе. Бакунизм в России, точнее, «переделанный на русский лад бакунизм», как выражался Г.В. Плеханов, играл существенно иную роль. Он был здесь одной из разновидностей революционно-демократической идеологии русского бунтарства. Антигосударственная проповедь Бакунина воспринималась в народничестве как призыв к уничтожению самодержавия, царской империи. Специфическое звучание приобрела среди русских революционеров и идея политического воздержания: народники истолковывали ее в смысле отрицания буржуазной политики, т.е. легальной деятельности в рамках существующего строя. По их мнению, предстоящая социалистическая революция покончит одновременно и с социальным, и с политическим

гнетом. Как идеолог народничества Бакунин отвечал на потребность революционной интеллигенции 70-х годов – стремления действовать. Вот почему Бакунин, не давший в собственно социалистической теории ничего, кроме «общих фраз против эксплуатации» (Ленин), тем не менее стал основателем целого направления в революционном народничестве. Каждое время требует слуги своего...

Бакунин – непримиримый противник всякого государства, независимо от его формы, степени демократичности и т.п. Для него, как и для Герцена, слово «республика» не имеет другой цены, кроме цены чисто отрицательной: оно означает разрушение, уничтожение монархии. Как и монархия, республика не способна обеспечить гражданам благоденствие и свободу. «Правительственный деспотизм» процветает при республике ничуть не меньше, чем при монархии, более того, становится сильнее и страшнее, поскольку «опирается на мнимое представительство мнимой народной воли»<sup>369</sup>. Поэтому цель социальной революции, по Бакунину, – уничтожение всякой государственности, потому что в ней всегда скрыт «деспотизм управляющего меньшинства». Бакунин не мыслил себе политической борьбы во имя социализма. Всякое политическое движение, говорил он, «не может быть иным, как движением буржуазным» или совершаемым «в пользу радикальной буржуазии». «Между монархией и самой демократической республикой, – конспектирует Бакунина П.А. Кудрявцев, участник вятского народнического кружка, – существует только одно существенное различие: в первой чиновный мир притесняет и грабит народ для вящей пользы привилегированных, имущих классов, а также и своих собственных карманов, во имя монарха; в республике же он будет точно так же теснить и грабить народ для тех же карманов и классов, только уже во имя народной воли. В республике мнимый народ, народ легальный, будто бы представляемый государством, душит и будет душить народ живой и действительный. Но народу отнюдь не будет легче, если палка, которою его будут бить, будет называться палкою народной»<sup>370</sup>.

В отличие от Чернышевского Бакунин постулирует готовность русского народа к социалистической революции: «Он (народ. – *И.П.*) может похвастаться чрезмерною нищетою, а также и рабством примерным. Страданиям его нет числа, и переносит он их не терпеливо, а с глубоким и страстным отчаянием...»<sup>371</sup>. Ни о каком предварительном политическом воспитании народа не может быть и речи. Идеал социализма уже существует в массе народа, по крайней мере в общих своих чертах. Он выдвигается из «глубины народной жизни» и есть результат «его (народа. – *И.П.*) стремлений, страданий, протестов, борьбы». Народное развитие совершается «не путем книжного образования», а «путем естественного нарастания опыта и мысли», «путем бесконечного ряда тяжких и горьких исторических испытаний». Бесперывные крестьянские бунты на Руси, в осо-

бенности – разинский и пугачевский, доказывают, по Бакунину, что народ созрел для победоносного «экономическо-политического» переворота. Идеал русского народа характеризуется тремя главными особенностями: во-первых, «это всенародное убеждение, что земля, вся земля, принадлежит народу, орошающему ее своим потом и оплодотворяющему ее собственноручным трудом»; во-вторых, «право на пользование ею принадлежит не лицу, а целой общине, миру, разделяющему ее временно между лицами»; в-третьих, «это квазиабсолютная автономия, общинное самоуправление и вследствие того решительно враждебное отношение общины к государству»<sup>372</sup>. Правда, – признает Бакунин, – этот идеал омрачен некоторыми отрицательными чертами (патриархальность, поглощение лица миром, вера в царя, религиозность). Исправить народный идеал возможно, лишь опираясь на внутренние тенденции, коренящиеся в самом народе.

Нельзя отрицать в высказываниях Бакунина определенной логики. Но никакое логически развитое мышление не спасает Бакунина от социального утопизма и элементов фантастики. Метод имманентного рассмотрения действительности он применяет к анализу социального объекта, лишённого внутренних потенций обновления, – русской крестьянской общины. Вот почему все его претендующее на научность построение является на деле иллюзией, понятной и оправданной в конкретных условиях начала 70-х годов, но все-таки иллюзией. Книга «Государственность и анархия» не система доказательств и рассуждений, но прежде всего и главным образом политический манифест, цель которого – вызвать к жизни практическую деятельность и волю. Бакунин взывает к сознанию и чувству молодежи. Он доказывает, что громадная азиатская страна с крестьянским по преимуществу населением, темным, бесправным, забытым, стоит накануне грандиозного социального переворота и что народное освобождение зависит только от энергии и самоотверженности революционеров. Можно ли было молодежи, рвавшейся к непосредственному революционному делу, остаться глухой к этим призывам?

С критикой бакунизма первым выступает «Народное дело», редакция которого позже составила ядро Русской секции Интернационала. Теоретическая и политическая деятельность членов этой секции имела немаловажное значение для революционного движения в России. Последователи Чернышевского, члены Русской секции Интернационала ставили себе целью развивать учение своего учителя в направлении передовой европейской теории. Идеиная атмосфера Западной Европы, контакты с руководителями I Интернационала, прежде всего с Марксом, делали, по-видимому, реальной возможность раздвинуть горизонты русского революционного мирозерцания. Однако члены секции, за исключением некоторых частно-

стей, не двинулись дальше Чернышевского – ученики редко бывают продолжателями.

Пытаясь применить теорию и практику Интернационала к русским условиям, они справедливо отмечали, что передовые страны указывают отставшим кое-что существенное из их будущего. В этом отношении они следовали за Чернышевским, изучавшим менее развитый исторический объект – социальные отношения России – с точки зрения более развитых условий и форм исторического движения западноевропейского общества. Однако, как это делалось последователями Чернышевского? Так, что отсталые общественные условия России изображались по образу и подобию развитых капиталистических стран. Русские революционеры ищут и находят общие принципы развития революционного движения Западной Европы и России. Например, в статье «Русское социально-революционное дело в его соотношении с рабочим движением на Западе», напечатанной в органе секции «Народное дело», обосновывается необходимость перенесения всего передового из опыта Западной Европы в условия российской действительности. Далее, со ссылкой на Чернышевского, автор статьи доказывает «применимость к нашему народному быту» западноевропейских революционных теорий. «Как теперь на Западе, – утверждает он, – поставлен на очередь передовым существенным вопросом вопрос о земле, без которой немыслима воля, так этот вопрос ставился и у нас в России в 60-х годах и ставится и теперь партией Народного Освобождения... Вопрос о земле, о владении народа ею, и о владении на социалистических, общинных началах, – это есть тот коренной существенный вопрос всемирного пролетариата, из-за которого он пойдет с неутомимой энергией на долгую и, если нужно, на крайнюю, беспощадную борьбу со всеми вещественными и личными препятствиями»<sup>373</sup>.

Слово «пролетариат» – это не оговорка автора. Как и Чернышевский, члены Русской секции не проводили принципиальной грани между рабочим классом и крестьянством. Вспомним, что и Бervi-Флеровский толковал о «рабочем классе», «рабочем сословии» в России, разумея под ними трудящиеся массы страны. «Народное дело» считало, что основные стремления русских и европейских пролетариев одинаковы, так же как и пути их осуществления. Экономическое положение русских трудящихся и рабочего класса Западной Европы тоже одинаково: удел тех и других – голод и нищета. Вот почему и здесь, и там протест против существующего исходит со стороны народных масс, а не образованного общества.

Правда, своеобразие неразвитых социальных условий России создавало определенные теоретические трудности для народовольцев, но они преодолевали их, стараясь не отступать от принципов и идей Интернационала. Отмечалось, например, что русский «пролетариат» менее развит, менее культурен, чем западноевропейский, сумеет-

ший создать свою рабочую интеллигенцию. Поэтому условия для начала революции на Западе более благоприятны, чем в России, зато в последней, полагали народовольцы, успешней будут внедряться в жизнь социалистические начала.

В самое трудное положение «Народное дело» попадало тогда, когда членам его редакции приходилось, сообразуясь с общим духом своего направления, доказывать применимость в условиях крестьянской России тактических принципов и форм борьбы западноевропейского рабочего движения, – слишком уж отличались условия русского революционного движения от обстановки на Западе. Однако и в данном случае теоретики-эмигранты не отступали, ставя знак равенства между забастовками рабочих на Западе и «неповиновением» крестьян властям в России, они призывали к развертыванию пропагандистской и организационной работы в деревне. Стачка на Невской бумагопрядильной фабрике вызвала у народовольцев большие надежды в отношении возможностей пропаганды среди городских рабочих.

Так, оставаясь на почве концепции Чернышевского, члены Русской секции, стремившиеся применить передовой опыт и революционную теорию Запада к условиям своей страны, вынуждены были «подтягивать» русские условия к обстановке западноевропейского рабочего движения, т.е. по существу фальсифицировать, хотя и ненамеренно, картину действительности.

Среди революционеров, действовавших в самой России, схемы членов Русской секции вызвали резкую оппозицию. Косвенно о существовании такой оппозиции взглядам членов Русской секции свидетельствует содержание статьи «Интернациональная ассоциация и Россия», в которой автор-народодец в очень нелестных тонах рисует противников перенесения тактических схем Интернационала в Россию как людей, опасющихся гнева правительства. Однако это обвинение вряд ли было справедливым. Просто революционеры, действовавшие в России, понимали, по-видимому, гораздо яснее, чем члены Русской секции, всю несостоятельность их тактических рекомендаций. И чем резче члены Русской секции настаивали во имя «правильной» доктрины на ложной, не соответствующей конкретным условиям тактике, тем больше они теряли влияние в среде русских революционеров.

Влияние западноевропейского социализма, его практических установок и идеологии прослеживается и на политической доктрине Лаврова – главы пропагандистского направления в русском народничестве. Как и для членов Русской секции, «социальный вопрос» для Лаврова не имеет ясно очерченных исторических границ. Содержание его, согласно Лаврову, независимо от степени экономического развития той или иной страны, сводится к «борьбе с легально-промышленным строем настоящего в пользу рабочего...». Правда,

Лавров уже понимает, что «русский сельский работник должен идти к перестройке русского общества путем иной организации, чем фабричный работник Запада...»<sup>374</sup>. Но это различие является у него различием пути, а не цели. Цель революционной борьбы в России та же самая, что и у рабочего движения Западной Европы, – завоевание условий для полного господства «рабочих» в новом общественном строе. Как и в Западной Европе, «вопрос политический» в России подчинен «вопросу социальному» и «в особенности экономическому».

В редакционной статье первого номера «Вперед!» (август 1873 г.) Лавров двойствен в своей оценке течений, боровшихся в I Интернационале. Для него марксизм и бакунизм – правомерные оттенки социализма, борьба которых уясняет спорные вопросы; каждое из течений право в одном отношении и ошибается в другом. Позиция Лаврова – критика односторонности всех платформ и сотрудничество со всеми направлениями в борьбе против общего врага. В этом смысле он отстаёт от членов Русской секции Интернационала, поддержавших Маркса и Энгельса в их борьбе с бакунистами. Впоследствии (см. его работу «Государственный элемент в будущем обществе») Лаврова существенно изменит взгляды на анархизм. Он выскажется за необходимость диктатуры большинства, признает роль государства в строительстве социалистического общества, увидит в Парижской Коммуне образец нового государства. Но все это будет позже. В 1873 г. Лавров еще отдает определенную дань анархизму, усматривая «политический прогресс человечества» в «увеличении автономного начала в мелких группах коммун и свободных союзов за счет централизованного начала современных легальных государств...»<sup>375</sup>.

Какие же средства рекомендовали Лавров и его журнал «Вперед!» русской революционной партии? Прежде всего, пропаганду социализма. Обязанность сознательного революционного меньшинства, по Лаврову, состоит в том, чтобы разъяснить народу его «истинные потребности», «наилучшие средства удовлетворения этих потребностей». Никакого навязывания народу своих целей, никакого использования удачного стечения обстоятельств для захвата власти, но прежде всего и единственно деятельность, направленная к тому, чтобы «вызвать в народе сознательную постановку целей, сознательное стремление к этим целям». «...Перестройка русского общества должна быть совершена не только с целью народного блага, не только для народа, но и посредством народа»<sup>376</sup>, – повторяет Лавров основной лозунг Интернационала.

Однако, примененный к русским условиям, этот лозунг, по крайней мере на первом этапе осуществления народной революции, означал нечто совершенно другое, весьма далекое от первоначального смысла. В отсутствие самостоятельного революционного дви-

жения масс идея революции «посредством народа» соединялась в сознании Лаврова с верой во всемогущество революционного меньшинства, в его способность посредством предварительной пропаганды придать будущему перевороту социалистический характер. Знакомый с марксизмом и историей революционного движения, Лавров настаивает на том, что революции «искусственно» вызвать нельзя, что они не «продукты личной воли», а результаты «целого ряда сложных исторических процессов». Не революционеры, а ход событий укажет «минуту переворота» и «готовность к нему народа русского». Революции происходят фатально, — доказывает Лавров, — весь ход исторических дел подготавливает общественное потрясение. Однако социалистический характер революции тем не менее зависит от интеллигенции, ее усилий и настойчивости. Пока революционеры посредством пропаганды не сумеют повлиять на сознание народа, не сумеют помочь ему уяснить истинные цели и средства, до тех пор революционные попытки будут ставить у власти «кружки и партии, враждебные истинной народной программе».

Как никто другой, Лавров понимал трудности работы в народе. «Нигде положение цивилизованного класса не так трудно при народном движении, как в нашем отечестве, — писал он, — где разделение между классами определено не только большим или меньшим богатством личностей, но всеми подробностями культурного быта, всеми частностями жизненной обстановки, целою группою ежедневных привычек, которые прежде всего бросаются в глаза, от которых всего труднее отделаться и которые всего более мешают сблизиться людям, ставящим обществу один и тот же идеал в будущем. Проклятое предание старого барства и чиновничества тяготеет на всяком, кто живет жизнью цивилизованного класса в России: оно внушает народу недоверие к его словам, к его действиям, и много личных усилий необходимо для того, чтобы уничтожить это недоверие, чтобы народ признал своим того, кто отделен от него мелочами культурных привычек»<sup>377</sup>. Отсюда Лавров делал вывод о необходимости для революционера усиленной личной подготовительной работы, умственного и нравственного самовоспитания, прежде чем он окажется в состоянии работать среди народа.

Опыт «хождения в народ» «Земли и воли» показал, насколько прав был Лавров, предупреждая революционеров о трудностях работы среди крестьян. Правда, тот же опыт показал, что рекомендуемые Лавровым средства для преодоления пропасти между социалистической интеллигенцией и массой крестьянства недостаточны, утопичны. Только появление среди трудящихся класса промышленного пролетариата впервые давало возможность социалистической партии поставить вопрос о реальной связи с крестьянской массой, с миллионами пролетариев и полупролетариев деревни.

В отличие от Русской секции Интернационала направление Лаврова сумело добиться определенного влияния в русских революционных кругах. Его программа в большей мере отвечала взглядам и настроениям русской молодежи. Его призыв готовиться к решительной минуте и готовить к ней русский народ воспринимался революционерами как напоминание о серьезности задач предстоящего социального переворота. И все же пропагандистское крыло, скорее, ослепляло, чем нейтрализовало влияние бакунинской тенденции. Русская революционная молодежь в большинстве своем не хотела больше ждать: отсрочка «настоящего дела», решительной борьбы с самодержавием бросала ее в объятия бунтарства.

Несколько особняком в первой половине 70-х годов стоит направление П.Н. Ткачева, резко отличающееся и от бунтарей, и от «пропагандистов». Ткачев – политик по преимуществу, человек действия, призывавший к непосредственному вмешательству революционной партии в ход событий. Практический подход к социализму и революции порождает у него своеобразный тип мышления, логически более элементарный, чем бакунинский, но более адекватно отражавший сложившуюся обстановку в России и ближайшие задачи революционного движения. Как и большинство народников 70-х годов, Ткачев знаком с марксизмом и разделяет ряд его положений. Вслед за Марксом он доказывает, что экономические отношения «дают, так сказать, тон и направление всей социальной жизни общества». Право, философия, литература, религия, – утверждает Ткачев, – не могут быть правильно поняты «отдельно от жизни социальной», которая в свою очередь есть не что иное, как «продукт известных экономических принципов». Однако признание Ткачевым отдельных положений теории Маркса вовсе не означало, что ему удалось преодолеть идеалистическое понимание истории. Как и все народники, Ткачев не в состоянии понять революционно-преобразующую деятельность масс в качестве необходимого момента, одной из тенденций самой действительности. Источник революционного преобразования существующего коренится, по Ткачеву, не в противоречиях общественной практики, а в активной воле отдельных личностей.

Ткачев принадлежал к числу тех немногих народнических теоретиков, кто уже в начале 70-х годов констатировал факт развития России в направлении капитализма. Правда, на этом пути, – доказывал он, – сделаны еще первые шаги, однако «экономический прогресс» уже породил силы – «класс кулаков» в деревне и класс буржуазии в городе, – консолидация которых поставит под сомнение социалистическую перспективу России. Поэтому фактор времени в концепции Ткачева играл первостепенную роль. «Теперь или очень скоро, быть может, никогда!» – ставит вопрос Ткачев перед революционерами.

Предварительным условием социальной революции в России и главной задачей момента являлось, по Ткачеву, объединение сознательных элементов переворота в конспиративную централистскую партию. Организация такой партии, ее твердые и решительные действия против старой власти не только восполнят нехватку революционной инициативы в народе, но и подвинут интеллигентное меньшинство к практической революционной деятельности. Используя такие формы борьбы, как заговор, дезорганизация государственного механизма и т.п., партия, по мысли Ткачева, вызовет к жизни дремлющий в народе революционный, коммунистический дух, превратит крестьянство из возможной революционной силы в действительную. Неодолимость старой власти можно поколебать в глазах крестьянина не словесной пропагандой, а только решительным ниспровержением ее. Когда народ увидит, — пишет Ткачев, — что «та грозная власть, перед которой он привык трепетать и пресмыкаться, в несокрушимую силу которой он привык верить, — что эта грозная власть поругана, расстроена, дезорганизована, бессильна, — о, тогда ему нечего и некого будет бояться, и его скрытое недовольство, его подавленное озлобление с неудержимою силою вырвется наружу»<sup>378</sup>.

Не революционное просвещение народа должно предшествовать революции, а революция должна предшествовать просвещению. Сам, своими силами народ никогда не в состоянии подняться на революцию, потому что отношения эксплуатации и угнетения, порождающие невежество, апатию, приниженность массы, а также мощный аппарат насилия, обрекают народ на беспомощность перед господствующими классами. Народ может стать фактором революции лишь после того, как революционное меньшинство захватит власть и овладеет средствами государственной власти. Опираясь на «разрушительно-революционную силу» народа, социалистическое меньшинство сможет парализовать сопротивление врагов и проложит дорогу социальной революции.

В противоположность Бакунину Ткачев не верит в способность русского крестьянства самостоятельно, без помощи извне, переустроить общественную жизнь на социалистических началах. Народ, по его мнению, не в состоянии построить новое общество, которое было бы способно прогрессировать в направлении коммунистического идеала. Поэтому социалистическое меньшинство не имеет права и после революции отказаться от власти. Для переустройства жизни на коммунистических началах понадобятся меры принуждения, т.е. государство. Опираясь на мощь государства, революционное меньшинство вносит в народную жизнь «новые прогрессивно-коммунистические элементы», «сдвигает эту жизнь с ее вековых устоев». Ткачев отдает себе отчет в трудностях, ожидающих революционное меньшинство на этом пути, тем более, что активная поддержка на-

родом реформаторской деятельности представляется ему весьма проблематичной. Но он верит, что при соответствующем такте по отношению к массе социалистический авангард способен выполнить задачу – создать общество без эксплуатации и угнетения.

Направление Ткачева не получило распространения в 70-х годах XIX в. С одной стороны, оно слишком контрастировало с господствующим направлением анархического бунтарства, с другой – нечашевское дело приучило революционеров с подозрением относиться ко всяким поползновениям к «генеральству». От Ткачева отталкивало также и его трезвое, без сантиментов отношение к крестьянству, которое казалось большинству неверием в народные силы. Только длительный опыт неудач, разочарований заставит революционеров признать необходимость политической борьбы и централизованной организации. Но это будет позже, в период формирования народо-вольчества. В середине же 70-х годов имя Ткачева и его журнал «Набат» не пользуются особой популярностью среди революционеров.

Существует прочная связь между отрицанием значения борьбы за свободу и слабостью, неразвитостью революционного движения, – своего рода замкнутый круг отсталости. Пока движение не убедилось на соответствующем практическом опыте в необходимости борьбы за политическое освобождение, до тех пор любая теория, какой бы верной она ни была, оказывается не в состоянии сдвинуть дело с мертвой точки. Период 70–начала 80-х годов стал для социалистов-народников периодом исследования и проверки революционных концепций и методов. Десятилетие практической борьбы в разных ее формах – от анархизма до бланкизма – дало для понимания объективных условий русской революции неизмеримо больше, чем предшествующий период, в течение которого программу приходилось создавать чисто теоретическим путем. Опыт показал народникам, что в России любая политическая программа не может считаться революционной, пока она не формулирует точно и ясно ответ на вопрос, как ниспровергнуть власть царского самодержавия – оплот отсталости и «азиатчины» страны. Поскольку народовольцы своей практикой и борьбой поставили этот вопрос перед русским революционным движением, постольку они сделали важный шаг вперед в определении реальных нужд освободительной борьбы.

Поворот народовольцев к политической борьбе создал решающий стимул для нового интеллектуального движения. Чтобы оставаться социалистом, надо было заново осознать связь между социализмом и политической борьбой, которые отделились и разъединились в ходе практической борьбы и рассматривались в этой изоляции. Надо было возродить целостную концепцию социализма и тем самым перекинуть мост между теорией и практикой. Новая доктрина, не упуская из виду конечную цель освободительной борьбы, должна была наметить ряд переходных этапов, которые русским революционе-

рам предстояло пройти, прежде чем в стране создадутся условия для массового социалистического движения. Разумеется, борьба за политическое освобождение представлялась компромиссом, временным торжеством «практики» над «теорией», насмешкой жизни над бессилием мысли. Сами «политики», оправдываясь от сыпавшихся на них упреков, избегали всякой апелляции к основным положениям социализма, а ссылались опять на объективные требования действительности. Поскольку же идеологи «Народной воли» пытались теоретически обосновать свою точку зрения на соотношение социализма и политической борьбы, постольку они повторяли с некоторыми видоизменениями аргументы Ткачева. Заметить противоречие народовольческой программы и народнического учения, факт несоответствия старой теории новой развертывающейся практике могли только теоретически подкованные люди, более или менее знакомые с европейским социализмом. Большинство из них были членами «Черного передела».

Специфические качества Плеханова-мыслителя – стремление к последовательному развитию своих взглядов, умение двигаться против общего течения, теоретическая честность сыграли огромную роль в переходе его от народничества к марксизму. Среди революционеров, теоретическая совесть которых вполне удовлетворялась немногими эклектически соединенными положениями социализма, он оказался по существу первым, кто решился бросить вызов народничеству и показать полное банкротство его идей.

Поворот Плеханова к «научному социализму» можно объяснить (в рамках психологического анализа) личными качествами, обусловленными его характером, свойствами таланта, воспитанием и жизненным опытом. Но нам важно провести социологический анализ – выйти за пределы индивидуального сознания и исследовать генезис проблем, которые привели мыслителя к марксизму. Даже самый пристальный интерес к проблемам общей теории не смог бы обнаружить несоответствие народнического мирозерцания действительности, если бы развитие революционного движения не подорвало основ крестьянского социализма, а главное, не конкретизировало задачу новой теории как задачу соединения классовой и политической борьбы.

Следует сказать, что процесс разрушения старой бакунистской доктрины с неудержимой силой разворачивался в конце 70-х–начале 80-х годов. Не только идея воздержания от борьбы за политическое освобождение страны, а буквально все пункты народнического мирозерцания оказались в противоречии с процессами пореформенной действительности. Так, народовольцы вынуждены были признать (вопреки старой бакунистской доктрине), что, несмотря на слабость русской буржуазии, она способна в недалеком будущем сложиться в серьезную экономическую и политическую силу.

«...Еще несколько поколений – и мы увидим у себя настоящего буржуа; увидим хищничество, возведенное в принцип, с теоретической основой, с прочным мирозерцанием, с сословной нравственностью»<sup>379</sup>. Однако объяснение причин усиления влияния буржуазии оставалось вполне народническим: большинство народовольцев считали развитие буржуазии явлением неорганическим, чуждым основам русского экономического быта, результатом правительственной политики поощрения капитализма.

Народовольцы все более чек видели процесс расслоения крестьянства. И хотя большинство народников не признавало в кулацкой прослойке новой общественной силы, считая вслед за В.В. (В.П. Воронцовым), будто кулака возвышает «не хозяйство, а мироедство», озабоченность новыми процессами в деревне была огромной. Главное, что вызывало тревогу народников, – полная неспособность общины противостоять натиску «прижимки». «Общинный и артельный дух, – констатировала “Народная воля”, – не помешал развиваться у нас эксплуатации, беспримерной по наглости и полноте»<sup>380</sup>. Правда, признавая этот факт, народовольцы объясняли его опять-таки политикой самодержавия, ограбившего деревню.

Таким образом, как бы правильно (эмпирически правильно) ни фиксировали народовольцы положение дел в стране, теоретически они не могли подняться над горизонтом ограниченной доктрины. Это еще одно свидетельство того, что сами по себе факты, какими бы они ни были, не порождают поворота в сознании революционеров. Как и во всех случаях, когда речь идет о смене исходных методологических оснований, обобщение определенного, всегда конечного числа явлений и фактов, противоречащих принятой теории, не может привести к отказу от унаследованной системы идей. Потребность в новом мирозерцании имеет совсем другой характер, нежели простое сопоставление учения с действительностью. Ее источник коренится внутри самого революционного движения, в том опыте, который революционеры приобретают, в тех противоречиях, которые оно порождает в своем развитии. То, что непосредственно определило поворот группы «чернопередельцев» к марксизму, меньше всего имело своим источником исследование экономики России. Разрыв с народничеством предопределялся, в первую очередь, не запросами теории, а необходимостью сохранить социалистическую традицию в обстановке всеобщего разлада целей и деятельности революционного движения.

Сейчас мы хотели бы обратить внимание на содержание понятия «кризис» применительно к развитию народнического движения в конце 70-х–начале 80-х годов XIX в. Этот кризис был связан не только с неудачей революционеров поднять темное, забитое крестьянство на социалистическую революцию, хотя неудача и способствовала вызреванию элементов кризисной ситуации. Еще меньше

кризис народничества можно связывать с разгромом партии «Народная воля», последовавшим сразу же вслед за покушением на Александра II, – обессиленная арестами, потерявшая руководящую группу организация еще продолжала свою борьбу. Но никакой героизм рядовых членов «Народной воли» не мог возратить народничеству то единство теории и практики, программы и тактических установок, которое является условием существования революционной партии и которое было утрачено движением в ходе внутренней эволюции. Вот почему мы определяем «кризис народничества» как выявившуюся невозможность для русского революционного движения руководствоваться старыми принципами и программами и, одновременно, неспособность представителей новых тенденций осмыслить свою деятельность в адекватной системе взглядов, поскольку последняя неизбежно вступала в противоречие со всей старой идеологией социализма.

Характерно, что Плеханов в первой же своей марксистской работе «Социализм и политическая борьба» прямо указывает на кризисную ситуацию в народническом движении, связанную с переращением теории практикой, как на непосредственную причину возникновения потребности в более высоком мирозерцании. «С появлением “Народной воли”, – читаем мы там, – логическое развитие нашего революционного движения переходило уже в тот фазис, в котором оно не могло более удовлетворяться народническими теориями доброго старого, – т.е. чуждого политических интересов, – времени... Внося то или другое изменение в свою тактику, подвергая тем или другим переделкам свою программу, – продолжает Плеханов, – революционеры часто и не подозревают, какому серьезному испытанию подвергают они общепризнанные в их среде учения. Многие из них так и умирают в тюрьмах или на виселицах, вполне уверенные в том, что они действовали в духе именно тех учений, между тем как, в сущности, они были представителями новых тенденций, возникших на почве старых теорий, но уже переросших их и готовых найти новое теоретическое выражение. Так было и у нас с тех пор, как окрепло «народовольческое» направление»<sup>381</sup> \*.

«Ход вещей» пришел в столкновение с «ходом идей». Однако «ход вещей» – это не просто объективное экономическое развитие страны по буржуазному пути, но прежде всего и главным образом революционная практика. Именно она выявила в форме антиномии «социализм»–«политическая борьба» противоречие народнического социализма потребностям освободительной борьбы в эпоху нарождавшегося в России капитализма. Другое дело, что в такой резкой форме антиномия существовала не для всех. Пожалуй, только Пле-

---

\* Плеханов Г.В. Соч. М. 1959 (далее по тексту это издание цитируется как «Соч.», – Ред.).

ханов со свойственным ему стремлением к целостности, логической завершенности доктрины формулировал антиномию столь четко и бескомпромиссно. Однако даже те, кто, признавая политическую борьбу, избегали обращения к теории социализма, чувствовали, насколько довлеет над ними необходимость изменения существующих взглядов.

## 5. ПОЯВЛЕНИЕ МАРКСИЗМА В РОССИИ

Революционная практика не только вызвала к жизни кризисную ситуацию в народническом движении, но и сделала ее разрешение необходимостью. Ибо противоречие между доктриной и тактикой революционеров появилось не случайно, не в результате допущенных ошибок или отклонения от правильного пути. Сама логика борьбы за социализм вывела народников в сферу политики, со всей ясностью выявила основной порок исходной доктрины. То, что раньше выступало как различие точек зрения народнических публицистов, с возникновением народовольчества превращалось во внутреннее противоречие самого революционного движения. Своим героическим, но безнадежным единоборством с самодержавием «Народная воля» поставила проблему социализма и политической борьбы, так сказать, на лезвие ножа. Русские социалисты оказались перед решающим выбором: либо отказ от поддержки развернувшейся политической борьбы, либо отказ от теории, в которой «политике» не было места.

Теория Маркса, непосредственное знакомство с западноевропейским рабочим движением, с идейной борьбой различных течений социализма существенно облегчали задачу Плеханова: они указывали, где и как искать ответ на «проклятые вопросы» русского революционного движения. Однако трудности, вставшие перед Плехановым, не следует преуменьшать – речь шла не просто о признании марксизма как теоретической доктрины, но о его применении к анализу русской действительности, к проблемам русского освободительного движения. Нужно было объяснить посредством социалистической теории особенности объективного положения дел в России, выработать революционную концепцию и методы борьбы, по существу новые, несмотря на их видимое сходство с опытом освободительного движения в других странах. Нужно было на основе критического анализа определить исходную точку русской революции, доказав, что борьба за политическое освобождение России способна при определенных условиях (политическое воспитание пролетариата) стать прологом социалистической революции. Наконец, предстояло дать четкий и определенный ответ, как уничтожить власть самодержавия. Словом, проблем было много, и надо удивляться не

тому, что Плеханов не решил их все, а тому, что он все-таки сумел сформировать позицию, на основе которой можно было двигаться дальше, вырабатывать конкретную программу и тактику.

В работах «Социализм и политическая борьба» и «Наши разногласия» картина классовых отношений русского общества рисуется крупными мазками, без проработки отдельных деталей. Такие существенные проблемы, как выяснение роли буржуазии в русской буржуазно-демократической революции, создание социал-демократической партии, проблема политического воспитания пролетариата в ходе революционной борьбы, исследование сути аграрного вопроса в России и отношение пролетариата к крестьянским массам, — все эти актуальные для русской революции вопросы оставались в общем и целом в 80-х годах за пределами теоретических обобщений Плеханова. Связь борьбы социалистического пролетариата с судьбами других классов не исследуется в подробностях; она, скорее, постулируется Плехановым как естественная и сама собой разумеющаяся предпосылка.

Разрывая с народничеством, Плеханов ни в малейшей степени не склонялся к сектантству. Под углом зрения развития классовой самостоятельности пролетариата он рассматривал все вопросы предстоящей русской революции. Он уверен в том, что «возможно более скорое образование рабочей партии есть единственное средство разрешения всех экономических и политических противоречий современной России»<sup>382</sup>. Никакого догматического страха перед экономической и культурной отсталостью страны, ограничения революционных задач пролетариата ввиду этой отсталости: движение России по капиталистическому пути есть непреложный факт, отрицать который бессмысленно и реакционно, — страна уже ступила «на след естественного своего развития». Однако это движение, доказывает Плеханов, не предопределено фатально, оно может быть более или менее мучительным для народа «в зависимости от комбинации всех общественных и международных отношений данной страны». Причем пролетариат, в котором сосредоточиваются все революционные интересы современного общества, согласно Плеханову, в состоянии решающим образом повлиять на эту комбинацию. Развитие капитализма не застало социалистическую партию врасплох; она оказалась стоящей на более высокой ступени развития, чем буржуазные партии. Если это преимущество не будет потеряно, если социалисты сумеют организовать широкую пропаганду в рабочей среде, то отпор буржуазии будет решительным и энергичным и капиталистическая фаза будет превзойдена в исторически короткие сроки. Но не только внутренние факторы — социалистическое просвещение и организация русского пролетариата, его классовая самостоятельность — определяют, по мнению Плеханова, более короткий, чем в европейских странах, срок существования капитализма в России. Историческая

среда, в которой происходит развитие русского капитализма, также будет способствовать ускорению процесса. «Наш капитализм отцветет, – доказывает он, – не успевши окончательно расцвести, за это ручается нам могучее влияние международных отношений» (Соч., 2, 337).

В «Наших разногласиях» Плеханов еще не знает, как поведет себя русская буржуазия в предстоящей революции. Он ограничивается констатацией противоречия интересов русской буржуазии интересам абсолютизма, делая при этом многозначительное замечание насчет того, что буржуазия умеет извлекать пользу «из существующего режима» и «потому не только поддерживает некоторые его стороны, но и целиком стоит за него в известных своих слоях...» (Соч., 2, 203). Однако он не спешит с выводами, не желая по некоторым частным сторонам процесса заключать обо всем его направлении. По его мнению, русская буржуазия переживает в 80-х годах XIX в. «важную метаморфозу: у нее развились легкие, которые требуют уже чистого воздуха политического самоуправления, но в то же время у нее не атрофировались еще и жабры, с помощью которых она продолжает дышать в мутной воде разлагающегося абсолютизма» (Соч., 2, 203).

В своих первых марксистских работах Плеханов еще не ставит вопроса, каким образом сознательный пролетариат сумеет принять участие в буржуазной революции, не таская из печи «каштан» политического освобождения» для буржуазии, – решение этой трудной задачи еще впереди. Однако он уверен: в предстоящей революционной борьбе русский рабочий класс должен вести самостоятельную политическую линию. «Наше “общество” лишено такого (как в Западной Европе. – *И.П.*) влияния на рабочий класс, и социалистам нет ни нужды, ни выгоды создавать его заново. Они должны указать рабочим их собственное, рабочее знамя...» (Соч., 2, 346).

Даже темное, политически инертное крестьянство – факт, с которым столкнулось и о который разбилось революционное народничество, – не пугает Плеханова; он уверен, что промышленные рабочие способны сыграть решающую роль в политическом развитии крестьянства. В крестьянской стране марксист Плеханов вовсе не думает игнорировать мужика. Напротив, выдвигая на первый план задачу политического просвещения рабочего класса, он тем самым надеется отыскать более действенные способы влияния революционной партии на сельское население. Не социалистическая интеллигенция сама по себе, а прежде всего сознательный рабочий способен обеспечить влияние революционных идей на народ. «Ни по привычкам мысли, ни по способности к физическому труду наша революционная интеллигенция не имеет ничего общего с крестьянством. Промышленный рабочий и в этом случае составляет середину между крестьянином и «студентом». Он должен поэтому послужить связу-

ющим звеном между нами» (Соч., 2, 251). Интеллигенция должна начать свое революционное слияние с народом не с крестьянства, а с пролетариата, но именно начать, приступая по мере развития и укрепления рабочего движения к систематической революционной работе в крестьянстве.

Таким образом, программа марксистов в России, как ее формулирует Плеханов в 80-х годах, не жертвует деревней в интересах города, не игнорирует роли крестьянства. Она, по мысли Плеханова, «ставит своей задачей организацию социально-революционных сил города для вовлечения деревни в русло всемирно-исторического движения» (Соч., 2, 535).

Плеханов и его группа «Освобождение труда» завершают первый этап развития российского демократизма. Отныне с романтической фигурой заговорщика и «бомбиста» в России было покончено. В конце XIX–начале XX в. марксизм получает полное и безоговорочное признание в кругах социалистической интеллигенции. Учение Маркса представлялось ей новым, целостным видением мира и России, особой философией социалистического движения. Марксизм ясно видел прошлое и настоящее, более того, он был в состоянии, благодаря знанию законов капиталистического общества, осознанно ускорить наступление новой эпохи. Его торжество объяснялось не только тем, что он стал альтернативой народничеству, но и благодаря той уверенности, которую ему удалось внушить своим adeptам, что их вера рациональна, практична и соответствует направлению развития страны. А еще, – и это следует особо подчеркнуть, – марксистские каноны тактики и пропаганды оптимальным образом отвечали неотложной задаче революционеров – создать новый, пролетарски-социалистический авангард, дать ему сознание своей способности и права разбудить «великого спящего» – рабочий класс России.

### 1. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

Развитие политической мысли в XVII-XVIII вв., тесно связанное с философией Просвещения, заложило принципы универсалистской и рационалистической политической культуры, ставшей основанием для политического проекта современности. Однако именно универсализм и рационализм раннелиберальных философско-политических конструкций, обусловленных естественно-правовой теорией происхождения человеческого общества и его властных институтов, стали наиболее уязвимыми компонентами, парадоксальность которых во многом была высвечена лишь событиями Великой французской революции. Идеологическая реакция на либеральный и просвещенческий проект общественного переустройства была далеко не единственным плодом революционных событий во Франции. «XVIII век – один из величайших примеров победы новой духовной силы на определенное время, когда уже с начала ее победного шествия эта духовная сила сопровождается противодействующей тенденцией, которая ее позже и сменяет, – пишет в этой связи Фридрих Мейнеке. – Век Просвещения и рационализма никогда не был временем господства только этих течений, но уже с самого начала содержал в своем чреве зародыши того, что возшло в XIX веке как романтизм, иррационализм и историзм»<sup>383</sup>.

Просвещения дало, скорее, смутное предчувствие, нежели осознанное понимание внутренней противоречивости раннелиберального индивидуализма: с одной стороны, признание им в качестве основы социального и политического мира отдельного индивида; с другой – фактическое отрицание в этом индивиде всех специфических, случайных, собственно человеческих черт, их снятие и растворение во всеобщем и неизменном, что объединяет всех конкретных индивидов, – в Разуме.

Недвусмысленное стремление к преодолению жесткого механистического дуализма чувства и разума при однозначном приоритете последнего выказывают представители шотландского Просвещения, которые пытаются понять человеческую природу в ее неразделимой целостности, открыть перед человеком новые жизненные ценности, связанные с его чувственной, аффективной жизнью.

Из Просвещения же возникают первые ростки исторического мышления, подрывавшие основы естественно-правовой теории с ее верой в неизменные и вневременные формы жизни. Благодаря идее совершенствования человеческого Разума в философии истории Вольтера и Монтескье было достигнуто единое понимание человеческой истории, провозглашена историчность Разума и рациональность Истории.

Этот факт имел колоссальные последствия для политической мысли: были заронено первое сомнение в незыблемости форм социальной и политической жизни, поставлен вопрос об их изменчивости и о том, что есть смена политических форм – хаотическое смешение или некий процесс, за которым просматриваются контуры закономерности? Что является определяющим для чередования этих политических форм – человек или какая-то внешняя по отношению к нему сила, будь то божественное предопределение или неумолимый рок судьбы? «Исторический мир был вырван из относительного покоя, в котором он пребывал до сих пор, и втянут в поток современности», а история «оказалась мобилизованной и актуализированной в длительной перспективе»<sup>384</sup>.

С наибольшей глубиной и силой противостоящий просвещенческому универсализму историцизм проявился в мировоззрении немецких мыслителей конца XVIII столетия – **Юстуса Мезера** (1720–1794), **Иоганна Готфрида Гердера** (1744–1768), **Иоганна Георга Гамана** (1730–1788), **Иоганна Вольфганга Гете** (1749–1832). Под влиянием юмовского скептицизма, гениальных исторических догадок Вольтера, Монтескье и Фергюсона, пантеистических и мистических идей немецкой духовной традиции (воздействие которых особенно четко читается в творчестве Гамана и Гете) поставленная Просвещением великая задача осмысления единства человеческой культуры осталась невыполненной. В философско-исторических же концепциях немецких мыслителей конца XVIII в. история видится не просто как борьба разума и неразумия – в ней хорошее и дурное тесно переплетены и являются взаимообусловленными, разум может быть использован злом в благих целях и наоборот.

Но самое главное, для решения просвещенческих задач следовало применить принцип развития, который только и приводит к появлению подлинного чувства единства и уникальности человеческой культуры, к осмыслению великих коллективных сил, духа народов и времени, включенных в единый всемирный процесс. Поэтому и история для Мезера, Гердера или Гете – не просто цепочка разрозненных событий, связанных между собой механистически понимаемыми причинно-следственными связями, но целостная картина живых, тесно сплетенных, порой противоречивых сил. Прогресс непрерывен, но не однолинеен – этот вывод, сделанный немецким лингвистом и историком культуры Иоганном Кристофом Аделунгом в его

«Опыте истории культуры человеческого рода» (1782), также прочно входит в арсенал немецкой философии истории.

Иначе, чем в Просвещении, определяется здесь и место индивида в общей структуре этой поистине космической истории. Индивиду-атому раннелиберальных теорий, сущностным измерением которого выступал Разум, противостоит понимание индивида как единства рациональных и иррациональных сил как подлинной основы для выработки человеком системы ценностей. Философия Просвещения, по Гердеру, ведет к тому, что человек все более и более ощущает себя пусть сложной, но рационально организованной «машиной». На самом же деле лозунгом философии должно стать латинское выражение «*Individuum est ineffabile*» («индивид невыразим»). Не абстрактный индивид, равный другому индивиду в своих общечеловеческих правах, но индивид, включенный в единый мир природы и общества, в котором перемежаются свет и тьма, разум и неразумие; мир, в котором действуют не изолированные атомы, а реальные коллективные силы. «Если бы..., говоря о человеке, – писал Гердер, – я ограничился бы только индивидами и отрицал бы, что существует цепь взаимосвязи между всеми людьми и между людьми и целым, то я, в свою очередь, прошел бы мимо человека с его естеством и мимо истории человечества, которая одним из своих звеньев уже касалась той или иной душевной силы человека. ...Только человечество и превращает каждого из нас в человека»<sup>385</sup>.

Весь этот комплекс идей сформировался под влиянием философии Просвещения, но при этом и как своеобразная оппозиция просвещенческим принципам. В этом особом «стиле мышления» по-своему отразился опыт восприятия современности. То был принципиально иной, нежели раннелиберальный, путь решения философско-исторических и политико-философских проблем, поставленных самой современностью. К. Манхейм справедливо отметил, что восходящие развитие буржуазии несло с собой особое – рационалистическое, «количественное» – видение мира, которое становится частью новой духовной позиции и нового переживания мира. Однако старые способы мировосприятия, связанные с осмыслением всего контекста конкретных отношений, в которых укоренен любой фрагмент знания, с восприятием мира в его живой целостности и непосредственности, не исчезают полностью, поскольку абстрактное мировосприятие, характерное для ранней современности, не исчерпывает всего знания об окружающей действительности. Эти формы просто временно вытесняются (для того, чтобы впоследствии быть востребованными и актуализированными): они продолжают существовать в тех социальных слоях, которые оказались вне рамок капиталистической рационализации, переходят из публичной сферы своего существования в частную (особенно это касается религиозного и мистического опыта).

Этот стиль мышления не был ни чистой негацией просвещенческих принципов, ни «антипринципами» (т.е. рационализм заменялся бы на иррационализм, эгалитаризм – на антиэгалитаризм и т.п.) – это была иная модель восприятия человеческого общества и места индивида в нем, человеческой природы и человеческой истории. Модель, порожденная современностью и возникшая в рамках философии Нового времени как развитие и конкретизация просвещенческих идей, затем все далее и далее отделялась и отдалялась от данного политического проекта с тем, чтобы впоследствии окончательно вступить с ним в решительную борьбу. Собственно, «реактивность» консервативной идеологии проявлялась в том, что свои основные ценностные установки и мировоззренческие доминанты она развивала в полемике со своим главным оппонентом – рационализмом и универсализмом Просвещения.

В борьбе с Просвещением, отвергая и низвергая его догматы, консерватизм формировал собственную доктрину, собственные мировоззренческие принципы и свой особый политический проект, способствуя тем самым формированию новой «эпистемы», познанию жизни в ее внутренней силе, в ее собственном бытии, законы которого не сводимы к логическим законам мышления<sup>386</sup>. Но важно отметить, что консерватизм конца XVIII – начала XIX в. можно понять только в контексте доминирующего интеллектуального климата. И актуализация этих идей, толчком к которой послужила Великая французская революция, была не просто спасением и оживлением вытесненных капитализмом социальных и интеллектуальных сил, но их сохранением на уровне рефлексии, рефлексивного осмысления этих сил и их опорседования опытом современности, их включением в этот опыт в качестве известной оппозиции. Только консервативному стилю мышления оказалась по силам выработка концептуальных средств и методов познания социальной и политической действительности, которые были недоступны Просвещению.

Консервативный стиль мышления никогда не занимал господствующего положения в западноевропейской политической культуре XIX в., но он не был и маргинальным явлением, оказывая весьма существенное влияние на корректировку и развитие либеральной политической мысли. Главные принципы, сформулированные на рубеже XVIII–XIX вв. Берком и де Местром, – опора на историческую традицию и социальную целостность, органицистская теория общества и государства, апелляция к коллективному разуму нации и ее жизненному опыту, – оставались незыблемыми, изменялась лишь их «теоретическая оболочка»: способ аргументации, сфера приложения, те или иные акценты. М. Ремизов справедливо замечает, что консерватизм всякий раз появляется на политической арене, когда «консервировать» уже поздно, но самый этот факт является завязкой его политической драмы и интеллектуальной истории<sup>387</sup>.

Собственно оформлению существующих политико-философских предпосылок в идеологию консерватизма способствовали события Великой французской революции. Катаклизмы рубежа XVIII–XIX вв. пробили брешь в ткани исторической длительности, вызвали к жизни новые реалии и новые принципы. Вместе со свободой рядовой гражданин обрел и состояние полной неопределенности и нестабильности. Общество, возникшее из недр Революции, было далеко от идеалов, рисуемых раннебуржуазными теоретиками. Известный исследователь политической истории Ж.-Ж. Шевалье одной из причин усиления консервативных настроений на заключительных фазах революционного процесса называет «феномен господина Журдена». Каждая революция, – говорит он, – имеет своих сторонников и своих противников. Но всегда наступает такой момент, когда в дело вступают «безразличные». В начале крупных кризисов и потрясений их обычно никогда не принимают во внимание, но именно на завершающих этапах они начинают играть первостепенную роль. Мирные обыватели, переносящие кризисы «подобно стаду, застигнутому грозой», уставшие от социальных потрясений и состояния неуверенности в завтрашнем дне, тяготеют к порядку, ищут успокоения в вере, системе кажущихся незыблемыми ценностей<sup>388</sup>. Именно поэтому на заключительных этапах революционных потрясений доминирующее значение приобретают идеологии консервативного толка.

Итак, уже в первые десятилетия XIX в. формируется контрмодель общества, тесно взаимодействующая с либеральной доктриной. В отличие от трансформаций либеральной идеологии, связанных с критической переоценкой практических следствий просвещенческой естественно-правовой и договорной теории в их революционной интерпретации консервативная мысль с самого начала была ориентирована на принципиально иные основания политической теории. Рационалистически ориентированной морали, связанной с взаимодействием частных эгоистических интересов, противопоставляется осуждение общественной иерархии, основанной на рыночных критериях, и возврат к иерархиям традиционным. Вере в технический прогресс, в возможности массового производства, рационализации технического труда противопоставляется прославление уходящих в прошлое ремесел, воспевание величия и доблестей прежних способов совместного труда. Феномену роста городов и изменения самого характера сельского труда противопоставляется гармония с землей, утверждение о «земельных» корнях всякой цивилизации. Убеждению в автономии индивида, смелому принятию конфликтного характера общественного развития со всеми его разломами и дифференциациями противостоит коллективистское видение общества, осуждение любой сосредоточенности индивида на самом себе и своих личных интересах, поиски общей веры.

Это два разных видения общей судьбы человечества, две системы социальных и политических ценностей, две формы социального поведения. И если у либерала не вызывали сомнения сами принципы, исходя из которых был совершен этот грандиозный переворот в общественном бытии и сознании западноевропейского человека, то для консерватора оказались неприемлемы как раз эти основы социального и политического переустройства, обнажившиеся в ходе революционных преобразований. Рожденный революцией мир для консерватора – это мир человека, лишенного своей прочной укорененности в общественном и природном целом, мир механизированный и рационализированный, лишенный всех красок и соков жизни. И ответственность за такое отчуждение человека от собственных истоков, от естественного течения жизни лежит именно на просвещенческих принципах, ставших подлинным руководством к действию для французских революционеров.

Одним из первых с обвинениями в адрес французских революционеров открыто выступил англичанин **Эдмунд Берк** (1729–1797). Будучи членом партии вигов, занимавшей достаточно либеральные позиции в борьбе против попыток реставрации единоличной власти короля Георга III, Берк прославился своими пламенными речами в защиту политических и гражданских прав американских колонистов, борьбой против коррупции и деспотизма, яркими обличениями генерал-губернатора Индии Уоррена Гастингса. Правда, Берк был совершенно уверен в том, что свободы, которых требовали для себя американские поселенцы, эти «заморские англичане», были традиционными английскими свободами. Более того, он всегда считал неприемлемой абстрактную теорию общества, основанного на понятиях природы и разума, на внеисторических представлениях о свободе и равенстве. Побывав в 1774 г. во Франции и познакомившись с трудами энциклопедистов и «экономистов», Берк был потрясен, узнав в октябре 1789 г. об угрозе жизни Марии-Антуанетте, которой он всегда восхищался, и с горечью воскликнул: «Век рыцарства канул в прошлое, век софистов, экономистов и счетоводов последовал за ним, и слава Европы навсегда угасла!». Все негодование действиями французских революционеров Эдмунд Берк вложил в политический памфлет, известный в истории политической мысли под названием «Размышления о революции во Франции» (1790).

Берк, как и все ранние консерваторы, бросает Просвещению жесткий упрек – теория естественного права и общественного договора для него всего лишь мнимое умозаключение, сознательно выдаваемое за истинное. Софистичность политической теории Просвещения для консерваторов заключалась в ее абстрактности и априоризме. Корни ее – в неправильном понимании Разума как априорной сущности, данной вне и до всякого опыта. Заимствованное у Просвещения отношение к разуму исключительно как к орудию, лишен-

ному всякой связи с природой, историей, традицией, — вот мина, способная взорвать все древние образцы, обычаи, хартии, на которых зиждется общество. Понимаемый таким образом разум, — считает Берк, — способен только разрушать, но не создавать. Не случайно поэтому приверженность Просвещения принципу «чистой доски», призывающему к разрушению всех прежних, считающихся отжившими устоев с тем, чтобы на расчищенном от старых предрассудков и «хлама истории» месте создать новое общество, соответствующее требованиям Разума, общество, в котором будут править Свобода, Равенство и Братство. Для Берка этот принцип — подлинный вызов природе.

Чувства, страсти, желания господствуют в человеческой природе и всегда сопутствуют рационально организованным интересам, — уверен Берк. Именно им, а не воле, направляемой расчетливым разумом, подчиняется человек в первую очередь. Его отношения с другими людьми всегда носят особый, сугубо индивидуальный характер, и результат их невозможно предвидеть заранее, а, тем более, сформулировать в нескольких абстрактных положениях. То же самое можно сказать и о «второй, гражданской, природе», которая накладывается на «первую» природу человека, образуя особую психологическую комбинацию. «Человеческая природа сложна и запутанна, — пишет Берк, — общественные интересы тоже сложны чрезвычайно, и, значит, нет такого политического направления, нет такой власти, которая устраивала бы каждого. Когда я слышу о простоте плана, целью которого является новое политическое устройство, я не могу отделаться от мысли, что его изобретатели не знают ремесла или пренебрегают долгом»<sup>389</sup>. Политик, законодатель в своей деятельности постоянно сталкивается с «огромной и сложной массой человеческих страстей и интересов». Это — область разнообразного, запутанного, и невозможность охватить все это многообразие и многоголосие разумом есть следствие не слабости или недостаточности разума, но природы вещей.

Антирационалистические мотивы берковской критики Просвещения и французской революции отчетливо слышны и в мировоззрении **Жозефа де Местра** (1754—1821). Революционные события подтолкнули его к переходу на позиции абсолютизма, обоснованию которого посвящены его первые работы — «Исследование Суверенитета» (1894) и знаменитое «Рассуждение о Франции» (1796). Покинув революционную Францию, де Местр живет в Лозанне, Венеции, а затем, в качестве посланника короля Сардинии — в Санкт-Петербурге (1802—1817), где выходят наиболее известные его книги: «Опыты о принципе порождения политических учреждений и других человеческих установлений» (1810), «О божественной справедливости» (1815), «Санкт-Петербургские вечера» (1821).

«Разум, без сомнения, хорошее дело, – вторит Берку де Местр, – но ведь далеко не все на свете должно управляться разумом»<sup>390</sup>. Таким образом, ранние консерваторы заключают, что в человеческом обществе разуму отведена определенная роль, но далеко не все в человеческих отношениях можно объяснить «метафизически», т.е. с помощью разума. Более того, приверженность Разуму ведет к деградации человеческой природы. «Безверие и, шире, рассудочность и философствование, – пишет известный французский писатель-романтик Франсуа Рене Шатобриан в “Гении христианства” (1801), – привязывают к жизни, изнеживают, развращают души, ограничивают все страсти низменным личным интересом, презренным человеческим “я” и исподволь подкапываются таким образом под истинные основания всякого общества; ибо то, что объединяет частные интересы, столь ничтожно, что никогда не уравновесит того, что их разделяет»<sup>391</sup>.

Постулат Просвещения об абсолютности и беспредпосылочности Разума опровергается консерватизмом двояко. С одной стороны, само общество обладает структурами, не пластичными и не проницаемыми для разума; с другой – утверждается положение, развенчивающее всеисилие Разума. Реальность человеческого общества, по Берку, подобна плотной среде, искажающей, преломляющей и деформирующей луч человеческого разума. Жозеф де Местр, чье творчество отмечено печатью глубокого провиденциализма, опирается на постулат апостола Павла о том, что «этот мир есть совокупность невидимых вещей, явленных взору». Любая наука начинается не с ясных и отчетливых предпосылок-аксиом, из которых дедуцируются все прочие истины, а с «тайны», с нечего, «шокирующего здравый смысл» своими противоречиями и приводящего в изумление любого, кто осмелится задуматься об этих началах. Бесплезно спрашивать, что такое растение, дерево или материя – «истолкование причин с помощью материи никогда не удовлетворит глубокий и основательный ум», потому что подлинные причины, управляющие миром, совсем иного – духовного – порядка. Человеческий же разум, довольствующийся видимостью и полагающий, что тем самым он способен открыть истину, бесплоден<sup>392</sup>. Схожим образом рассуждает и Рене Шатобриан. «Опрометчиво все время подвергать анализу ту часть собственного существа, что живет любовью, и вносить в страсти рассудочность. Такое любопытство постепенно доводит до сомнения в великодушии; оно притупляет чувствительность и, можно сказать, убивает душу; непосвященного, который пытался проникнуть в таинства древнего Египта, внезапно настигала смерть: тайны сердца столь же заповедны»<sup>393</sup>.

Мир политического в мировоззрении раннего консерватора подобен миру живой природы: ни происхождения государства, ни разнообразия форм государственного правления, ни «единства нацио-

нального духа» невозможно объяснить одними лишь «вторичными причинами» или действиями множества индивидуальных волей. «В каждом государстве, – говорит де Местр, – действует направляющий дух, который движет его и одушевляет подобно тому, как душа общает жизнь телу, и когда этот дух удаляется, наступает смерть»<sup>394</sup>. Именно этого и не замечают философы XVIII в. «В воззрениях на общество нас часто вводит в заблуждение один очень простой софизм. Поскольку мы осознаем, что такое свобода, мы забываем о зависимости. Сажая желудь, человек ведь осознает, что не он является создателем дуба, так почему же в социальной области человек возомнил себя подлинным творцом всего того, что вершится при его участии? Так и мастерок каменщика может считать себя архитектором. Без сомнения, человек наделен разумом, он свободен, он величественен, но он не творит общество, поскольку сам является лишь “орудием господним”»<sup>395</sup>.

Это означает, что в основании своего политического проекта консерватизм исходит из принципиально иных предпосылок, нежели либеральная политическая мысль. Отказываясь признать человеческий разум в качестве смыслообразующего ядра такого проекта, консерватизм одновременно отказывается и от свободы и свободного выбора как условия функционирования общества и создания им политических институтов, поскольку в либеральном политическом мышлении эти понятия теснейшим образом связаны.

Иными словами, основание консервативного проекта, – не свободный и беспредпосылочный разум, но разум, обусловленный в своем развитии некоей внешней причиной. Глубочайшая движущая сила либеральных идей Просвещения, которые были «знамением возникновения современного мира», заключалась, по К. Манхейму, в том, что «эти идеи всегда обращались к свободной воле и пробуждали ощущение того, что они необусловлены, непредвзяты. Специфика же *консервативного сознания* состоит именно в том, что оно уничтожило остроту этого ощущения; выражая сущность консерватизма в одной формуле, можно сказать, что, сознательно противопоставляя себя либеральной идее, оно патетически акцентировало именно обусловленность сознания». Не абстрактный человек, который силой своего разума и воли творит смысл, порождает социальный и политический мир, но человек уже погруженный в социальное бытие, живущий в нем и переживающий его – таков главный постулат консерватора. «Смысл и действительность, долженствование и бытие здесь не разделены... В подлинных законах государства чисто формальное долженствование либерализма обретает конкретное содержание. В объективации культуры, в искусстве и науке раскрывается духовное начало, и идея ощутимо выражает себя во всей своей полноте»<sup>396</sup>. Модели атомизированного общества, основанного на свободном и разумном выборе равных друг другу индивидов, кон-

серватор противопоставляет обществу уже изначально мыслимое как неразделимая целостность, чье происхождение окутано покровом тайны.

Совершенно очевидно, что познание такого общества и его политических институтов должно существенным образом отличаться от пути, предложенного Просвещением. К этой цели можно прийти лишь «необычными путями», – говорит де Местр. Разум не является *единственным* орудием познания социальной действительности. Политическая наука должна широко опираться на опыт, и в этом отношении она «ничем не отличается от любой экспериментальной науки, ей нельзя научиться *a priori*». «В государстве, – пишет Берк, – действуют множество темных и скрытых сил, и те из них, что на первый взгляд не заслуживают внимания, могут стать причиной будущего несчастья или, напротив, благополучия. Наука управления, предназначенная для достижения практических целей, требует от человека опыта, для которого подчас мало целой жизни, и он должен с величайшей осторожностью приступать к работам по сносу общественного здания, которое в течение веков отвечало своему назначению, и с еще большей осторожностью – к возведению нового, особенно когда перед нами нет модели, доказавшей свою полезность»<sup>397</sup>.

Человеческие законы и установления, сами факты эволюции человеческого общества, считают консерваторы, кажутся подчас нелогичными, хаотичными и абсурдными. Но происходит это оттого, что мы не всегда способны постичь их «дух», т.е. то, что скрыто за внешней видимой стороной вещей и событий.

То, что открывает нам здесь ранний англо-французский консерватизм, существенно расширяет наши представления об эпистемологических основаниях политической науки вообще. В основе этой модели политического знания лежал естественно-научный тип рациональности, приравнивающий истину к всеобщей закономерности и отождествляющий понятие опыта с экспериментом, проводимым в рамках наук о природе. К совсем иному типу рациональности апеллировали консервативные концепции Берка и де Местра, говорившие о другом опыте. Опыт для них – это как раз то, чем и должен быть опосредован беспредпосылочный абстрактный разум Просвещения. В таком случае автономия разума как «высшего судилища всех прав и притязаний» уступает место его *гетерономии*, т.е. обусловленности, подчиненности какому-то иному принципу, отличному от самого разума. «Склонность к пассивности, стало быть, к гетерономии разума, называется *предрассудком*», – писал Кант. «И самый большой предрассудок, – продолжал он, – состоит в том, что природу представляют себе не подчиненной тем правилам, которые рассудок посредством своего собственного неотъемлемого закона полагает в основу; это – *суеверие*. Освобождение от суеверия называется *просвещением*».

И де Местр, и Шатобриан, и де Бональд ведут речь не столько о *внерациональных*, сколько о *предрациональных* («*пред-рассудочных*») формах познания общества. Кроме того, никто из французских консерваторов не отрицал значимости разума в области познания как социального, так и природного мира. Критике подвергалось лишь особое употребление рациональности как орудия переустройства общества. Таким образом, думается, речь должна идти не столько об иррационализме консерватизма, сколько о построении в рамках этой идеологии специфической теории рациональности, отличной от той, которая развивалась в раннелиберальных теориях. Не случайно Карл Шмитт, восторгаясь деместровской «редукцией государства к моменту чистого решения, не основанного на разуме и договоре и не оправданного в самом себе, на абсолютном решении, созданном из небытия», одновременно называл де Местра «воинствующим антиромантическим мыслителем»<sup>398</sup>. Что касается де Бональда, то он полностью заимствует политико-философский дискурс XVIII столетия, но придает ему иной, даже противоположный смысл. Как и философы Просвещения, он говорит о естественном происхождении государства и естественной конституции, чтобы тут же прибавить, что природа предполагает Бога подобно тому, как закон предполагает законодателя. И во имя божественного права отказывается от всего того, что философы XVIII в. провозглашали во имя естественного права.

Итак, автономии абстрактного разума Просвещения в консерватизме противостоит разум гетерономный, т.е. обусловленный опытом и тесно связанный с предрассудками и суевериями. Эти ключевые слова Просвещения, имеющие в его рамках исключительно негативную окраску (поскольку, как мы видим, просвещение и есть освобождение от предрассудков и, в первую очередь, от предрассудков прошлого), получают в творчестве консерваторов совсем иную окраску и иную ценность. И не просто иную, а – диаметрально противоположную. Под предрассудком в консерватизме понимается не изжившее себя ложное сознание, но многовековая мудрость поколений, идущая подчас вразрез с требованиями научной рациональности. В обществе далеко не все можно объяснить с позиций строгой науки, в нем действуют скрытые бессознательные механизмы, и политик в своей деятельности должен прислушиваться не только к голосу разума, но и уметь глубоко прочувствовать душу народа – таков смысл апологии предрассудков.

Апологию предрассудков, которые представляют собой своего рода коллективный общественный политический разум, скрытую мудрость, сохраняемую и передаваемую из поколения в поколение, мы находим уже у Э. Берка. Предрассудки помогают колеблющемуся принять решение, делают человеческие добродетели привычкой, а не рядом не связанных между собой поступков. Главным «действи-

ющим лицом» здесь выступает время: нужно сохранять то, что уже *имеется в наличии*, постепенно, едва ощутимо адаптируя это к тому, что *должно быть*. Беспредпосылочный разум, диктующий свои нормы и ценности, должен быть заменен возвращением к тому, что составляет саму суть *жизни* человека во всем ее богатстве и многообразии. Тем самым Берк выступает с апологией разума коллективного, вбирающего в себя мудрость всех предшествующих поколений, кристаллизованного из сложившихся понятий о добре и зле, добродетели и бесчестии, из инстинктов и предрассудков. Предрассудки, с которыми так яростно борются революционеры, естественны в той мере, в какой они являются результатом исторического развития, в них заключена вековая народная мудрость.

Так, защита дворянских привилегий и институтов – своего рода общественный инстинкт, который сама природа вложила в человека, чтобы отвергнуть несправедливость и деспотизм. «Предрассудки полезны, в них сконцентрированы вечные истины и добро, они помогают колеблющемуся принять решение, делают человеческие добродетели привычкой, а не рядом связанных между собой поступков»<sup>399</sup>. Теория лишь тогда становится активной, превращается в действие, когда она становится «слепой», осаждается в умах людей в качестве прочных верований, устоявшихся привычек, наклонностей, переходя из плана разума в план воли.

Сходным образом рассуждает и Жозеф де Местр. Индивидуальный абстрактный разум для него – это животное, вся сила которого направлена только на разрушение, доказательством чему служат действия французских революционеров. Этот разум способен лишь породить распри, тогда как человек нуждается не столько в проблемах, сколько в верованиях, предрассудках, т.е. утверждениях, принятых до всякого опыта как в делах религиозных, так и в политических. Подобная тактика совершенно неприемлема в области политики: конституция, государственное устройство – не механизм, который можно собрать из готовых элементов, соединив их искусственным образом. Составленная таким образом конституция – «не более чем бумажный листок». Подлинное же государственное устройство всегда носит *естественный* характер, поскольку «ни одна нация не способна сама установить себе правление; и лишь в том случае, когда то или иное право существует в ее конституции хотя бы в полузабытом или подавленном состоянии, несколько человек с помощью обстоятельств смогут устранить препятствия и заставить вновь признать права народа: человеческая власть не простирается далее этого»<sup>400</sup>. Соответственно политика – не продукт разума, она – скорее «разумная практика», основная задача которой «при заданных населении, нравах, религии, географическом положении, политических отношениях, богатствах, добрых и дурных свойствах какой-то определенной нации найти законы, ей подходящие»<sup>401</sup>. И основным уроком

французской революции, по де Местру, состоит не в том, что человек благодаря своему освобожденному разуму может произвести политический переворот, а в том, что переворот этот разрушает человека.

Полтора века спустя события во Франции вновь продемонстрировали, что не столько человек управляет Революцией, сколько Революция (т.е. события, практика) – человеком. Ни Робеспьер, ни Кола д'Эрбуа, ни Барер никогда не собирались устанавливать царство террора, но были вынуждены пойти на это, подобно сомнамбулам, неспособным к сопротивлению. В самом развитии событий есть нечто *«пассивное и механическое»* (т.е. не только не подвластное разуму, но и активно ему противодействующее), что вовлекает в свой водоворот людей, считающих, что держат в своих руках нить развития исторического действия. Поэтому-то все революции всегда начинаются с самого мудрого, но всегда заканчиваются безумием; поэтому-то человек, стоящий у истоков революции, неизбежно превращается в ее жертву; поэтому-то и усилия народов по установлению и возведению царства свободы неизменно оборачиваются новыми оковами. Де Местру вторит и Ривароль: «Каковы бы ни были суждения или предрассудки, они хороши, поскольку они устойчивы. И именно поэтому нравы так хорошо дополняют законы. В конфликте идей, намерений и проектов, порожденных людьми, победа зовется не истиною, но устойчивостью. Таким образом, народы нуждаются не столько в рассуждении, сколько в решении, не столько в доказательствах, сколько в авторитете. Гений в политике заключается не в создании чего-то нового, но в умении сохранять старое, не в изменении, но в устойчивости...»<sup>402</sup>. Для Шатобриана подлинным, – «более благородным и достоверным», нежели Разум, – основанием развития общества и его политических институтов выступает религиозная вера, которая, по его мнению, является не чем иным, как «одной из областей нравственной и политической философии». Именно религия «как противовес политике» долгое время могла удерживать европейские страны в равновесии<sup>403</sup>.

Таким образом, французская разновидность консерватизма, в отличие от английской, теснее связанной с просвещенческими, либеральными основами, отмечена большим провиденциализмом, более близким отношением с религиозными, теократическими принципами.

Что же касается очень сильного и влиятельного в тот период немецкого консерватизма, то он был облачен в форму философского романтизма. Романтизм, нашедший свое воплощение в самых разных областях человеческой культуры, чаще всего определяют как особое мировоззрение, основанное на отказе от ценностей буржуазной цивилизации, как бунт против «духа капитализма», рожденного вместе с протестантской Реформацией и ставшего господствующим

благодаря промышленной революции. Основанный на ностальгии по прошлому, в котором люди жили в гармонии с природой и самими собой, романтизм был склонен к религиозности, мифотворчеству, символизму, воспеванию традиции, окруженной магической аурой, пессимистическому отношению к существующей реальности. И эти настроения, несомненно, были точкой соприкосновения для консерваторов и приверженцев романтического видения мира. Однако установить какое бы то ни было однозначное соответствие между романтизмом и консерватизмом нельзя.

Романтизм XIX в. был социально разнороден: наряду с аристократическим романтизмом салонов существовал и так называемый «народный романтизм», и романтизм социалистического толка. Так, в Италии романтики придерживались скорее либеральных взглядов, в Англии приверженцы романтизма занимали разные политические позиции (Байрон, например, тяготел, скорее, к либерализму, тогда как Колридж был приверженцем традиции), во Франции это соотношение также было подвижным и динамичным. Но, пожалуй, нигде, кроме Германии, это движение не выходило далеко за пределы искусства и не соединялось с обширным религиозно-философским течением, глубоко проникая в социально-политическую область. В философском отношении для романтизма главным можно считать выросшую из мистики идею теснейшей связи индивида и мира. Институционально развитие немецкого романтизма связано с деятельностью так называемого Йенского кружка, объединившего **Фридриха Шлегеля** (1772–1829), его брата – **Августа Вильгельма Шлегеля** ((1767–1845), **Фридриха Гарденберга** (более известного под своим псевдонимом **Новалис**) (177–1801), **Людвига Тика** (1773–1853) и некоторых других. В мировоззрении этих мыслителей оказались актуализированы и переплетены пантеистические и мистические мотивы, идеи философии Мезера и Гердера.

Философский романтизм противопоставляет абстрактному рационализму Просвещения образное видение мира, способное постичь чудесное, таинственное. Природа не может быть понята, если принять допущение о ее всеобщей правильности и единообразии. Она настолько разнообразна, что к ней не применимы всеобщие законы. «Кто верит в силу системы, тот изгнал из своего сердца любовь к ближнему», – пишут В.Г. Ваккендрорер и Л. Тик в своем сборнике философских этюдов «Сердечные излияния монаха – любителя искусств» (1797). – Уж лучше нетерпимость чувства, чем нетерпимость рассудка; уж лучше суеверие, чем системоверие»<sup>404</sup>. Внимание философа должно быть сконцентрировано на особых, уникальных примерах, которые, однако, не способны просветить нас относительно других таких же уникальных отдельных примеров, если мы не будем воспринимать их в качестве символа, который может быть постигнут только воображением, в образах. Для этой

философии «нет царства застывших и очерченных навсегда или хотя бы надолго отдельных явлений. ...Природа и жизнь суть... непрерывное творчество, творя самих себя, они себя же самым себе открывают, они возвышаются в своем развитии со ступени на ступень, покамест не кончают миром культуры и человека»<sup>405</sup>.

Постижение жизни с ее тайным поступательным движением подвластно только мистическому чувству и вере, жизнь выражима, скорее, в поэзии и музыке, нежели в рациональных понятиях и категориях. Поэтическая манера позволяет быть неопределенным и неточным, выражать свои намерения путем аллюзий и намеков. Немецкий романтизм, таким образом, противопоставляет рационализму образное видение мира, способное постичь чудесное, таинственное, находящееся за границами компетенции Разума. Природа и общество не могут быть поняты, если принять допущение об их всеобщей правильности и единообразии. Философ должен сконцентрироваться на особых, уникальных примерах; чем больше пример или событие способны поразить наше воображение, тем больше они могут рассказать нам о сущности вещей и процессов. Отсюда – культ великих событий, великих людей, великой нации, столь популярный в романтической мысли.

Эти настроения, характерные для романтизма в целом, будучи перенесенными в политическую плоскость, дают оригинальные результаты. Если природа не следует единообразному образцу, а соткана из разнообразия, то и общество не состоит из равных и единообразных индивидов. Если художественный гений и талантливый политик в большей степени развили свою индивидуальность, то они способны изменить общество в соответствии со своей волей. Политик способен на великие дела, которые сродни художественному творчеству. Абстрактному и сухому индивидуализму либерального проекта модерна, превращающему живую и чувствующую личность в плоского и бесчувственного индивида, романтики противопоставляют совсем иной тип индивидуализма. Индивид либерального проекта теснейшим образом связан с естественно-правовой теорией, с понятием естественного состояния и естественного человека. Теоретическая значимость этого понятия для политической теории была обусловлена провозглашением радикальной автономии и свободы как сущностного и неотъемлемого измерения такого индивида. Но понимаемый подобным образом индивид остается в терминологии Ж. де Местра лишь «общечеловеком», обитающим в «воображаемых пространствах»<sup>406</sup>, т.е. предельно общим, но и предельно бедным понятием, не имеющим никакого познавательного значения.

На самом же деле человеческая природа сложна, как сложен мир, в котором живет этот человек. В человеке присутствуют самые противоречивые чувства, страсти, которые сопутствуют всем

рационально осознаваемым интересам. Он подчиняется в большей степени страстям, нежели сознательной воле, направляемой расчетливым разумом. Поэтому ни человеческое поведение, ни межличностные и общественные связи невозможно объяснить исходя из нескольких абстрактных максим.

Ранний консерватизм здесь выявил едва ли не главную болевую точку либеральной доктрины, еще не до конца осознаваемую самими либералами: именно в силу своей абстрактности и схожести во всем с себе подобными абстрактный «общечеловек» либералов испытывает громадную трудность в сохранении и поддержании общественной связи. При ответе на вопрос о том, что заставляет индивидов продолжать жить сообща после заключения общественного договора, либералы вынуждены признавать роль некой внешней (по отношению к индивидам и образуемому ими гражданскому обществу) инстанции, которая воплощается либо в абсолютной власти государства-Левиафана, либо в моральном законе, либо в общей воле.

Консерваторы прекрасно поняли эту проблему: индивиду, являющемуся лишь плодом рассудочных построений философа, они противопоставили индивида как живую, чувствующую, страдающую личность, погруженную в поток исторического опыта, часто еще до-рефлексивного. Главное здесь – богатство этого дотеоретического, неартикулированного опыта, воплощающегося в конкретных, ни чем не опосредованных связях между людьми, между человеком и вещью. Жизнь, полагали немецкие романтики, достигает своей наивысшей значимости и напряженности только в индивидуальном существовании; ценно только единичное, особенное, конкретное. Мир, понятый с позиций Просвещения, для них – мир заверченный, превратившийся в некое геометрическое построение, утратившее жизнь и душу. Он уже сложился раз и навсегда, в нем невозможно возникновение чего-либо нового, непредвиденного, история в нем остановилась, так и не начавшись. Подлинный же мир, – пишет Фридрих Шлегель в «Трансцендентальной философии», – это некая индивидуальность, он не завершен, он постоянно открыт для возникновения новых возможностей, и человек как живая и конкретная личность имеет призвание в этом мире – он способствует его развитию.

Развивая эти идеи, романтики, однако, не замечают, что исходят здесь из сущностной философской посылки современности, что жизненный путь человека не предопределен раз и навсегда, что, в отличие от традиционного общества, направлявшего жизнь человека по изначально заданному его происхождением и положением пути, современное общество открывает перед человеком целый веер возможностей. Впрочем, Новалис писал именно об этом: «Привлекательность республиканского строя та, что все получает в нем большую свободу выражения; добродетель и порок, добрые нравы и

беспорядочность, добродетель и глупость, талант и неспособность выступают гораздо резче, и в этом республика подобна тропическому климату, исключая лишь ровность его». Каждый человек заключает в себе множество внутренних возможностей, в нем, как в гофмановском герое – волшебнике Проспере Альпанусе – просвечивает сразу несколько лиц, несколько образов, несколько судеб, и человек волен выбирать, какой из этих судеб ему следовать. Поэтому, – заключает Новалис, – «человек – это маленькое общество»<sup>407</sup>.

Итак, либеральному индивиду-атому, во всем *схожему* с любым другим индивидом (универсальными мыслительными способностями и, как следствие, – равными естественными правами) в консерватизме противостоит индивид, во всем *отличающийся* (своим жизненным опытом, чувствами, страстями) от себе подобных. Индивидуальное здесь не допускает никакого подражания, никакого равенства, тождества; в нем нет никаких устойчивых, «вечных» признаков, оно все – случайность, мимолетность, текучесть. Такому индивиду присуще не рациональное понимание своего равенства с другими, не свобода как внутреннее самоопределение, но чувство включенности в общее целое. У Берка, де Местра и де Бональда эта включенность индивида в социальное целое задана рационально обоснованным воскрешением аристотелевски-томистского утверждения об общественной природе человека.

Либералы отрицают социальную природу человека, но каким образом асоциальные атомы могут коллективно обсуждать что бы то ни было и принимать решение относительно своих взаимоотношений и связей, взаимоограничений и цивилизованного сотрудничества? Ведь обсуждение и общение предполагают язык, а язык не может существовать вне общества. Поэтому утверждение о некоем изначальном договоре должно быть заменено эмпирически и антропологически обоснованным выводом об изначальной социальности человеческого индивида, и наделяет человека социальной природой именно Бог<sup>408</sup>.

По мнению еще одного представителя французского консервативного крыла, Луи де Бональда (1754–1846), активного политического деятеля периода Реставрации, власть в обществе является действительной только при условии, что она по своей сущности и по своему происхождению является высшей по отношению к людям, на руководство которыми она претендует. «Общество для нынешних мудрецов есть лишь соединение людей, основанное на договоре, который был порожден волей народа и равным образом волей народа может быть расторгнут»<sup>409</sup>. Отсюда, – заключает Бональд, – и смертельная опасность индивидуализма, и необходимость признать общество как реальность, трансцендентную по отношению к индивиду, что, в свою очередь, требует в политической области замены идеи *homo faber* на идею *Deus fabricator*: «если иные защищали рели-

гию человека, я защищаю религию общества»<sup>410</sup>. По Бональду, религия общества включает в себя два главных тезиса. Во-первых, «человек существует только посредством общества, и общество творит человека только для себя»<sup>411</sup>. С другой стороны, «человек не способен создать общественного устройства подобно тому, как он не может придать тяжести телам или протяженности материи; что он не только не способен *конституировать* общество, но своим вмешательством может лишь помешать становлению общества или, точнее, замедлить успех усилий, предпринимаемых обществом в процессе его естественного конституирования»<sup>412</sup>. Так устанавливается согласие религии и государства. «Религия... является фундаментальным условием всякого общественного состояния»<sup>413</sup>.

Понимаемый таким образом индивид оказывается в плену самых разнообразных зависимостей: в самом общем плане, его действия предопределены божественным провидением и теснейшим образом связаны с общественным целым и олицетворяющим его государством. Так, Бональд вводит понятие социального человека, способного обрести подлинную свободу только в обществе и благодаря обществу. Человек, — рассуждает он, — может обладать свободой двоякого рода: это — его свобода как существа физического и, с другой стороны, — свобода религиозная. Объединение двух этих типов свободы и составляет свободу гражданскую подобно тому, как объединение религиозного и физического общества рождает общество гражданское, а объединение в одном существе человека физического и разумного дает миру человека социального.

Таким образом, подлинная свобода определяется социальной интеграцией человека и реализуется через нее. Человек свободен только тогда, когда он включен в общество и подчиняется его воле. Фактически, ранний консерватизм в его англо-французском варианте возвращается к досовременному, традиционному пониманию свободы, основанному на социальной иерархии (социальная иерархия также естественна, как естественна иерархия в природе) и почитании традиции. Такая свобода, утверждает Берк, «получена людьми вместе с врожденным чувством достоинства», она благородна, значительна и величественна. «У нее есть родословная, своя портретная галерея предков, ей принадлежат надписи на монументах, документы, свидетельства, титулы и права»<sup>414</sup>. Берк всей душой отстаивает реальные права человека, установленные гражданским обществом: право работать на себя, не вредя другим, право на продукты производства, на справедливость, на наследование, воспитание и обучение детей, на наставление при жизни и утешение в смерти.

Что же касается абстрактной идеи равных прав и свобод человека, то она ложна как с политической, так и с нравственной точки зрения. Человек, вложивший в общий фонд 600 фунтов, имеет право на получение дивидендов пропорционально вкладу, но он не име-

ет права на равный со всеми прочими дивиденд с основного капитала. Аналогичным образом обстоят дела с политическими правами и свободами. Абстрактной Свободы (в единственном числе) не существует. Можно ли поздравить с обретением своего естественного права свободы убийцу или разбойника, которому удалось бежать из тюрьмы?<sup>415</sup> – спрашивает Берк. Поэтому и равенство – это не абстрактное равенство в правах, но равенство моральное, равенство в добродетели: каждый человек на том месте, которое предписано ему Провидением, может равным образом исполнять свой долг.

Тем самым устанавливается неразрывная связь между государством, с одной стороны, и моралью, долгом, развернутым кодексом прав – с другой. При этом не мораль и долг каждого человека находят свое выражение и независимое существование в государстве, но только государство позволяет им реализоваться в полной мере. Но если так, то стремление представителей Просвещения подчинить государство воле и желанию индивидов основать законность исключительно на свободном выборе людей, т.е. на договоре между абстрактными индивидами, лишенными каких бы то ни было моральных качеств, с точки зрения того же Берка, – чистое безумие. «Общество, – утверждает он, – это действительно договор, но договор высшего порядка. Его нельзя рассматривать как коммерческое соглашение о продаже перца, кофе и табака или любой подобный контракт, заключенный из практической выгоды... Государство требует уважения, потому что это – объединение, целью которого не является удовлетворение животных потребностей или решение ничтожных и скоротечных задач. Это общество, в котором должны развиваться все науки и искусства, все добродетели и совершенства. Такая цель может быть достигнута только многими сменявшимися друг друга поколениями – поэтому общественный договор заключается не только между ныне живущими, но между нынешним, прошлым и будущим поколениями. Более того, договор каждого отдельного государства – это всего лишь статья в изначальном договоре вечного сообщества, составленном как единая цепь из разных колец, соединяющая видимый и невидимый миры; этот высший закон не является субъектом воли тех, кто несет перед ним ответственность и связан договором, подчиняющим их волю общему закону»<sup>416</sup>.

Ту же линию рассуждений находим мы у идейного последователя консерватизма Берка **Сэмюэла Тейлора Колриджа** (1772–1834), известного английского поэта-романтика. Он вошел в историю мировой культуры не только благодаря своим литературным и критическим опытам, но и благодаря своим философско-политическим сочинениям, в главном из которых «Устройство Церкви и Государства в соответствии с идеей каждого из них» (1830) Колридж задается вопросом, традиционным для всех теорий общественного догово-

ра XVII–XVIII вв.: каким образом своевольные и непокорные люди могут жить сообща, не истребляя при этом друг друга?

Люди, полагает он, могут жить только сообща, и только сообща они создают гражданское общество. В обществе человек – нечто гораздо большее, чем просто индивид, так как он живет согласно определенным принципам и стандартам, установленным государством. Но человек, по Колриджу, существо не только общественное, но еще и моральное, связанное с определенной ценностной системой. Поэтому общество – и это центральный пункт политической философии мыслителя – он понимает как «моральное единство, органическую целостность». Государство – это также моральная целостность, выходящая за пределы чувственного опыта составляющих его индивидов; при этом благо государства является благом для всех его подданных<sup>417</sup>. Именно с точки зрения целостности и органичности общества определяет Колридж место и роль человека в общественно-политической структуре, подвергая при этом критике либеральное учение о правах личности. Он утверждает, что место индивида в обществе определяется не его равными с другими правами и свободами, но его ценностью для государства. А эта ценность, в свою очередь, как и любое моральное установление, детерминирована опытом. Поэтому то, что мы называем правами и обязанностями, – а они неразделимы, – есть лишь внешние знаки, благодаря которым мы можем знать, обладает ли индивид своим местом в обществе и государстве. Поэтому неправильно говорить: все люди имеют равные права и обязанности. Правильнее было бы сказать: все в равной степени обладают правами и обязанностями.

Несколько иначе понимается индивид в немецком романизме. Личность здесь также включена в целое, только включенность эта не задана изначально божественным бытием и не является «естественной» (в просвещенческом смысле). Бесконечно разнообразное индивидуально-личное и социальное как бы «светятся» друг в друге, они взаимообусловлены и взаимопроникаемы. С одной стороны, пантеистический момент, привносимый немецкими романтиками в политическое видение мира, вступает в явное противоречие с проповедуемой ими же концепцией иерархического устройства социально-политической сферы человеческой жизни. С другой – он позволяет романтикам преодолеть наметившийся в Просвещении и осознанный уже Руссо разрыв между природой и историей. Если в основу всемирной жизни заложен индивидуалистический принцип (а он подразумевает некую непредвиденность, «произвол» полностью исключавшийся механистическим рационализмом), то это позволяет соединить закономерность и непредвиденность возникновения нового, что и составляет сущность исторического подхода к политической действительности. «Эта мысль, – пишет К. Манхейм о романтиках, – ...ощущает каждую минуту как неповторимое и несравнимое, в каж-

дом генезисе видит проявление жизненной силы и ставит перед разумом задачу следовать ритму мира. Мысль не должна *писать портрет* мира – она должна *сопровождать его движение*. Именно на этой тенденции произрастает все то, что мы называем «динамичным мышлением». Пантеизм XIX века представляет собой особый вид пантеизма, так как становится историческим – переживание истории предстает наивысшим переживанием существа жизни»<sup>418</sup>.

Модель общества, основанная на универсальных принципах разума, статична; ее внутренняя динамика сводится только к установлению равновесия в борьбе частных интересов, которые сами по себе – лишь «слепки», «сколки» с живого конкретного человека, заменяющие его, но ничего о нем не говорящие. Между тем человеческая жизнь несравненно богаче этих схематических отношений, рациональное подавление «аффектов» и «страстей» делает ее блеклой и пресной, превращая живую конкретную личность, обладающую собственной неповторимой судьбой в «общечеловека». Такая жизнь утрачивает свой драматизм, свои краски и чувства, меркнет под лучами все проникающего Разума. Кроме того, с позиций политической рациональности совершенно невозможно объяснить появление нового, непредвиденного, «таинственного» и «чудесного», существование которого составляет неотъемлемую часть человеческой жизни. Ведь если каждое событие имеет свою причину и как таковое не может быть необъяснимым, если каждый исторический этап жестко предопределен, то как это утверждение можно совместить с утверждением о сущностной свободе человека и его способности продуцировать новое?

Первоначальный импульс консервативной мысли, таким образом, выразился не только в стремлении обнаружить дорефлексивные моменты, обуславливающие в своем развитии рациональность и существенно дополняющие ее, но и в том, чтобы статичности естественно-правовой теории противопоставить концепцию, в которой бы доминировали моменты историзма. Разумеется, идеи историзма не были чужды Просвещению, достаточно вспомнить гениальные исторические интуиции Вольтера, Монтескье, Фергюсона или Вико с его пониманием истории как длительного эволюционного процесса, проходящего в своем развитии ряд «циклов». Однако эти идеи, несомненно, способствовавшие становлению собственно философии истории, оставались *внешними* по отношению к политической философии, в которой господствовала естественно-правовая вера в неизменность устоев общественной и политической жизни. И заслуга консервативного «стиля мышления» как раз и состоит в том, что он осознал противоречие между статичностью либеральных воззрений на общество и развивающимся историческим мышлением как *внутреннее* противоречие политической теории, и впервые в истории политической мысли сделал последнюю проницаемой для идей

историзма, существенно обогатив тем самым и философию истории, и политическую философию.

Нельзя сказать, что именно консерваторы открыли историю как таковую, отмечает в связи с этим К. Манхейм. Но консерватизм открыл «особый смысл развития, т.е. аспекты традиционности и непрерывности»<sup>419</sup>. Для понимаемой консерваторами философии истории не существует абсолютных значений и смыслов, которые не могут быть замкнуты в самих себе, которые теснейшим образом взаимосвязаны, открыты друг другу и принципиально не завершены, поэтому связь такой философии истории с философией политики открывает перед последней совершенно новые возможности в постижении общества и его политических институтов.

Новые аспекты в понимании истории и проекция философии истории на политику появляется уже у Э. Берка и де Местра, уделявших особое внимание разработке такой категории как традиция, предстающая в их политико-философском творчестве как «синтетическая... принципиально незавершенная реальность»<sup>420</sup>. Понятие традиции при общей смысловой ориентации и направленности у ранних консерваторов имеет свои специфические черты. Леон Брюншвик в своей работе «Прогресс сознания в западной философии» (1927) обращает внимание на то, что для Великобритании речь шла только о том, чтобы поддерживать существующий порядок вещей: настоящее могло опираться на прошлое, чтобы его *сохранять*. Поэтому Берк «мог поставить заслон принципам Революции, доводя эмпиризм, еще абстрактный и априорный у Юма и Бентама, до прямого контакта опыта и истории». Иными словами, «для того, чтобы переделать будущее, по ту сторону настоящего нужно было открыть прошлое, которое и предстояло реставрировать»<sup>421</sup>. Таким образом, консерватизм – и это является его важнейшей отличительной чертой – оказался как бы развернутым во всех временных отношениях: будущее для него обретается только через связь с прошлым.

В отличие от Берка и Бональда, для де Местра опыт – это, прежде всего, история народа, объединяющая всех и вся, прошлое и настоящее – это общество как отчизна, осуществляющая связь всех поколений. «Народ обладает всеобщей душой и подлинным моральным единством, которое и приводит к тому, что он есть то, что он есть»<sup>422</sup>. Это единство народа, общества проявляется и передается в национальной традиции. Поэтому для де Местра Франция – это не только несколько миллионов человек, живущих между Пиренеями и Рейном, но и миллиард людей, живших там ранее и умерших на ней. Именно эти люди вспахали поле, которое сегодня засевают ныне живущие на земле, именно они построили дом, в котором живут их потомки. Поэтому общество представляет собой своеобразный синтез уже ушедших людей и тех, кто живет ныне, а также тех, кому

еще предстоит родиться. Реальна только коллективная целостность, нация, народ, общество, имеющее свое прошлое, свою историю. «Первейшим и, быть может, единственным источником переживаемых нами бед является презрительное отношение к древности или, что равнозначно, к опыту... Лениность и горделивое невежество века нынешнего довольствуются не столько уроками сдержанности и послушания, которые нужно смиренно испрашивать у истории, сколько ничего не стоящими теориями, способными лишь польстить тщеславию. Во всех науках и, особенно в политике, где так трудно бывает осмыслить в их целостности многочисленные и изменчивые события, опыт почти всегда противоречит теории»<sup>423</sup>.

Совершенно иное звучание традиция получает в раннем немецком консерватизме. История здесь – не просто важнейший компонент политического процесса, подчеркивающий значимость накопления социальных и политических сил в противовес революционному разрыву с прошлым, историческое развитие у немецких романтиков *переживается*, превращаясь в элемент непосредственного жизненного опыта, объединяющего в себе длительность и прерывистость, необходимое и случайное, закономерное и «произвол», «тайну». Для Берка и французских консерваторов прошлое обладает мощной притягательной силой, но они прекрасно отдают себе отчет в том, что Революция изменила самые основы общества, и игнорирование этого факта может принести обществу только вред. «Всякая великая революция, – писал де Местр, – оказывает то или иное влияние даже на тех, кто сопротивляется ее силе, и не позволяет в полной мере восстановить прежний ход вещей и идей»<sup>424</sup>.

На наш взгляд, для ранних французских консерваторов речь идет не столько о контрреволюции, призванной реставрировать Старый порядок (хотя у де Местра в его «Рассуждениях» мы найдем соответствующие главы), сколько о восстановлении Порядка как такового, т.е. «иного порядка вещей», направленного на «политическое созидание», а не на разрушение. Прошлое при этом воспринимается не как нечто пережитое и утраченное, но как своеобразный символ, модель или архетип, несущий в себе мощный заряд притягательности, быть может, именно в силу своей не-пережитости. Даже Шатобриан, воспевающий христианство как полностью преобразившее человеческую душу и создавшее в современной Европе «народы, совершенно отличные от античных», отказывается видеть в Средневековье символ общественного и политического единства. При всей благотворной роли христианства средневековое общество не было единым – «оно состояло из обломков тысячи других обществ», в нем тесно переплелись и римская цивилизация, и язычество, и христианские нормы и обряды, и обычаи и нравы варварских племен. «Все формы свободы и рабства сталкивались между собой; монархическая свобода короля, аристократическая свобода знати,

личная свобода священника, коллективная свобода коммун, основанная на привилегиях городов, судейского сословия, цехов ремесленников и купечества, представительная свобода народа, римское рабство, серваж варваров, подневольное положение пленных» – все смешалось и переплелось в хаотическом движении, не создавая единой картины»<sup>425</sup>.

Основа же консервативного видения мира немецких романтиков несколько иная: прошлое для них – не то, что безвозвратно ушло, но то, что существует и переживается и существование чего находится под угрозой полного исчезновения. Современная цивилизация – рационалистическая и механистическая – привносит в жизнь человека ненужные искусственные разделения, лишая ее первоначальной слитности и целостности, утверждают романтики, практически повторяя выводы Руссо. В настоящее время, – пишет Новалис в своем блестящем эссе «Христианство или Европа» (1799, опубл. В 1826), – духовные ценности человеческого рода ослабли, и люди разучились применять свои мысли и действия к чему-либо иному, кроме достижения собственного комфорта; потребности стали настолько сложными, что это отнимает столько времени, что искусство их удовлетворения совсем не остается на самососредоточение и созерцание вечного мира. Поэтому в любом возникающем конфликте человеку кажется, что его личный интерес важнее всего. «...Прекрасный цвет юности, веры, любви опадает, уступая место более жестким плодам, науке и приобретательству». В вере увидели источник застоя и решили искоренить его всепроникающим знанием. Новый образ мысли назвали философией и отнесли к ней все, что противостоит старым устоям. Это новое веяние «причислило человека к другим детищам природы, над которыми главенствует нужда. Символом нового мышления и новой политики стала мельница, не знающая ни строителя, ни мельника, – мельница, перемалывающая сама себя»<sup>426</sup>.

В отличие от Руссо, романтики видели восстановление утраченного современностью единства не в мнимом восстановлении единства природы естественного человека (которого, по их мнению, вовсе не существует), но в воссоздании ценностей и норм традиционного общества, воплощенного для них в поэтических образах единого христианства и единой средневековой Европы (до церковного раскола). Утраченное современностью единство для них – это единство переживаемого современного и до-современного опыта, который, собственно, и нужно сохранять, поскольку он оказался вытесненным на периферию социально-политической жизни. «Были прекрасные, блистательные времена, когда Европа была *единой* христианской страной, когда *единое* христианство обитало в этой части света, придавая ей стройную человечность, – пишет Новалис, – единый великий общий интерес объединял отдаленнейшие провинции этого пространного духовного царства. Один верховный руководи-

тель возглавлял и сочетал великие политические силы... Одно многочисленное сословие, готовое включить в себя каждого, непосредственно подчинялось этому руководителю и осуществляло его указания, ревностно стремясь укрепить его благодетельную власть»<sup>427</sup>.

То была подлинная духовная империя, управляемая одним сувереном, наделенным огромной политической силой, но она была устроена «сообразно внутренней природе человека», о чем свидетельствовал «могучий подъем всех прочих сил человеческих, гармоничное развитие всех способностей». Следует подчеркнуть, что романтики не были «первооткрывателями» Средневековья, считавшегося Просвещением «темными веками», но именно немецкие романтики придали поэтизированию средневековой готики собственно политический смысл. В присущей им аллегорической манере они сформулировали задачу включения элементов традиционной, досовременной жесткой и статичной политической культуры в текущий и подвижный мир современности. А поскольку получаемая в результате такого синтеза мыслительная конструкция получалась заведомо противоречивой, то и средства для ее конструирования и постижения подбирались таким образом, чтобы схватить противоречия в их единстве и развитии – бесконечное в конечном, неразумие в самом разуме, досовременное в современности.

Для ранних немецких романтиков йенского периода такой формой восприятия действительности предстает полумистическое в своей основе религиозное чувство, связываемое ими с дореформационным христианством. Средневековая христианская Европа, считает Новалис, была своего рода «первой любовью», которая умерла, не выдержав гнета духа коммерции и эгоистических интересов. Сама Церковь оказалась подвержена коррупции, что привело к появлению реформаторов, приведших католическую Церковь к расколу. Реформация принесла с собой дух постоянного бунтарства, препятствовавшего социальному единству, хотя, признает Новалис, протестанты «установили немало верных принципов, учредили много похвального, упразднили много пагубного». Но они упустили из виду самое главное – их действия привели к расторжению нерасторжимого, к разделению «всеобщего христианского единения», в результате чего религия «утратила свое великое политическое умиротворяющее влияние, свою особую роль объединяющего, индивидуализирующего христианского начала». Религия, которая была одним из столпов государства, превратилась в его служанку. Протестантское прочтение Библии разрушило подлинный ее смысл. Появление касты ученых, занимающихся толкованием Библии и не принадлежащих Церкви, породило противоречие между верой и знанием.

Но этот конфликт имел и политические последствия: в обществе воцарилась анархия, так как государство благотворно, лишь когда оно основано на вере. Тем не менее Новалис говорит не столько

о возрождении католичества в его былом величии и единстве, сколько о новой версии христианской религии, основанной на опыте и традициях средневековой религиозности. Христианство, рассуждает мыслитель, существует в трех формах. Первая из них – «оплодотворяющая стихия», свойственная любой религии и означающая просто примыкание человека к вере. Вторая – промежуточная форма – означает веру в способность всего земного превратиться в «хлеб и вино Вечной Жизни». Третья форма – это вера в Христа, в Богородицу и в святых. «Выбрав одно из этих проявлений, вы выбираете так или иначе все три, становясь тем самым христианами и членами единой, вечной, несказанно счастливой общины». И «очищенная потоком времен», в сочетании с двумя другими элементами католическая вера «навечно осчастливит землю»<sup>428</sup>.

Соответственно и государство может быть истинным и справедливым только в том случае, если в основе его лежит религиозный принцип. В таком государстве любой индивид готов пожертвовать своими интересами и самим собой ради всеобщего интереса. В государстве Новалиса нет места личному интересу, ибо только полный отказ от всего индивидуального способен сделать государство могущественным и сильным. Это органическое государство, в котором все индивиды и классы действуют подобно взаимозависимым частям организма, выполняя каждый свою функцию. Любой гражданин здесь действует лишь как подданный государства, и только монарху дозволено возвышаться над массой подданных, поскольку он представляет собой символ, воплощающий живую идею государственности.

Фридрих Шлегель, первоначально не разделявший идей Новалиса в отношении Реформации, впоследствии создает свою концепцию государственности, в которой самым причудливым образом переплетаются элементы романтизма и Просвещения. «Некогда великое и прекрасное разрушено сейчас настолько, что я и не знаю, как в этом смысле можно было бы просто утверждать, что Европа существует как целое...». Однако «в самой испорченности Европы видны зачатки высшего назначения», здесь «открыто место для чего-то нового», здесь «доброе начало земли ожесточеннее всего борется со злым», поэтому именно здесь «должна решаться в конечном итоге судьба человечества»<sup>429</sup>. Шлегель выдвигает три основных требования эпохи. Первое из них – сугубо просвещенческое: в противовес духовной разобщенности современного мира создать новую науку и новое искусство, которые были бы направлены на развитие «высших способностей разума, фантазии и чувства». Эта новая культура должна всецело опираться на духовный багаж прошлого, ибо «великие поэты, философы и государственные деятели прошлого составляют подлинно великий мир», и благодаря общению с ними «мы переносимся из этого дурного и падшего мира в возвышенный и обре-

таем силы переносить вульгарное, печальное окружение»<sup>430</sup>. Во-вторых, следует восстановить христианскую религию, «столь долго попираемую»; и наконец, возродить царство чести, свободы, верности обычаям, всецело присущие древней германской конституции.

При этом Шлегель приходит к очень важному для немецкого романтизма выводу: глубинная сила нации заключается не столько в деятельности великих и образованнейших людей, но в самом народе, и, в первую очередь, в народе, живущем на берегах Рейна, сумевшем вопреки всем испытаниям сохранить верность католической вере своих предков. В более поздних произведениях («Лекции по философии», а также «Уроки всеобщей истории», порывая с космополитизмом своих ранних работ, Шлегель утверждает необходимость выбора каждой нацией своего собственного пути. Сильное государство может быть основано только на национальных традициях. Особую роль здесь, по его мнению, играет единство языка, которое представляет собой связующую нить, естественное основание нации. Вместе с особым национальным характером и совокупностью национальных нравов язык следует рассматривать как самую прочную и длительную связь, обеспечивающую единство нации на протяжении столетий. Ведь «языковой мир» – это «зеркало сознания и внутренней мыслительной способности». «Различные эпохи в древнейшем языковом созидании образуют именно различные системы культуры в процессе развития человеческого духа. И язык вообще как нить воспоминания и традиции, соединяющая народы друг с другом в их последовательности, это как бы общая память и великий орган воспоминания всего человеческого рода»<sup>431</sup>.

В более систематическом виде эти романтические «идеи-чувствования», хаотически разбросанные по страницам литературных очерков и эссе Новалиса и Ф. Шлегеля, Тика и Вакендорера, мы обнаруживаем у **Адама Генриха Мюллера фон Ниттерсдорфа** (1779–1829), в творчестве которого, по словам К. Манхейма, «романтизм интеллектуалов (как идеологическая реакция на Просвещение) протягивает руку течению феодального консерватизма»<sup>432</sup>. Уже в ранней работе «Теория антитез» (1804), написанной под влиянием философии природы Шеллинга, Адам Мюллер выступает против статичного видения мира, основанного на дедукции всей системы знаний о предмете из одного принципа, на конструировании жестких и однозначных дефиниций (выведение из идеи человека всей политической философии прав человека, построение историософии на принципе линейного прогресса, и т.д.). Объект нельзя рассматривать изолированно, с одной только точки зрения, – это существенно упрощает наши знания о мире, делает наши концепции плоскими, одномерными, лишенными жизни. Мыслить нужно, опираясь не на одну позицию, но и на антитезу данной позиции, воспринимать объект в его отношении к анти-объекту. В этом постоянном взаимо-

действии противоположностей нет неподвижности и стагнации, из него-то и рождается жизненный поток (Werden), а сама мысль становится столь же подвижной и многогранной, как и сама жизнь.

Эти концептуализации нашли свое непосредственное проявление в политической плоскости в зрелом труде Адама Мюллера «Основы политического искусства» (1809), одной из главных идей которого является противопоставление *понятия* и *идеи* государства. Еще у Берка, чьи воззрения при всей их антипросветительской направленности, отмечены влиянием просвещенческого рационализма, государство определяется как «мудрое изобретение человечества, предназначенное для обеспечения человеческих желаний»<sup>433</sup>. Для Мюллера же любая попытка дать ограниченное определение государства, подход к государству как некоему статичному предмету, как к «мертвой материи», застывшей в какой-либо окончательной форме, абсолютно неприемлемы. Для него понятие – это именно жесткие, раз и навсегда определенные формы. Мысль же должна следовать за всеми изменениями своего объекта, воспроизводить все его нюансы и полутени. «Государство пребывает в движении, изменяется в каждое мгновение, насмехается над нашими системами и хохочет над нашей геометрией». Поэтому «если мысль питает такой возвышенный предмет, расширяется, движется и растет подобно тому, как расширяется, движется и растет сам предмет, то эту мысль мы называем не понятием, а идеей предмета, государства, жизни»<sup>434</sup>. К государству нельзя подходить как к орудию для управления людьми, ибо оно есть «идея всех идей», оно полностью поглощает индивида, который «не может более покинуть сообщество, где родился, подобно тому, как правая рука не может отделиться от тела». Его нельзя изменить произвольно в соответствии с человеческим замыслом, как это делает плотник, изменяя в ходе своей работы мебель, которую он создает.

Тем самым Мюллер окончательно утверждает в консервативном политическом мышлении своей эпохи органицистское представление о государстве, определяемое, в частности, Э. Трельчем как «общее умственное направление, протест против рационального и только абстрактно нормативного мира идей Французской революции, выросшую из поэтической романтики философской мистики идею связи индивидуального и универсального», как «точное критическое исследование единичного и идею целостности или организма, которые воспринимались этими исследователями в тесной связи...это было понятие жизни вместо гегелевской идеи; понятие становления созерцаемого, а не конструируемого;... виталистическая идея развития, связанная с соответствующим ценностным направлением»<sup>435</sup>.

Органицистская гипотеза общественно-политического устройства представляет собой развитие и проекцию на общественно-по-

литическую сферу философских идей Шеллинга и его предшественника, одного из наиболее глубоких философов романтической эпохи, Франца Баадера, в представлении которых природа есть живой организм, бесконечный цикл, где каждое индивидуальное существование имеет смысл лишь благодаря своей включенности в общую систему. Космическое становление интерпретируется ими как отдаление, а затем возврат к утраченному единству, где индивид обретает в неосознаваемом интуитивном опыте контакт с универсальным организмом. Общество рассматривается не как арифметическая сумма равных между собой индивидов, а как новый творческий синтез, обладающий до некоторой степени мистическим существованием, независимым от существования составляющих его частей или единиц. В таком союзе само понятие индивида исчезает.

Идеализация аффективных связей между индивидами-личностями приводит романтиков к выводу, что человеческое общество является своего рода «симфонией», в которой каждой ноте определено только ей присущее место и установлена ее неразрывная связь со всем ансамблем. Понимаемый таким образом социальный организм и является главным элементом, определяющим направленность и смысл политической рефлексии романтиков и ранних консерваторов. Заменить «религию индивида» «религией общества» – так резюмировал в свое время смысл консервативной рефлексии Луи де Бональд. «Государство есть тело или организм, которому естественное чувство самосохранения предписывает более всего блюсти свое единство и целостность, ради чего государство безусловно должно руководиться одной разумной волей, следовать одной традиционной мысли... Государство есть живой организм, и в качестве такового оно живет силами и свойствами, коренящимися в далеком прошлом»<sup>436</sup>.

В обществе человек – нечто гораздо большее, чем просто индивид, так как он живет согласно определенным принципам и стандартам, установленным государством, утверждает С. Колридж в главном своем политическом трактате «Устройство церкви и государства в соответствии с идеей каждого из них». Человек, по Колриджу, существо не только общественное, но еще и моральное, связанное с определенной ценностной системой. Поэтому общество он понимает как «моральное единство, органическую целостность». Государство – это также моральная целостность, выходящая за пределы чувственного опыта составляющих его индивидов; при этом благо государства является благом для всех его подданных<sup>437</sup>. Государства нет без веры, без любви, без жертвы, – развивает ту же мысль Адам Мюллер. Человек живет только ради государства, и «свобода гражданина состоит вовсе не в способности по окончании своей повседневной работы использовать свободное время для того, чтобы мыслить или любить по своему усмотрению»<sup>438</sup>. В таком государст-

ве нет и не может быть разделения властей – этой «алхимии», способной превратить любой политический институт в «связку» юридических, финансовых и т.п. понятий и тем самым заменить застывшими формулами «великий Закон Любви».

Это государство сильно своим внутренним единством, ослабление которого ведет к испорченности нравов, угасанию патриотизма и национальной энергии, разрушению могущества и благосостояния. Жизненную силу, обеспечивающую длительность существования и стабильность, государство романтических консерваторов черпает из борьбы противоречивых сил внутри самого государства. Поэтому обращение к теме внутренней структуры государства – одна из главных тем раннего консерватизма. И у Берка, и у де Местра мы неоднократно сталкиваемся с идеей о том, что и в обществе, и государстве неизбежно существуют иерархии, поскольку иерархичность вообще присуща всему живому. Естественные и социальные иерархии в политической плоскости находят свое выражение в идее сословного государства, очень популярной в концепциях консервативных мыслителей.

Так, Колридж выделяет в Англии три традиционно сложившиеся сословия: сословие землевладельцев или обладателей недвижимости; торговцы, фабриканты, свободные ремесленники; национальная Церковь. Первые два сословия он объединяет в один класс собственников, называя его *Proprietage*; третье же сословие, которое благодаря «счастливой случайности» исключено из игры борющихся экономических интересов и всецело посвятило свою жизнь поддержанию и укреплению духовных возможностей английского народа, Колридж называет Национальностью (*Nationality*). Эти люди, – говорит он, – учителя в самом широком смысле этого слова. Однако, с сожалением констатирует мыслитель, начиная с эпохи Реформации, все больше людей этого сословия стали включаться в экономическую борьбу. Сосуществование этих сословий, границы между которыми достаточно прозрачны, что позволяет им «изменяться и воздействовать друг на друга», и составляет специфику и основу проверенного веками английского общественного устройства. Они олицетворяют главные силы общественного развития: сословие собственников – постоянство, стабильность, сословие торговцев и ремесленников – прогресс и изменения. Эгоистичные и мирские интересы первых двух сословий уравниваются интересами и деятельностью Национальности, всецело устремленными к духовному.

Консервативно-романтическая концепция Колриджа, как, впрочем, и весь ранний английский консерватизм в целом, отмечена влиянием либерально-рационалистической ветви политического мышления. В частности, в рассуждениях английского философа-романтика без труда можно обнаружить отзвуки традиционной теории

сдержек и противовесов, основы которой были заложены в XVII в. Джоном Локком и блистательно развиты в XVIII в. Монтескье. Однако его теория регулятивного действия идеи конституции влечет за собой особое понимание государства, совершенно несвойственное философам-рационалистам XVII–XVIII вв. И хотя Колридж отбрасывает теорию общественного договора как исходящую из ложного индивидуализма, он, тем не менее, настаивает на идее «вечно порождающего договора», возвышающего индивидов от состояния бессловесной вещи до личности. Без этой идеи общество представляет собой не со-общество, не обще-житие, но «плантацию рабов»<sup>439</sup>.

В несколько ином плане строит свою теорию сословного государства Адам Мюллер, привнося в нее больше динамизма за счет признания в обществе постоянно действующих антиномий между различными составляющими его элементами и отношениями. В лекциях об «Идее Прекрасного» (1807–1808) Мюллер утверждает, что материя, с которой приходится иметь дело государю, необычайно сложна и разнообразна, она пребывает в состоянии вечного противоборства между земельной собственностью («женский элемент», символизирующий постоянство и стабильность) и движимой собственностью («мужской элемент», революционный по своей природе). Стремления и интересы классов, стоящих за каждым из этих видов собственности и устремляющихся к власти, противоположны, и задача государя – породить любовь между двумя этими социальными элементами и постоянно поддерживать и оживлять ее, поскольку ни один из классов никогда не сможет полностью отождествить себя с другим. Творчество государя поэтому должно быть гармоничным, «похожим на структуру звезд». Только так и может строиться государство – в качестве своеобразного посредника, через которого целое управляет и властвует над частями.

Кроме того, Мюллер утверждает в качестве высшего принципа любой политики религиозные ценности. Ведь именно христианство в его католической версии впервые заговорило о любви и милосердии и тем самым установило великий закон жизни всех государств. Поэтому государство есть лишь иное существование христового тела и основа спасения благодаря тем добродетелям, следования которым оно требует от граждан.

Идея христианского государства пронизывает и политическое творчество Фридриха Шлегеля: не только государственное управление, но и экономика такого государства также должна быть основана на христианских принципах. Государству следует остерегаться чрезмерного прогресса промышленности и торговли, способного привести к торжеству опасного принципа индивидуализма. Современное развитие экономики, по Шлегелю, приводит к растущему непониманию между бедными и богатыми и, в конечном итоге, – к ос-

лаблению всех гражданских и юридических связей. Эта фатальная ситуация неизбежно порождает неразрешимые классовые конфликты. Истинным же создателем богатства является только труд. Вслед за Фихте Шлегель утверждает, что одно только государство может судить о национальных интересах и обладать монополией на внешнюю торговлю. Более того, государство должно сохранить за собой контроль за движением собственности, ибо «движение собственности должно быть тщательно выверено и ограничено в соответствии с моральными требованиями и учетом интересов как современного, так и грядущего общества». Для него, как и для Фихте, собственность есть лишь «право на определенную свободную деятельность».

Новый подход к истории человечества, присущий консервативному стилю мышления в целом, обусловил и неизменный интерес консерваторов к осмыслению «индивидуальности великих коллективных сил» (Ф. Мейнеке) – духа народа, народности, нации, включенных в общий исторический процесс. Выразителем и носителем традиции является не отдельный индивид, но сообщество; конкретный образ конкретного государства мы можем получить, только проследив за его историческими метаморфозами от поколения к поколению. Понятие «народ» (Volk), долгое время смешиваемое с понятием «чернь» (Pöbel), было введено в политическую рефлексию Гердером, показавшим, что каждый народ обладает внутренне присущей ему индивидуальностью, которая определяется языком, традициями, «духом» и должна тщательно оберегаться от внешних влияний. «То, что называется генетическим духом и характером народа, – писал Гердер, – удивительно. Он необъясним и неугасим; он стар как народ, стар, как страна, которую этот народ населял»<sup>440</sup>. В тот же период Ю. Мезер изучает народ как некую целостность, тесно связанную с землей и способную выжить только благодаря этой основополагающей традиции.

В раннем французском консерватизме понятие «народ» употребляется как своеобразная антитеза либеральному понятию индивида. По де Местру, каждый народ обладает высшим разумом, который не сводим к механической сумме единичных разумов индивидов. Только тогда, когда совокупность людей становится иерархической структурой, когда складывается освященная временем система порядков, институтов, концентрирующихся вокруг власти, начинает проявляться подлинная душа народа. Де Местр полагал, что такие чисто эмпирические признаки, отличающие одну группу от другой, как язык, территория, культура, обычаи, характер и т.п., суть выражение более глубоких ценностей трансцендентального порядка: «Народ обладает всеобщей душой и неким подлинным моральным единством, которое и делает его тем, что он есть»<sup>441</sup>. Бог создает народ подобно тому, как он создает растения и животных, наделяя его «естественной конституцией», т.е. специфическими чертами, суще-

ствующими как бы в потенции и с течением времени при наличии определенных условий и человека, который способен взять на себя роль лидера, эти черты раскрываются. С совокупность этих черт, передаваемых из поколения в поколение, и проявляется в наследовании традиции. Выражением души «метафизического народа» и является народный разум, представляющийся де Местру не чем иным, как «упразднением индивидуальных догматов и абсолютным и всеобщим господством народных догматов и полезных предрассудков»<sup>442</sup>.

Индивидуальный разум должен подчиняться коллективному, господство же индивидуального разума ведет к ослаблению общественных связей, победе индивидуалистического эгоизма и в конечном счете – к разрушению общества. Позднее это различие индивидуального и высшего коллективного разума очень четко определит Фелисите Ламенне, в ранний период своего творчества разделявший критические настроения в адрес просвещенческой философии и выступавший как убежденный монархист: «В человечестве можно различить не два различных разума, но два различных уровня единого и самоидентичного разума: отдельный разум индивида и общий разум человечества как вида. Последний со всей очевидностью предстает как высший по отношению к первому, поскольку он содержит в себе все общие черты индивидуальных разумов, и поскольку он является, по нашему мнению, высший способностью к познанию; в силу этого он выступает в качестве подлинного человеческого разума, и человек обретает уверенность только посредством этого разума, открывающего истину, соответствующую природе»<sup>443</sup>.

Совершенно особое звучание тема особенностей народного, национального духа получила в немецком консерватизме, где она оказалась тесно связанной с попытками решения проблемы политического объединения раздробленных германских земель. Идея уникальности немецкого национального духа звучит в высказываниях и научных изысканиях практически всех мыслителей начала XIX в. Либерально настроенный Вильгельм фон Гумбольдт вместе с Шиллером выдвинул идею *Kulturnation*, суть которой заключалась в том, что Германия должна отказаться от притязаний на великую политическую державу, но при этом занять ведущее место в духовной эволюции человечества. Под влиянием этого тезиса в йенский период своего творчества, период активной работы в «Атене» молодой Фридрих Шлегель утверждает, что Германия призвала возродить в веках славу эллинизма, когда каждый человек мог достичь самых больших высот духовного и интеллектуального развития.

Однако постепенно этот космополитический национализм, апофеозом которого выступает стихотворение Шлегеля «К немцам» (1801), постепенно эволюционирует к немецкому патриотизму: мыслитель начинает говорить о несправедливости невнимательного от-

ношения к политическому могуществу немцев, апеллируя к средним векам, когда германцы играли ведущую политическую роль в Европе. Шлегель восхищается средневековым чувством справедливости, уважения к чести и верности. Именно оно позволило немцам занять главенствующее положение в Европе, тогда как их врожденная любовь к свободе не дала подчинить себя чужому влиянию. Германский народ, по его мнению, не утратил живой связи с этими изначальными добродетелями. Так Шлегель через специфическое восприятие средневековой истории идет от идеи «культурной нации» к понятию «земного отечества», играющему ключевую роль в немецком политическом романтизме.

Адам Мюллер в «Лекциях о немецкой науке и литературе» (1806) также утверждал, что Германия не погибнет до тех пор, пока будет хранить культ своей индивидуальности и законно гордиться плодами деятельности своего духа. Оригинальность германского гения – в его способности ассимилировать вклад в мировую культуру других наций, но он не воспаряет над другими народами, а является как бы «вечным посредником», толерантным по отношению к иным культурам: «Германия желает царствовать, прислуживая».

Однако, если Шиллер и Гумбольдт, а вслед за ними и Ф. Шлегель, видели в немецком народе высшее выражение универсальной культуры, считали его, подобно древним грекам, способным привести к облагораживанию всего человечества, то другие йенские романтики (Вакенродер, Тик) разделяли и противопоставляли, с одной стороны, культуру высших классов, а с другой – подлинно народный дух, выражающий привязанность к некоторым спонтанным формам цивилизации и противостоящий «ученой» и в какой-то степени декадентской культуре современного мира. Так, старший брат Фридриха Шлегеля, Август Вильгельм Шлегель, в своих Берлинских лекциях утверждал, что нельзя говорить о собственной литературе образованных классов, так как подлинная поэзия рождается из «внутренней жизни народа», из «общего корня этой жизни-религии».

**Людвиг Ахим фон Арним** (1781–1831) обращается к понятиям народа и народного государства, оказавшим очень серьезное влияние на последующее развитие всей немецкой мысли. Заслуга Арнима состоит в том, что он попытался примирить оба приведенных выше определения понятия «народ». Для Арнима, так же как и для Тика, народ представляет собой малообразованный класс, который как бы светится изнутри светом наивного неведения и обладает таинственной силой, отразившейся, в частности, в средневековом гении. Но, с другой стороны, он полагает, что народ действительно способен превратиться в нацию только тогда, когда будут сняты или, по крайней мере, ослаблены перегородки между различными социальными классами. Для этого очень важно, – считает он, – чтобы все классы общества были пронизаны «внутренней радостью

жизни», общались бы в одной интеллектуальной и моральной традиции. Подлинная народная общность покоится на тождестве духовных ценностей: в этом случае каждый причастен к «богатству всего народа», и настоящий художник лишь выражает то, что ощущает каждый<sup>444</sup>. Если это взаимодействие оказывается разрушенным искусственным разделением на классы и противопоставлением образованных людей необразованным, нация рискует погибнуть: скептическим и бесплодным интеллектуалам противостоит охваченный тоской и злобой пролетарий. И наоборот, если нация сумела развить в себе «живой народный дух», то этот дух устоит против любых чужеродных влияний, и тогда она обретет в истории цивилизации всеобщую, объясняющую роль.

По Арниму, человек способен преодолеть убогость своего повседневного существования и во всей полноте реализовать свою сущность только в рамках сообщества; вне общества все искусственно и мертво. Только народная культура, заботливо берегаемая и передаваемая через историю, дает ему смысл и основание бытия; и тот, кто пытается вырваться за рамки окружающего его сообщества, грешит против самого Бога.

В романе «Графиня Долорес» (1810), воспевающим смысл жизни человека в его служении обществу, Арним пишет о том, что человек, в благополучии с легкостью забывающий свой народ или покидающий его в нищете, будет оставлен Богом в трудные моменты своей жизни, а счастье его превратиться в пустую побрякушку. Только народная душа (*Volksgeist*) наполняет индивидуальную жизнь смыслом и светом. И на тезис знаменитого сказочника Якова Гримма, противопоставлявшего естественную поэзию как выражение народного гения поэзии искусственной как выражению современного индивидуализма, Арним отвечает, что существует только одна поэзия – поэзия, связанная с народом, способным постичь коллективный гений.

«Народ гораздо мудрее философов, – говорил и французский писатель-романтик Ф.Р. Шатобриан, – потому что в каждом источнике, в каждом придорожном кресте, в каждом вздохе ночного ветра он видит чудо». Общественное устройство, – уверен Шатобриан, – определяется не столько политикой, сколько религиозными и культурными формами, которые, собственно, и дают нами представления об «основании человеческого здания» – «мире настоящем, истинном, незыблемом, который, тем не менее, кажется иллюзорным и чуждым обществу, зиждущемуся на условностях, обществу политическому»<sup>445</sup>. За этим романтическим противопоставлением народной культуры культуре «философов и мудрецов», т.е. культуре высших просвещенных классов, скрывается все то же консервативное отрицание рационалистических основ современности. Все содержание «народной культуры» – мифы, сказания и песни, как и

сама человеческая речь, – передается из века в век. В этих формах и сохраняются национальная культура, национальная *традиция*, сам субстрат национальной жизни, выступающий в качестве того, что, в конечном счете, и обуславливает рациональные жизненные формы. В мифе, сказке слито чувственное и сверхчувственное, конечное и бесконечное. Миф для романтиков, – пишет отечественный исследователь немецкого романтизма Н.Я. Берковский, – это «некий сверхобраз, сверхвыражение того, что содержат природа и история, миф – явление в его максимальной жизни, какой фактически оно не обладало. Миф – максимальное развитие, зашедшее далеко вперед сравнительно с совершившимся на самом деле... В мифе выгоняется на поверхность вся скрытая подземная жизнь явления, пусть это будут положительные силы, там лежащие, пусть это будут разрушительные. Неявное, возможное только представлено в мифе на равных правах с действительным и явным, без различия между ними, чаще всего с преимуществами в пользу возможного. ...Миф – усиление внутреннего смысла, заложенного в художественный образ, и смысл при этом доводится или, скажем, возвышается до вымысла»<sup>446</sup>. Именно поэтому мифологическое и поэтическое сознание противопоставляется романтиками не только рациональному философскому сознанию, но и сознанию политическому как высшая форма – формам низшим и зависимым.

Понятия народа, народной души, народного духа – в центре политических размышлений **Иоганна Йозефа Герреса** (1776–1848). Геррес сравнительно поздно примкнул к романтизму, хотя уже в 1800 г. разочаровался в идеях французской революции. В своих статьях 1806–08 гг., свидетельствующих о серьезном влиянии на него идей Новалиса и Шлегеля, Геррес обращается к разработке проблем государства и нации. Он рассматривает государство как организм, во всем схожий с организмом человека. Подобно тому, как в организме человека отчетливо вырисовываются две тенденции – пассивная и активная, рецептивная и рефлексивная, – так и в государстве можно констатировать комбинацию деспотизма, поддерживающего порядок, и республиканизма. Политическое искусство состоит в поддержании устойчивого равновесия между этими тенденциями, в сохранении естественной иерархии классов, одни из которых предназначены для повиновения, другие – для управления. Как и для других романтиков, образцом политического устройства для Герреса выступала средневековая Европа, выразившая единство Церкви и государства.

Романтическому видению истории и государства у Герреса сопутствовало и углубление понятия «народ». Геррес воспринимает идеи гейдельбергской школы (Арним, Brentano и др.) о том, что популяризация и распространение шедевров народного творчества должны способствовать пробуждению национального самосознания

немцев. Но сами эти идеи подчинены у него более важной теме политического возрождения Германии. В работе «О крушении Германии и условиях ее возрождения» (1810) он пишет том, что политической раздробленности она должна противопоставить свои традиции, самобытную душу своего народа. Будущее Германии представляется ему еще неясным, но он понимает, что пока Германия не добьется единства, она будет оставаться в подчиненном и униженном положении. В возможности сохранения самобытности заключена для нее надежда на возрождение былого величия. Геррес высказывается также в пользу единства немецкой нации, которому вредит разрыв между правящими и беднейшими классами. Нужно вернуться к подлинному национальному единству, основанному на кровном союзе, общем историческом прошлом, общих нравах и языках, т.е. совокупности этнических данных, объединяемых Герресом в понятии *Stammgefühl*.

Каждая нация есть «закрытое целое, замкнутый круг; общность крови объединяет всех ее членов; и точно так же, как они говорят на одном языке, они должны иметь одно сознание и держаться как один человек – таково основополагающее правило». Абсолютный долг нации – следить за теми, кто пытается отойти от единого ствола, чтобы сразу же вернуть их в сообщество; нация не имеет права увеличиваться за счет поглощения других народов (с этой точки зрения Геррес осуждает разделы Польши, австрийскую экспансию в Италию и т.п.). «Каждая этническая группа имеет право и обязана ревностно оберегать свое историческое наименование, с которым связаны все ее воспоминания о прошлом. Все легенды, передаваемые еще с колыбели, равно как и все сбереженные строгими хрониками документы, все, что некогда вибрировало и пело в народной душе, факты и жесты, а значит привязанности и неприятие, – все зафиксировано в этом имени. Одновременно все то, что составляет оригинальность данной группы, что является продуктом ее внутреннего роста и развития – сборники ее законов, обряды и обычаи..., – все это требует уважения, и всякий, кто пытается посягать на это, больно ранит свой народ, который рано или поздно отвергнет и его самого, и его тиранию»<sup>447</sup>.

Из этого экзальтированного описания народной души и ее значения в жизни общества и государства Геррес выводит три политических следствия. Во-первых, любое произвольное вмешательство в естественную эволюцию нации он считает предосудительным. Во-вторых, подобно другим консерваторам, он считает неприемлемой писаную конституцию и урегулирование отношений между государствами на основе какого бы то ни было письменного документа. Конституция должна соответствовать традициям народной жизни. В-третьих, народ в его представлении – священное существо, чьи потребности нуждаются в понимании и уважении; он обладает «правами» и ему должно быть позволено выражать свои чувства и чаяния

в разного рода представительных органах. Геррес утверждает, что источник власти – «договор», выступающий в качестве понуждающего момента как для государя, так и для его подданных. Свобода несовместима с деспотизмом, поэтому государь предстает для мыслителя как эманация народной воли. После того, как «народы допьяна испили из волшебного кубка французской свободы», а государи «позволили себе увлечься наполеоновской тиранией», нужно, чтобы «свобода одних ограничивалась бы свободой других», и правление было основано на общем согласии, – позиция, более либеральная, чем у других романтиков.

Еще один важный момент политической концепции Герреса – его доктрина сословий (*Stände*), которая, по его мнению, в политическом плане выражает естественную связь между государством и гражданским обществом. Но сословия эти следует понимать не в средневековом, а в современном духе. В соответствии с новыми требованиями времени общество должно, по Герресу, состоять из трех классов или сословий: класс воспитывающий, класс военный и класс кормящий. Первый подразделяется на священнослужителей, ответственных за духовное воспитание, и представителей светского просвещения. Военный класс составлен из наследственного дворянства, историческая миссия которого – защита отечества, но в настоящее время дворяне должны оставить службу при дворе и вернуться в свои родовые поместья. Кормящее же сословие состоит из крестьян, ремесленников и коммерсантов. По сути, это воспроизведение традиционной средневековой социальной структуры: «каждое из этих сословий должно представлять собой замкнутое целое, как того требует органическое устройство, но в то же время оно открыто для других членов общества, как то полагается любому элементу живой целостности. ...Сословия не должны вести изолированного существования; они похожи на различные органы человеческого тела, которые хотя и играют свою роль, но включены в неразрывную систему посредством нервов и артерий, приводящих их во взаимодействие. Так и сословия должны быть связаны друг с другом – снаружи арматурой государства, изнутри гармоничным согласием, рожденным из мощного чувства единения»<sup>448</sup>.

Такое же смешение либеральной и консервативной тенденций мы обнаруживаем и в концепции реорганизации Германии. Геррес стоит за уважение региональной автономии, но при сохранении крепкого национального единства. Германия, по его мнению, должна стать не федерацией государств, но сильным федеративным государством, во главе которого должен стоять один император, который командовал бы всеми вооруженными силами, представлял Германию на международной арене, следил за исполнением законов и сдерживал стремление к независимости со стороны отдельных правителей, составляющих рядом с ним «совет»<sup>449</sup>.

Таким образом, Геррес попытался адаптировать основные положения романтизма в отношении государства и нации к потребностям современного ему мира. Он стремился дистанцироваться от романтизма Адама Мюллера и Фридриха Шлегеля с его увлечением средневековой историей, чтобы создать инструмент, способный служить возрождению Германии. Для него важнее всего национальные интересы, ради триумфа унитарных идей он делает ставку скорее на «народ», нежели на аристократию и высшие классы. Вследствие враждебного отношения к французской революции он негативно оценивал и идеи демократии, но, в равной степени, – и к авторитарным формам просвещенного деспотизма. При этом он выступал за идеалы свободы, адаптированной к традиционным формам национальной жизни, за величие нации, основанное на уважении к народным чаяниям.

Позднее, разочаровавшись в итогах Венского конгресса и усилением реакции в Пруссии, Геррес выступит с идеей демократизации двух высших сословий, за необходимость свободы мысли и признание важности научных достижений. Однако в последних своих работах – «Германия и Революция» (1819) и «Европа и Революция» (1821) – Геррес перешел на сугубо религиозные позиции, чему способствовало также сближение с Францем Баадером, католицизм которого был пронизан теософскими идеями Парацельса и Беме, а также мистикой Экхарта.

Гейдельбергская историческая школа оказала существенное влияние и на развитие такой важной для формирования консервативной идеологии отрасли, как теория права. Под влиянием историко-романтических идей создается так называемая Историческая школа права, представленная именами Савиньи, Нибура, Людена. Главную свою задачу Историческая школа права видела в доказательстве того, что юридические институты не могут быть навязаны нации извне волей законодателя, они должны формироваться естественным путем, органично, как и другие формы культуры в рамках национального единства. Главной фигурой Исторической школы права был **Фридрих Карл фон Савиньи** (1779–1861), в своей работе «О призвании нашего времени в отношении законодательства и науки о праве» (1814) выступивший против проникновения в немецкое право чужеродных элементов, не связанных с традициями немецкого народа. Право, с его точки зрения, подобно таким проявлениям человеческого духа, как язык и религия, является плодом исторического развития, и истоки его непостижимы. Право развивается вместе с народом и умирает вместе с ним, когда тот отрывается от своих глубинных истоков. И если народ собирается пересмотреть заново основы своего законодательства, это значит, что он утратил связь с предшествующими поколениями, т.е. начался его распад.

Савиньи большое внимание уделял развитию идеи неповторимой индивидуальности народа; воля национального сообщества для него священна, даже если она проявляется спонтанно, неосознанно. Подобно Берку и де Местру, подвергавшим яростной критике «писаные» конституции, Савиньи также утверждал, что в задачи юриста и законодателя входит не создание новых кодексов и законов, но собирание элементов традиционной юриспруденции. Мы все, – говорил Савиньи, – зависим от нашего прошлого, мы можем заблуждаться относительно этой зависимости, но мы не можем избавиться от нее.

Романтизм в Германии был, таким образом, одной из форм консервативного протеста против идеалов Просвещения, против либеральной и революционной идеологии. Специфика этого консервативного движения – в его особой поэтико-литературной форме и в его связи – через эзотеризм и теософию – с различными религиозными группировками, чье влияние было достаточно сильным в тот период. Широко используя последние достижения исторической мысли и литературно-художественного творчества, романтизм дал этому спонтанному движению политическую доктрину, благодаря чему немецкая мысль первой трети XIX столетия нашла свой ответ на вопросы, поставленные революционной эпохой.

Консервативный стиль политического мышления, изначально выступавший с критикой либерально ориентированного политического проекта, порожденного философской мыслью XVII–XVIII вв., выдвинул и разработал целый комплекс позитивных идей, призванных восполнить лакуны раннелиберальной мысли и успешно конкурировавших с последней. Это, во-первых, идея прочной социальной связи, объединяющей все элементы и части общества. Ведь либерализм, положив в основу своего политического проекта автономное и независимое «Я», поставил перед политической мыслью проблему перехода от множественности «Я» к общественному единству. Как возможно жить сообща? Как воспрепятствовать распаду единого социального целого на несвязанные между собой атомы? Как установить законы, коль скоро не существует никакого высшего источника обоснования гражданского сосуществования? На эти и другие вопросы консервативная мысль отвечает возвращением к классической античной философии с ее верой в нерушимый «порядок мира», основанный на «естественном и необходимом порядке вещей».

Человек по природе своей есть существо общественное, а значит, столь же естественны и узы, связывающие его с согражданами, – будь то узы кровнородственные (семья как основание государства), или связанные с естественным разделением труда, или с какими-либо историческими традициями. В любом случае приоритет отдается социальной целостности, и индивид всегда играет по отношению к ней второстепенную роль («Все единичное само по себе ограничено

в своих возможностях, лишь мощь целого неизмерима», – писал Но-  
валис в работе «Христианство или Европа»).

При этом социальная общность представляет собой не просто сумму индивидов или их свободных волей – она обладает самодостаточным характером и мистической, непостижимой сущностью, которая у разных мыслителей предстает то Богом дарованной «искрой», то «душой нации» и т.п. Однако – и в этом проявляется одно из противоречий консервативной доктрины – при признании значимости в политической области человеческой общности главная роль, тем не менее, отводится личности правителя, монарха. В большинстве консервативных концепций XIX в. признается, что только разумно организованная монархия (в некоторых случаях – смягченная либеральными мерами) способна привнести в общество надлежащий порядок и противостоять тенденциям индивидуализации, губительным для любого общественного состояния. Во-вторых, именно консерватизм вводит в политическое мышление историческое измерение и историческое мироощущение. Он дает осмысление исторического опыта, в котором прошлое должно по-новому высветить настоящее, а настоящее, в свою очередь, по-своему толкует и порой даже деформирует прошлое. Человек впервые начинает ощущать историю как общественное время, т.е. время, заключенное в рамках общественных институтов, в которых и через которые протекают все события общества. Поэтому история не только выступает олицетворением прошлой политики, но и сама активно воздействует на политику. При этом – особенно благодаря стараниям романтиков – история в консерватизме была историей движения и жизни. Прошлое представало как вечно живая личность, как драма, стремящаяся восстановить образ каждой эпохи и каждого народа. В-третьих, консерватизм нес в себе принципиально иной тип рациональности, кардинально отличный от жесткой, «технической» и рассудочной рациональности века Просвещения. Разум, к которому апеллируют ранние консерваторы, – это прежде всего разум коллективный, опирающийся на опыт, исторические и национальные традиции и обычаи («предрассудки»), на интуицию. Консерваторы в большинстве своем не отрицают значимости и силы индивидуального разума человека; но в то же время они ставят под вопрос идею воплощения разума в истории, в соответствии с которой каждое событие в мире имеет свою причину, а история мыслится как линейный процесс, исключающий всякую тайну, всякую возможность проникновения радикально нового. Консервативная критика исторического рационализма будет подхвачена многими мыслителями XX в. Так, Ханна Арендт скажет, что история отнюдь не является единым процессом, что вся она соткана из разрывов и «чудес»: «Самою структуру реальности составляют бесконечно невероятные явления... Только благодаря присутствию в любой реальности элемента

«таинственного», события, о которых нам возвещают страх или надежда, всегда застают нас врасплох»<sup>450</sup>. Наконец, в-четвертых, важнейшим элементом консервативной доктрины был тезис о необходимости сохранения традиции, в качестве которой обычно выступала историческая память народа, нации, хранящая в себе как взлеты, так и поражения, представляющая собой мудрость предков. Отрицание или разрушение традиции может привести к ликвидации данной нации в качестве самостоятельной единицы человеческой цивилизации.

Идеи социальности, традиции, историчности политического мира и его многомерности существенным образом восполняли лакуны либеральной идеологии и обеспечивали жизненность консервативных и традиционалистских идей. Более того, эти идеи в современных условиях стали основой для активно разрабатываемого синкретического политического проекта, пытающегося объединить самые разные по своему духу политические течения – от либералов и социальных католиков до социалистов, т.е. всех тех, чьи усилия сосредоточены на разумном сочетании традиции и современности.

## 2. ФОРМИРОВАНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-КОНСЕРВАТИВНОГО НАПРАВЛЕНИЯ

В истории мировой философской и политической мысли особое место занимают 30–40-е годы XIX в. Именно в этот период произошли настолько важные события в европейской духовной жизни, что они и поныне продолжают оказывать заметное влияние на социально-политическую ситуацию во многих странах. Казавшаяся многим вершиной философской мысли гегелевская школа подверглась разложению: многие видные философы обратили внимание на существенный изъян гегелевской философии – недооценку креативных возможностей человека как субъекта истории, роли личности как индивидуальности. И хотя Гегель, безусловно, высказал много важных положений относительно проблем человека, все же его философский рационализм, принявший завершенную форму спекулятивного панлогизма, принцип абстрактной всеобщности как движущего начала всякого индивидуального бытия, лишенного самостоятельности, вызвал в европейской философии 30–40-х годов XIX в. прямо противоположную тенденцию – поворота от спекулятивного мышления и апологии всеобщего к экзистенциальному типу философствования и возвышению категории субъективности индивида. Это была фронтальная атака на всю традицию классического философского рационализма, начиная с Декарта, Спинозы, апофеозом которой был Гегель.

Антигегелевские критики спекулятивного мышления положили начало двум противоположным тенденциям в развитии философ-

ской мысли: экзистенциальной – в лице Сёрена Кьеркегора и антропологическо-материалистической – в лице Людвига Фейербаха. В дальнейшем, во второй половине XIX – начале XX в. идеи Кьеркегора нашли отражение в сочинениях творцов «философии жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон и др.), а в XX в. – в трудах основателей протестантской диалектической теологии (К. Барт, Р. Бультман, Р. Нибур и др.), лидеров философии экзистенциализма (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж. Маритен и др.). Взгляды Кьеркегора оказали сильное влияние также на ряд российских философов (Н. Бердяев, Л. Шестов и др.).

В результате в мировой философской мысли сформировалось новое, неклассическое направление – антиспекулятивное, антирациональное, экзистенциально-персоналистическое, – что, безусловно, сказалось и на истолковании вопросов политической философии: акцент в ней переносится на поиск движущих сил внутреннего мира человека – духовности, нравственности, интуиции, воли, эмоций и других модусов человеческого существования и внерациональных способов их познания. В ответ на вторжение масс в политику и распространение идей социального равенства появились элитарные теории «духовной аристократии», призванной придавать смысл жизни всем остальным. Сформировались ориентации представителей этого направления на антитезу личности и политики, тенденции ретроспективного обновления христианства и зарождения политического консерватизма экзистенциального толка.

**Сёрен Кьеркегор** (1813–1855) был седьмым (последним) ребенком в семье. Его отец сумел освоить собственное торговое дело и разбогател на торговле чулками. Мать вначале была служанкой в доме отца, который вскоре после смерти первой жены вступил с нею в брак. Воспитание юного Сёрена проходило под определяющим влиянием отца – мрачного, угрюмого религиозного фанатика. Мальчик рос хилым и болезненным, задиристым и язвительным. Постоянно подвергался насмешкам, что, конечно же, сказалось на формировании его характера. В 1830 г. Сёрен по настоянию отца поступил в Копенгагенский университет на теологический факультет. Однако изучение богословских трактатов не заинтересовало студента, и пребывание в университете растянулось на целое десятилетие. В то время Сёрен вел разгульный образ жизни, частые попойки с приятелями чередовались с посещениями оперного театра. Неудовлетворенность жизнью и склонность к постоянной саморефлексии, анализу своих душевных переживаний порождали душевный дискомфорт, вспышки депрессии.

И тут произошло событие, оказавшее на Кьеркегора сильнейшее влияние и вызвавшее далеко идущие последствия как в его личной судьбе, так и в его творчестве, – 24-летний Сёрен познакомился с 15-летней Региной Ольсен. У них были совершенно различные ха-

рактеры, и тем не менее крайности сошлись, молодые люди полюбили друг друга. Три года они были помолвлены. Состоялось обручение. Но на другой день Сёрен уже сожалел об этом, как потом он признавался в своем «Дневнике». А через год после обручения Регина неожиданно получила обратно обручальное кольцо. В прощальном письме Кьеркегор писал: «прости человека, который, если и способен на что-нибудь, не способен, однако, сделать девушку счастливой»<sup>451</sup>. До конца своих дней он тяжело переживал расставание, писал ей письма, продолжал любить и завещал ей все свое имущество. Через несколько лет после разрыва Регина вышла замуж за своего бывшего учителя и в последствии датского губернатора. С горечью узнав об этом, Кьеркегор провидчески писал ему: «В этой жизни она будет принадлежать Вам. В историю она войдет рядом со мною»<sup>452</sup>. Так оно и произошло. История взаимоотношений Сёрена и Регины стала предметом многочисленных исследований, но главный вопрос остался невыясненным: почему Кьеркегор так поступил? Выдвигались различные версии: от импотентности до маниакально-депрессивного психоза и тяги к религиозной жертвенности. Заслуживают внимания слова Р. Ольсен, которая пережила Кьеркегора на полвека и незадолго до смерти писала: «Он пожертвовал мною Богу». Некоторый свет на поступок Кьеркегора проливают его суждения о браке и смысле жизни. Жениться, – писал он с иронией, – значит иметь детей, нажить геморрой, сдать экзамен по теологии, стать депутатом, коммерческим советником и т.д. И главное, – если бы он женился, то «никогда не стал бы самим собой». Категория «выбора себя» стала определяющей не только во всем его творчестве, но и во всей его жизни. Ощутив силу полета своей творческой мысли, Кьеркегор был твердо уверен в своей гениальности как писателя, глубоко раскрывшего личный мир своих переживаний, тревог, страданий и т.п.

Показательно, что разрыв с Региной произошел вскоре после, казалось бы, радостного для Кьеркегора события: он защитил магистерскую диссертацию «О понятии иронии, с особым вниманием к Сократу». Через две недели после разрыва он уехал в Берлин слушать получившие широкую известность лекции Шеллинга – тогдашнего кумира европейского студенчества. Однако, не дослушав цикл лекций по Философии откровения до конца, Кьеркегор глубоко в них разочаровался и возвратился домой. Поселившись в просторном доме, он всецело отдался литературной работе.

Кьеркегор нигде не состоял на службе, так как от отца получил солидное наследство, позволявшее ему содержать секретаря и слугу, а также оплачивать расходы на публикацию своих трудов. Он вел замкнутую жизнь в полном одиночестве, ни с кем не общался, никого не приглашал, на улицу выходил лишь на прогулки; работал ежедневно, подчас при свечах до рассвета. Обладая ярко выраженным

литературным мастерством, стилистическим даром, поэтическим воображением, Кьеркегор опубликовал множество эстетических, этических, религиозных и философских произведений, оставил обширное рукописное наследство, в том числе дневники. Все его сочинения откровенно интровертированы, обращены на самого себя, преломлены сквозь призму внутреннего мира – беспокойного, мятущегося, страдающего, ироничного. К числу его важнейших работ относятся «Или-или» (1843), «Стадии на жизненном пути» (1845), «Страх и трепет» (1849), «Заключительное ненаучное послесловие» (1846) и др.

Жители тогдашнего Копенгагена воспринимали Кьеркегора как странного, чудаковатого, эксцентричного человека. А после разрыва с Р. Ольсен он стал объектом негодования, кривотолков, постоянных насмешек и карикатур в местной прессе. Кьеркегор от этого глубоко страдал. В Дневнике сетовал, что его никто не понимает, и что он – несчастная личность, предопределенная к страданиям и одиночеству. Признавался, что поэтому он любит уединение, тишину одиночества, когда ничто не нарушает бесконечное течение его раздумий и мыслей во время литературных занятий. Он считал, что современникам не суждено было его понять, но позже его непременно признают и оценят. И действительно, после Первой мировой войны почти забытый датский философ был востребован, но не столько в Дании, сколько в Германии, Франции, США. Этот интерес все время возрастал и достиг своего апогея после Второй мировой войны. Кьеркегор был объявлен родоначальником современного экзистенциализма.

В последние годы своей жизни Кьеркегор выступал против официальной протестантской церкви, заявляя, что она погрязла в мирских делах и не имеет права считать себя наследницей истинного христианства апостолов, ибо последнее было религией любви не к людям, а к Богу. Он подверг резкой критике ханжество, обрядность и коррупцию церковной иерархии, в том числе – главу датской церкви. Эти нападки, естественно, вызвали негодование клерикалов; разразился скандал. Годами копившиеся стрессовые прессинги подорвали и без того слабое здоровье философа. В ноябре 1855 г. Кьеркегор, выйдя на улицу, потерял сознание, упал и через несколько дней скончался в возрасте всего лишь 42 лет.

А теперь о генезисе взглядов Кьеркегора. Господство вещных отношений над индивидами, подавление индивидуальности и отчуждение человека в системе товарного производства все более принимали резко выраженную универсальную форму. Все это порождало соответствующее «перевернутое» мироощущение человека, иллюзию существования некой самодовлеющей объективной силы – «объективного духа», «абсолютной идеи» (Гегель), которая господствует над судьбой отдельного человека и, более того, является источником всей действительности.

«Универсализация» форм общественной жизни человека нашла свое отражение в абстрактном положении Гегеля о том, что «субстанция есть субъект». Это положение фактически является предпосылкой и движущим принципом его философии. Согласно Гегелю, субстанция – это внутренняя сущность мира наличного бытия: природы, истории и человека. Субстанция есть самодвижение, активный субъект, который в своем развитии превращает всеобщее, абстрактное, т.е. самое себя, в конкретное, в мир наличного бытия как в свое инобытие. Человек, таким образом, оказывается лишь средством для субстанции, «мирового духа», который стремится найти себя и «созерцать себя как действительность». «...Неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей, – писал Гегель, – является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее... Живые индивидуумы и народы, ища и добиваясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют...»<sup>453</sup>.

Развивая эти положения применительно к государству как субъекту политики, Гегель считал, что конкретное государство является лишь инобытием «идеи государства», а конкретный человек – лишь носителем сословной «общности» в гражданском обществе. Общее, духовное наделялось в системе Гегеля атрибутами истинности и движущего принципа, а единичное, индивидуальное низводилось к несущественному, преходящему явлению. В результате получалась лишь иллюзия развития, ибо Гегель не смог обосновать выведение особенного из общего, конкретного из абстрактного, переход от общего к единичному, от общей сущности человека к его конкретному существованию.

И все же было бы неверно делать вывод, что Гегель не внес своего вклада в разработку проблемы человека. Утверждать подобное – значит смотреть на Гегеля лишь сквозь призму его работы «Наука логики» и не замечать всего богатства идей по этой проблематике в «Феноменологии духа», «Лекциях по философии истории», «Лекциях по эстетике» и других его произведениях. В учении Гегеля угадываются рациональные идеи относительно общества как целостной системы, развивающейся в результате деятельности людей, трактовки духовных явлений как социальных, общественного характера труда, роли труда как средства изменения не только внешней, но и человеческой природы, несостоятельности подхода к человеку как изолированному от общества явлению и т.д. Он высказал важную догадку о том, что главными побудительными мотивами действий людей являются «потребности, страсти, интересы»<sup>454</sup>. Однако сведение Гегелем человеческой личности к духу, лишенному индивидуальности и живых соков, логическая необоснованность перехода от общего к единичному, от безличного к личному – все это от-

рицательным образом сказалось на подходе Гегеля к проблематике человека. Поэтому, хотя «целое» и включает в себя всех остальных индивидов, все частные существования, все же, как справедливо писал Л. Фейербах, оно «не может включить в себя других существований без того, чтобы не высосать из них мозг самостоятельной жизни...»<sup>455</sup>.

Процесс обезличения человека, обозначившийся особенно четко в условиях «либерально-свободного» капитализма первой половины XIX в., нашел своеобразное отражение в философских эссе датского мыслителя, который по-новому, как бы изнутри страдающего и переживающего индивида, посмотрел на проблему «личность и общество». Соотношение личности и общества для Кьеркегора выступает как ключевая проблема, служащая основой для определения его этических, политических и религиозных взглядов. Он категорично заявляет, что личность – первична, а общество – вторично. Человек качественно отличается от других видов животных тем, что он как личность, как индивид выше рода. Вся история, по Кьеркегору, – это история борьбы между личностью и обществом. Личность призвана восставать против подавляющего ее общества с тем, чтобы обрести независимость, возвыситься над множеством других. Из этого вытекает негативная оценка Кьеркегором любой общественной деятельности, участия в общественных организациях, союзах, партиях и т.д., поскольку коллективность приводит к нивелированию личностей, лишает их индивидуальности. Провозглашается антитеза личности и политики: «Личность есть категория духа, духовного развития, как только можно противостоящая политике»<sup>456</sup>. Кьеркегор признавал, что коллективистский принцип ассоциации, организации может иметь какое-то, ограниченное значение по отношению к материальным интересам, поскольку увеличивает возможности человека в этом плане. Однако развитие организаций приводит к духовной и нравственной деморализации человека, так как всякая организация воспринимает отдельного человека с точки зрения его заменимости, а не его самобытности и незаменимости как личности.

Кьеркегор увидел бесчеловечность такого типа обустройства мирового сообщества и считал своим долгом неустанно об этом говорить. В этом – гуманный смысл его выступлений в защиту ценности индивида. Перенесение акцента с общества на личность, утверждение первичности индивидуального по отношению к социальному были довольно неожиданными в тогдашней европейской политической философии и поэтому не были адекватно оценены. Единственным своим учителем Кьеркегор считал Сократа, который «не интересовался ни мировой историей, ни астрономией» и повернул философию от объекта к субъекту, сведя ее предмет от миропонимания к самопониманию. Но он упрекает Сократа в том, что его

представлениям о собственной субъективности все же присущ некоторый объективистский налет. Кьеркегор ставит себе в заслугу, что его трактовка субъективности носит более радикальный характер.

Центральной категорией этого учения является «существование» (экзистенция), которое он провозгласил единственной реальностью и мерой всех вещей. Объясняя, что такое экзистенция, Кьеркегор обращает внимание на следующий факт. Несмотря на то, что часто человек хотел бы иметь ум того или иного выдающегося ученого, писателя и т.д., тем не менее он никогда не согласится стать этим другим человеком, если за это потребуется отказаться от своего «я», т.е. ценой отказа от своей самобытной индивидуальности. Из этого Кьеркегор делает вывод, что каждый индивид имеет свою неповторимую внутреннюю сущность, свое индивидуальное «я», обладающее способностью внутренне соотноситься с самим собой (саморефлексия). Это и есть «экзистенция», которая в принципе рационально непознаваема и в которой таится свобода как возможность выбора, сущность которого заключается в выборе самого себя.

Подытоживая критику спекулятивного учения Гегеля о «мировом духе», Кьеркегор писал: «Что такое абстрактное мышление? Это мышление, при котором не существует мыслящего». Поэтому предметом философии должно быть не абстрактное «всеобщее», а конкретная «экзистенция». Л. Фейербах тоже критиковал философию Гегеля за умозрительность и допущение существования внемировой абсолютной идеи, но с совершенно иных, чем Кьеркегор, позиций – с позиции антропологического материализма. Однако, отвергая различные виды идеалистической интерпретации человека и апеллируя к природе как базису человека, Фейербах все же не смог прийти к научно-историческому пониманию человека и связанных с этим проблем политической философии. Причина этого кроется, прежде всего, в ограниченности и слабости самого выдвинутого им антропологического принципа, сводящего сущность человека к одной лишь его природной, психофизиологической основе и в целом препятствующего пониманию подлинной его основы, которой является общество в его историческом развитии. Поэтому, хотя Фейербах и противопоставлял индивидуалистическому пониманию человека понятие человека как «рода», последний истолковывался им отнюдь не с социальных, а с натуралистических позиций. Человек рассматривался только как представитель биологического рода, а не как носитель и творец общественных связей и условий. Провозглашенный Фейербахом принцип связи, зависимости и единства между Я и Ты (при всем их реальном различии) оставался, в сущности, принципом индивидуальных, а не общественных отношений. И хотя Фейербах неустанно и страстно призывал изучать «действительно-го, индивидуального, телесного человека», последний оказывался все же оторванным от конкретных общественных связей и, таким

образом, истолковывался не как конкретно-исторический, а как абстрактный человек. С этим связан и существенный недостаток фейербаховской политической философии – созерцательность и вытекающая из нее беспомощность в подходе к общественным и политическим проблемам. Дальше созерцания в подходе к человеку гуманизм Фейербаха не простирался: «Созерцайте же природу, созерцайте человека! Здесь перед вашими глазами вы имеете мистерии философии»<sup>457</sup>. Несмотря на всю важность морального осуждения Фейербахом существовавшего социального строя, все же его гуманизм носил по своей сути ограниченный характер, поскольку ориентировал на одно лишь нравственное совершенствование и возможность «всеобщей любви» в классовом обществе.

Кьеркегор знал о Фейербахе, неоднократно ссылаясь на его работы. Для него Фейербах – противник, «коварный демон», который, однако, проницательно вскрыл корни религии, ее тайну. При этом он обращал внимание на то, что даже атеист, оказывается, ищет корни религии не где-нибудь, а именно в субъективности личности, ее чувствах, страданиях, страсти, т.е. в тех сферах человеческого существования, которые стоят в центре философствования самого Кьеркегора. Но, в противоположность Фейербаху, он использовал анализ психологии религиозной веры для ее апологии.

В основе этико-политической философии Кьеркегора лежит учение о стадиях жизнедеятельности человека. В произведениях «Или-или» и «Стадии на жизненном пути» он различает несколько воззрений на жизнь, типов человеческого «существования», которые он называет «стадиями». Главных стадий три: эстетическая, этическая и религиозная. Однако, поскольку Кьеркегор отрицает развитие, то эти стадии, естественно, оказываются не ступенями единого процесса развития, а замкнутыми в себе, качественно различными видами существования. Диалектике Гегеля, которую он называл количественной, Кьеркегор противопоставил свою так называемую «качественную диалектику», под которой понимал переход в результате «решения», «выбора» индивида от одной стадии существования к другой, более высокой. Закон перехода количества в качество он объявил «суеверием», учение о непрерывном развитии посредством внутренних переходов называл «фантастикой».

Все три стадии получили в сочинениях Кьеркегора художественное отображение и углубленный философский анализ. Персонажами в стадиях выступают как реальные исторические лица, так и герои литературных и музыкальных произведений. Термин «эстетический» понимается здесь в смысле «сенсуализма», т.е., в отличие от рассудочности, относится к чувственным восприятиям. Эстетическая стадия характеризуется тем, что человек живет мимолетными мирскими наслаждениями. Именно благодаря «эстетическому» человек непосредственно является тем, что он есть. Кульминацион-

ным пунктом выступает погоня за сексуальными наслаждениями, но не в форме вдохновенного эроса (как у Платона), а в форме эротики (как у Дон Жуана), в которой привычка и повторяемость приводят к профанации любви, неудовлетворенности и разочарованию. На эстетической стадии личность запутана в сетях страстей, она недостаточно волевая, чтобы стать хозяином своей судьбы.

Более высокая стадия – этическая. Это – путь гражданских добродетелей, выполнения долга, в том числе, супружеского. Для этой стадии характерны постоянство, привычка, повторение. «Этическое» – это то, посредством чего человек становится тем, чем он становится. Но этическая стадия так же несовершенна, как и эстетическая, ибо она требует реализации всеобщего принятого и устранения индивидуального. Ни чувственное («эстетическое»), ни основывающееся на интеллекте «этическое» восприятие мира не открывают человеку истины его существования.

И Кьеркегор призывает пойти по третьему пути – религиозной этики, но понимаемой не как следование догмам традиционной теологии, а в духе раннего «нефальсифицированного» христианства, в духе Нового завета. В качестве примера этого пути он называет библейского Авраама, решившего принести в жертву Богу своего единственного сына Исаака. Если с точки зрения общечеловеческой морали («этической стадии») поступок Авраама требует осуждения, поскольку нарушает человеческие принципы долга, моральной ответственности, то с религиозно-этической точки зрения этот поступок выступает как богоугодный акт – жертвоприношение. Иными словами, для того чтобы перейти к высшей стадии существования, человек должен преодолеть условности семейных уз и вообще порвать с обыденной моралью.

Переход от одной стадии к другой совершается не с логической необходимостью и не в результате психологически обоснованной эволюции, а посредством необъяснимого иррационального акта воли, «выбора», являющегося сущностью внутренней свободы человека. Тем самым Кьеркегор стремится подчеркнуть качественные противоположности стадий, т.е. видов «существования», и противопоставить свою «качественную диалектику» логике и единству процесса развития по Гегелю. В области духа нет непрерывного развития, нет процесса, нет взаимосвязи атрибутов мира возможностей, разрушаемых каждым переходом от данной стадии к другой. Выбор порождает совершенно новое качество, и в переходе от одной стадии к другой нет никакой причинно-следственной связи.

Говоря о проблеме выбора, Кьеркегор вовсе не имеет в виду тот выбор, который человеку приходится делать ежедневно. Так, девушка, последовавшая выбору сердца, не выбирает, а лишь следует непосредственному влечению своей природы. Это, по Кьеркегору, явления «эстетической» жизни, т.е. низшей стадии существования

человека. Более правильный, хотя все еще не истинный выбор человек делает в области этики. Истинный же выбор можно осуществить, по Кьеркегору, лишь на религиозной стадии, когда индивид «выбирает» самого себя и тем самым получает возможность «выбрать» Бога – абсолютную субъективность. Сущность этого акта состоит не в выборе между добром и злом, а в том, что индивид выбирает самого себя в «абсолютном» смысле, выбирает свое абсолютное «я». При этом выбор наступает в виде «прыжка в неизвестное», т.е. в бессознательное: «Если кто думает, что можно хоть на мгновение отрешиться от своей личности..., тот жестоко ошибается. Личность склоняется в ту или другую сторону еще раньше, чем выбор совершился фактически и, если человек откладывает его, выбор этот делается сам собою, помимо воли и сознания человека, под влиянием темных сил человеческой природы»<sup>458</sup>. Здесь обращает на себя внимание истолкование Кьеркегором постоянно используемой им категории «выбора самого себя», который происходит не в результате сопоставления возможностей, борьбы мотивов за и против, а как бы сам собою, «помимо воли и сознания человека». Это в какой-то мере служит объяснением причин, побудивших Кьеркегора в юности совершить парадоксальный поступок отречения от невесты.

Религиозную стадию Кьеркегор называл «необычайно парадоксальной». Вера, будучи противоположной знанию, не терпит никаких доказательств. Описанные в Новом завете случаи с Христом являются для Кьеркегора парадоксами, которые можно принять лишь посредством веры. Он клеймит тех теологов, которые пытаются примирить с разумом предание о Христе, накормившем пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами. Эти предания, заявляет Кьеркегор, верны именно потому, что они абсурдны. Религиозная стадия, по Кьеркегору, это непоколебимая вера в Бога. Идеал его этики – подражание Христу. Нужно жить всецело для Бога, в беззаветной преданности христианской истине, вплоть до мученической смерти. Жизненным страданиям следует придать смысл как средству искупления изначальной греховности человека и его вины перед Богом.

Выбор, по Кьеркегору, происходит посредством «раскаяния» человека перед Богом. «Раскаиваясь, человек мысленно перебирает все свое прошлое, затем прошлое своей семьи, рода, человечества и, наконец, доходит до Бога и тут-то обретает и самого себя. Только при этом условии может человек выбрать себя самого» (ЕО, 570)\*. Первое, к чему приводит человека выбор, – это «полнейшее обособление его от мира». Затем в нем происходит эволюция от «безгра-

---

\* *Kierkegaard S. Entweder – Oder. Dresden, 1909* (далее по тексту эта работа цитируется как «ЕО». – *Ред.*).

ничного блаженства» через самосозерцание и апатию (неизбежного спутника наслаждения) до позывов к самоубийству. Но путь самоубийства не является истинным выбором: «Такой человек не выбрал себя самого в истинном смысле, а влюбился в самого себя, как Нарцисс» (ЕО, 589). Или: «Да, я не господин своей судьбы, а лишь нить, вплетенная в общую ткань жизни! Но если я и не могу ткать сам, то могу обрезать нить» (ЕО, 34).

Сравнение Кьеркегором человеческих судеб с нитями ткани было воспринято Ницше, а затем и экзистенциалистами. Ницше сравнивал жизнь с ковром, в котором нити счастья и нити страдания имеют одинаковое право на существование. А Ясперс считал, что «метафизическое зло» вплетено в «ковёр жизни» человека в качестве основного феномена.

Кризис эпохи Нового времени (как следствие одностороннего развития идеологии рационализма и индивидуализма) нашел отражение и в кризисе религии и политики. Специфика взаимоотношения религии и политики в Европе заключается в том, что в европейских странах проводится четкое различие между ними, восходящее еще к учению Августина о двух царствах – Царстве Божьем и царстве человека. Мир божественный и мир человеческий принципиально несоизмеримы. У каждого из них разное происхождение и разные цели. Разделение между царствами снимается лишь в потустороннем мире. В то же время религия и политика полностью не отделялись друг от друга. Таким образом, их взаимоотношения определялись как различием, так и единством, т.е. взаимодействием. Для сравнения отметим, что в отличие от европейского христианства в мусульманских странах различие между религией и политикой не проводится. Считается, что политика – это форма осуществления религии (ислама).

После Великой французской революции произошел решающий надлом во взаимоотношениях политики и религии. В период между 1840 и 1850 гг., когда стали видны исторические последствия этой революции в различных странах, философы активно дискутировали вопрос: что происходит с основополагающей аксиомой христианства – необходимостью разделения между религией и политикой? Многие приходили к выводу, что в результате давнего процесса индивидуализации и гедонизма растет тенденция отстранения христианства от культурной, политической и общественной жизни общества, нарастает угроза саморазложения европейской культуры. Иными словами, речь идет о «закате исторической эпохи христианства» и необходимости возрождения обновленного христианского самосознания. Современник Кьеркегора – французский социолог и политический деятель А. Токвиль, исследуя вопрос о наступлении демократии, обращал внимание на то, что в провозглашаемом ею принципе равенства таится угроза для индивида затеряться в толпе, «расплыв-

чатой массе», угроза исчезновения свободы индивида. Из этого вытекает необходимость найти опору в христианском понимании личности и ее свободы, несовместимом с культом государства и политического деспотизма.

Проблему соотношения политики и религии остро ощущал и Кьеркегор. Он сумел разглядеть характерные для XIX в. тенденции общественно-политического развития: растущее проникновение политики во многие сферы мирской жизнедеятельности человека и оттеснение религиозного дискурса на задний план. К специфическим свойствам политики относится свойство проникать во все сферы и отношения в обществе. В нынешние времена, писал Кьеркегор, все – политика, она оказывается повсеместной. История показывает, что многие политики были одухотворены идеей осуществить человеческое равенство в мирских, земных условиях. Между тем в результате «трения мирского о мирское» земное оказалось «охваченным пожаром». Никакая политика не была в состоянии осуществить мысль о человеческом равенстве в обществах, где всегда были, есть и будут различия. «Осуществить полное равенство в мирской среде, сущность которой – различие... это вовеки невозможно...»<sup>459</sup>. Лишь религиозный дискурс может при помощи обращения к вечному, божественному привести к человеческому равенству. Не мирское, а богоугодное равенство – это единственно возможное человеческое равенство.

По Кьеркегору, религиозное сознание есть преображенное в вечность воспроизведение прекраснейших грез политики. «Религиозное является преображенным воспроизведением того, о чем политик, поскольку он действительно любит человеческое бытие и любит людей, задумывался в свои счастливейшие мгновения, хотя он и найдет религиозное непрактичным, ибо оно слишком возвышенно и чересчур идеально»<sup>460</sup>. К сожалению, – замечает Кьеркегор, – в наше время не хотят слышать о вечном, стремясь превратить его в нечто совершенно излишнее. Эта позиция противостояла и мнению Фейербаха о том, что «политика должна стать нашей религией».

В маленькой Дании, переживавшей переход от феодально-сословного общества к буржуазному, от цеховой замкнутости – к либеральной демократии в условиях абсолютизма, Кьеркегор прозорливо увидел распад европейского устройства, разложение как буржуазного, так и обмирщенного христианского мира. Особое внимание он уделял процессу нивелирования индивидов, их деперсонализации, ничтожности филистерских помыслов, нежеланию придать своей жизни подлинный смысл. Это приводило к росту безнравственности, презрению к отдельному человеку, надеждам на спасительную роль различного рода объединений, в которых можно снять с себя ответственность и жить, «как все». Кьеркегор едко высмеивал «душонки лавочников», которые выполняют свой долг, но

«чуть-чуть надкусывают монету», и считают, что, хотя Господь и ведет учет их деяний, они все же могут его «немного обмануть». «У каждой эпохи, – пишет Кьеркегор, – есть свой характерный порок, и для нашего времени это отнюдь не удовольствие, наслаждение или чувственность, но, скорее, пантеистически-развращенное презрение к отдельному человеку. Среди всеобщего ликования по поводу нашего времени и девятнадцатого века вообще таится презрение к умению быть человеком; среди возгласов, превозносящих важность рода, прячется отчаяние, оттого что этим человеком тем не менее приходится быть... Поддавшись очарованию, все желают непременно соединиться со всемирно-историческим целым – и никто не хочет быть отдельно существующим человеком. Отсюда же, наверное, и все эти многочисленные попытки держаться за Гегеля... Мы боимся, что став отдельно существующим индивидом, мы исчезнем бесследно... Ведь стоит нам только выпустить из рук Гегеля, как у нас не останется надежды даже на то, что кто-нибудь отправит нам письмо»<sup>461</sup>.

Одна из главных причин, почему люди всегда остаются недовольными собой, когда приходит время действовать, состоит, по Кьеркегору, в том, что они слишком увлеклись «наблюдением». Поэтому же происходит так много бесплодных попыток стать чем-то большим, чем ты есть, объединяясь в социальные группы в надежде «произвести впечатление на дух истории хотя бы чисто нумерически». Люди заботятся только о случайном, о всемирно-историческом итоге вместо того, чтобы заботиться о существенном, о свободе, об этическом. «Как только воля начинает бросать жадные взгляды на итог, индивид начинает становиться безнравственным; энергия воли либо гаснет, либо ненормально разрастается, превращаясь в нездоровую, неэтичную, меркантильную жажду...» (ЗНП, 150)\*. В этом же плане люди все время придумывают многочисленные «благоглупости»: «...Наше либеральное и открытое время выдумало все эти крайне нелиберальные благоглупости – факельные шествия во мраке ночи, троекратные ежедневные поздравления, троекратное «ура!» в честь великих людей, – равно как и подобные же благоглупости более скромного масштаба для людей поскромнее. Сам принцип социальности по сути совершенно нелиберален» (ЗНП, 23). Между тем, подчеркивает Кьеркегор, индивид призван «развивать себя до крайнего предела своих возможностей» (ЗНП, 150). Датский философ осуждал прокатившиеся в 1830 г. и особенно, в 1848 г. в ряде стран Европы революционные выступления, как порождавшие жестокость и насилие. Зло нашего времени, – считал он, – коренится не в существующих в обществе недостатках, а в идее

---

\* Кьеркегор С. Заключительно ненаучное послесловие к философским крохам. СПб., 2005 (далее по тексту это цитируется как «ЗНП». – Ред.).

народоправия, заигрывании с либерально-реформаторскими вождениями. Демократия – «тираническая форма правления», когда все хотят властвовать и принуждают каждого участвовать в управлении. Из всех государственных форм наилучшая – абсолютная наследственная монархия. Кьеркегор признавал, что все его творчество «есть защита существующего». Он одобрительно отзывался о стабильных, хорошо организованных государствах и недоумевал, как люди могут вообще хотеть изменять законодательства и сменять государственные устройства. «Из всех форм правления лучшей несомненно является монархическая. Более, чем какая-либо другая, она поощряет и защищает тайные фантазии и невинные безумства частных лиц. Только демократия, наиболее тираничная из всех форм правления, вынуждает всех и каждого доказывать свое положительное участие, о котором достаточно напоминают нам все эти общества и генеральные ассамблеи наших дней. Разве это тирания, если один человек желает править и тем самым оставляет всех нас свободными? О нет, но истинной тиранией будет положение, когда править желают все, но кроме этого желают еще и принудить к участию в работе правительства, – принудить даже тех, кто самым настоятельным образом отказывается от этого» (ЗНП, 666–667).

Показательно неоднозначное отношение Кьеркегора к революционным выступлениям в Европе XVIII – первой половины XIX в. С одной стороны, он выражал симпатии революционному времени предшествовавшего XVIII в. и негативно оценивал современную ему эпоху, с другой – в рецензии на роман известной тогда писательницы Гиллембург «Две эпохи» (1846) он писал: «Сущность революционной эпохи в том, что она исполнена страсти... Следовало бы поменьше обвинять ее в жестокости именно потому, что свой предрассудок она несет в самой себе»<sup>462</sup>. Правда, революционное время представлено здесь с точки зрения экзистирующего писателя. Его интересует не ход мировой истории, а пробуждение индивида – от филистерского равнодушия к воодушевлению и вовлечению в активные действия во имя экзистенциально избранной идеи.

Таким образом, главное для Кьеркегора – это пафос действия индивида, внутренне осознающего свой выбор, воля к самопожертвованию. Что же касается причин и целей революции, то они его не интересуют. С этих позиций он оценивал и современную ему эпоху, в которой бывшее воодушевление уступило место речистой многоопытной смышлености и бессмыслице пустопорожних действий: «Современность в своем существе смышлена, исполнена рефлексии, бесстрастна, возгорается мимолетным воодушевлением и благоразумно поживает в беспечности... В противоположность революционному времени, исполненному действия, современность – эпоха уведомлений, всевозможных оповещений и сообщений: хотя ничего и не происходит, зато происходят всяческие сообщения. Самым не-

представимым для современности был бы мятеж, восстание; всеподсчитывающая разумность нашего времени посчитала бы смешным подобное напряжение сил. Зато какой-нибудь политический виртуоз, вероятно, способен достичь в наше время изумительных высот в своем искусстве. Он мог бы, скажем, написать приглашение, предлагающее созвать общее собрание, дабы принять решение о революции... После чего вечером он сумел бы произвести на собрание столь двусмысленное впечатление, что собравшимся бы показалось, что восстание они уже организовали и провели; после чего все бы спокойно разошлись и затем провели в высшей степени приятный вечер»<sup>463</sup>.

Немецкий философ и историк философии Карл Левит обращает внимание на то, что К. Маркс в работе «18 брюмера Луи Бонапарта», характеризуя эпоху буржуазной революции, писал, что ее страсти лишены истины, а ее истины лишены страсти, ее герои не совершают героических поступков и т.д. «Кьеркегор почти теми же самыми словами характеризовал этот лишенный страсти и решимости мир»<sup>464</sup>. И далее: «Экономический анализ Маркса и экспериментальная психология Кьеркегора взаимосвязаны как понятийно, так и исторически, и представляют собой по сути единую антитезу Гегелю»<sup>465</sup>, его примирению с тем, «что есть». «Место деятельного духа Гегеля у Маркса заступает теория общественной практики, а у Кьеркегора – рефлексия внутреннего действия»<sup>466</sup>.

Однако скептический прогноз Кьеркегора относительно невозможности очередной революции, написанный за два года до событий 1848–1849 гг., не оправдался. А когда революционные события все-таки произошли, он решительно их осудил. «Из всех разновидностей тирании, – писал он, – народное правительство – тирания самая мучительная, самая бездуховная, являющая непосредственный упадок всего великого и возвышенного... Народное правительство – это воистину портрет преисподней... Здесь “многие” тиранят одного»<sup>467</sup>.

В отличие от многих других аналитиков, обвинявших «четвертое сословие» в революционных выступлениях, Кьеркегор был иного мнения. «В то же самое мгновение, – писал он, – с тем же самым ударом колокола, возвестившего, что буржуазия решительно взяла власть, поднялось четвертое сословие. Теперь несомненно скажут, что оно виновно, но это неправда, оно только невинная жертва, на которую набрасываются, в которую стреляют и которую проклинают – и оно должно обороняться, и в определенном смысле – это самооборона, ибо буржуазия опрокинула государство»<sup>468</sup>. Вину за сложившееся положение Кьеркегор возлагал на буржуазию, много возомнившую о себе, недоучившуюся и считавшую, что она может править, так как представляет собой «публику» («общество»). Кризис эпохи Нового времени выражается в разложении как буржуаз-

ного, так и христианского мира, в развитии мира в сторону нивелирующей массовой демократии. Кьеркегор убежден, что нужны не социальные реформы, а преобразование политического движения в религиозное с тем, чтобы привести к послушанию «неистовствующую массу», возвысить уникальную значимость «единичного», т.е. экзистирующего человека и возвратиться к тому первоначальному христианству, которое было формой экзистенции. Этим поворотом, по Кьеркегору, могут управлять лишь мученики, но не из числа светских правителей и вождей, погрязших в мирских делах, а священники, специально обученные, лишенные претензий господствовать, готовые страдать и умереть за истину. Прообразом такого мученика является распятый толпой Христос – «единичный» богочеловек.

Оценивая политические взгляды Кьеркегора, Ясперс справедливо писал: «Он не хотел иметь ничего общего ни с социалистами, ни с либералами, ни с какими политиками и агитаторами, предлагающими программы изменения социальных порядков»<sup>469</sup>. Вместо предлагаемых различного рода социальных программ, вместо «фальшивого» лозунга «свобода, равенство и братство» Кьеркегор призывал человека пробудить себя самого и обратиться к более важным реалиям – к внутренней свободе, свободе выбора себя, которая, по его мнению, не совместима с идеей равенства в этой земной жизни. Он отклонял идею социального равенства как «неконкретную» идею, исходящую из «абстрактно-гуманного». Проблема равенства как социальная проблема неразрешима: «Никакая политика... не может реализовать мысль о равенстве людей... Никогда в мире не будет равенства (будут лишь новые различия, новые классы, новые касты)»<sup>470</sup>. Столь же скептически Кьеркегор оценивал зарождавшиеся в 30–40-х годах новые массовые национально-либеральные движения, лидеры которых, по его мнению, не были способны мыслить самостоятельно и ответственно. Апелляция к массам не состоятельна, так как массы в принципе не могут обладать истиной. Неудивительно, что он оказался в полной изоляции и конфронтации с демократическими кругами страны, вел замкнутую жизнь одинокого мыслителя.

Отдельно взятую личность Кьеркегор обозначал как «единицу», «единичного» и противопоставлял ее массе, понимаемой как «публика», «толпа». Только единица может обладать истиной. И если единицы решают сплотиться, образовать коллектив, то тот же час лишаются своего прежнего значения. Христос, – говорил Кьеркегор, – был распят потому, что он хотя и обращался с проповедью ко всем, но не желал, однако, содействия массы, напротив, отталкивал ее от себя, стремясь оставаться истиной, которая имеет дело с каждой личностью в отдельности. В работе «Страх и трепет» он пришел к выводу, что личность стоит выше общества, поэтому

единственно истинное и высшее предназначение человека – быть единичной личностью. Каждый должен спасти самого себя и довольствоваться этим. Позже, уже в XX в., Х. Ортега-и-Гассет определил подмеченную Кьеркегором тенденцию как «восстание масс»: «Всеобщая политизация, поглощение политикой всех и вся – не что иное, как восстание масс. Мятежная масса утратила малейшую способность к религии и знанию. Она не может вместить ничего, кроме политики... чтобы вытеснить религию, знание... политика отнимает у человека его сокровенное, лишает одиночества, и потому проповедью всеобщей политизации пользуются, чтобы обобществить человеческую личность»<sup>471</sup>.

Упомянутый выше Карл Левит, сопоставляя взгляды Кьеркегора и Маркса, приходит к выводу, что «его критика современности, которая увидела свет в том же году, что и «Коммунистический манифест», в той же степени направлена против эмансипированного «человечества», возвышенного Марксом до уровня принципа, как и против «христианства», эмансипированного от наследия Христа. Принадлежащее ему основное понятие «единичного» представляет собой корректив и к социал-демократическому «человечеству», и к либерально-образованному «христианскому миру». Ведь принцип ассоциации не положителен, а отрицателен, поскольку он ослабляет отдельного человека, соединяя его с массой. Человек может реализовать общечеловеческое только как отдельная самость...»<sup>472</sup>.

Анализ сочинений С. Кьеркегора показывает, что его творчество положило начало формированию нового направления, противостоявшего господствовавшему в XIX в. активному проникновению политики во все сферы жизни общества. Его идеи шли вразрез с тенденцией вычленения политического дискурса из общего контекста социальной жизни, обособления политики в специальную область общественной жизни и вплетения человека в государственную систему. Тенденцию автономизации политики, попытки вычленить и реализовать ее специфические ценности (например, идею равенства) Кьеркегор объявил иллюзорными, несбыточными в земной жизни и противопоставил им религиозно-этический путь, истолкованный в духе экзистенциальных принципов и христианско-обновленческих подходов. Согласно этому истолкованию, религиозное сознание есть преображенное в вечное (божественное) воспроизведение политического. Иными словами, религиозное – это превращенная форма «политических грез».

В противовес господствовавшим в «классической» философии принципам рационализма (особенно в гегелевской форме) и подчинения человека государственным и политическим целям, Кьеркегор выступил провозвестником нового, неклассического типа философствования, обратившись в своем творчестве к интуитивным и эмоционально-волевым способам освоения духовного опыта человека, его

повседневного существования как отдельного индивида, представляющего как бы «в халате частной жизни». Особенностью названного способа освоения внутреннего мира индивида является то, что широко используется не традиционная логика рациональных рассуждений, а метод антиномий и парадоксов. Эта линия развития в XX в. получила название экзистенциальной, точнее, экзистенциально-христианской.

Что касается собственно политико-философских воззрений Кьеркегора, положивших начало формированию экзистенциально-христианского направления, то их можно свести к следующим положениям. Во-первых, однозначно определен бытийный статус личности как первичной и приоритетной ценности по отношению к обществу, государству и политике. Во-вторых, сфера политического дискурса низведена до уровня «неподлинной» жизни индивида; осуществление политических «грез» возможно лишь на путях религиозно-этического дискурса посредством «выбора себя». В-третьих, осознание опасности деформации внутренней жизни индивида, в результате которой появляется новый тип общества, названный позже, в XX в., «массовым». Но причины этого он искал не вовне, не в несправедливых социальных отношениях, а внутри, в симптомах.

Датский мыслитель не занимался специальным исследованием социально-политических проблем. У него мало работ, которые по своей тематике можно было бы непосредственно отнести к предмету политической философии в современном ее понимании. Эта проблематика нашла отражение в серии статей (1835–1836 гг.), в рецензии на книгу «Две эпохи» (1846), в работах «Дневники», «Взгляд на мою деятельность как писателя», «Критика современности», «Единственное, что необходимо» и др. Большинство его работ носит религиозно-этический характер. Но было бы ошибочно назвать их аполитичными. Их реальное содержание, их подтекст и прямые отсылки к политическим реалиям того времени выходят далеко за рамки апологии религиозно-этических ценностей, затрагивают вопросы, относящиеся к сфере политического сознания.

Кьеркегор увидел серьезные кризисные последствия социально-политической организации буржуазного общества первой половины XIX в.: тенденции усиления государственной власти, машины управления, бюрократической иерархии функционеров, всего того, что превращало отдельного индивида в простой инструмент, приводило к отчуждению и обезличиванию личности, ее «омассовлению». Он ставил вопросы об эффективности, вернее, неэффективности политических действий в решении важнейших проблем человеческого бытия (например, равенства), о соотношении политики и религии, «наведении порядка в жизни», путях преодоления бессмысленного прозябания человека, тяжелого общественного кризиса и т.д. Однако он не смог увидеть действительных причин этого кризи-

са и все свои надежды односторонне возлагал на пробуждение личности в качестве «единичной» индивидуальности, для которой истина не есть нечто общезначимое для всех, а лишь то, что неразрывно связано с ее существованием, – т.е., если истина носит экзистенциальный характер: «Лишь тогда, когда отдельный человек находит в себе самом этическую опору даже назло всему миру, – лишь тогда может идти речь об объединении людей в истине; в противном же случае соединение того, что само по себе слабо, дает в итоге нечто безобразное и отвратительное»<sup>473</sup>, т.е. толпу, которая не знает и не способна знать, что такое истина.

Отрицание Кьеркегором значимости каких бы то ни было «программ изменения социальных порядков» способствует, по сути дела, дальнейшему сохранению этих порядков. Исходя из этого, некоторые исследователи (Т. Адорно, И. Холенберг и др.) считают, что его социально-политические взгляды представляют собой форму политического консерватизма. Думается, однако, что его взгляды не поддаются однозначному определению, согласно известной типологии основных политико-философских идеологий (либерализм, социализм, консерватизм). Кьеркегор не ставил перед собой задачу обоснования некой консервативной доктрины, так как вообще негативно оценивал роль политики, низводил политический дискурс к уровню неподлинной жизни индивида. Скорее всего, в его творчестве имеют место дискретные проявления консерватизма в подходе к ряду вопросов, причем выражаются они в особой, экзистенциально-христианской форме: в отрицании роли социальных реформ, элитарной критике принципов политической демократии, утопических призывах вернуться к идеям раннего христианства, в выборе абсолютной монархии как предпочтительной формы государственного управления и т.д.

В XX в. отмеченные Кьеркегором кризисные тенденции в обществе усилились и стали предметом осмысления многих философов, социологов и теологов различной ориентации – в диалектической теологии, философии жизни, экзистенциализме и др. Все они исходили из идей С. Кьеркегора, объявляя его своим духовным наставником и вдохновителем. В сфере политической философии их взгляды формируют позиции консерватизма особого, экзистенциально-христианского направления.

### 3. КОНСЕРВАТИЗМ В ГЕРМАНИИ XIX В.

История либеральной политической философии в XIX в. имела свои взлеты и падения. Являясь выражением духа просвещенческой идеологии XVII–XVIII вв., либеральная философия в XIX в. принимает характер рационалистического направления, развиваемого в Германии как бы по инерции в учениях И. Канта, И.Г. Фихте,

Г.В. Гегеля. Однако это не было триумфальным шествием либерализма, как это представляют себе современные историки либерализма и, в частности, Ф. Фукуяма в своей последней книге «Конец истории и последний человек» (1992). Для него либерализм, словно мифический Сатурн, начиная с XVIII в., последовательно порождает противостоящие ему различные политические направления, и столь же последовательно в своей исторически прогрессивной булеме пожирал их, но к XX в. подошел к такому моменту, когда уже некого стало поглощать, наступил конец этой исторической булеме, конец самой либеральной идеологии. В действительности же, критика философии Просвещения, а, стало быть, и либерализма, начатая еще в XVIII в. Ж.Ж. Руссо, вскоре была продолжена Э. Берком в Англии и Ж. д. Местром во Франции, а в Германии вообще стала систематизированной критикой в философии А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и ряда других представителей так называемой «философии жизни», возводящей себя к йенскому романтизму Новалиса, его «магическому идеализму», к «Философии откровения» позднего Г.В. Шеллинга.

И если мнение Ф. Фукуямы частично оправдано по отношению к Англии – этой «стране лавочников», которая в XIX в. была не только буржуазной, но и либеральной по господствовавшей в ней идеологии, то, например Германия, хотя и испытывала воздействие либеральных идей и была буржуазной по господствующей тенденции развития, но никогда, и в особенности в XIX в. не была либеральной, оставаясь во многом феодально-монархической, сословно-корпоративной страной, сохраняющей средневековый уклад жизни (то же самое можно отнести и к России). Само настоящее формирующейся буржуазии, каким оно было представлено островной Англией, не только тревожило, но и вызывало отторжение на материке, как это отражено в поздней философии Г.В. Гегеля с его апофеозом Пруссии как завершения и цели шествия Бога на земле. И вовсе не случайно то, что, даже излагая историю победного триумфального шествия либерализма на европейском континенте, Ф. Фукуяма вынужден констатировать: континентальный и, в частности, «пруссский» вариант либерализма, развиваемый гегелевской философией, в принципе отличается от либерализма островного – британского, от либерализма Т. Гоббса и Дж. Локка. Хотя и между последними он находит весьма существенные оттенки и различия. Говоря о победном шествии либерализма на континенте в XIX в., исследователь вынужден констатировать скорее сходство, чем различие прусского либерализма Г.В. Гегеля с духом философии Ф. Ницше как своеобразного либерализма элиты, верхушечного аристократического, весьма далекого от либерализма масс, господствующего в английской версии «либерализма лавочников» Т. Гоббса и Дж. Локка.

Если работы А. Шопенгауэра в основном содержат критику просвещенческой философии И. Канта и Г.В. Гегеля, то наследующая эту критическую традицию философия Ф. Ницше прямо связывает шествие либерализма с английским либерализмом и вытекающим из него утилитаризмом и формирующимися социалистическими идеями. Оставаясь в динамическом поле просвещенческой идеологии, наследуя саму проблемную сюжетную канву философствования, философы жизни выступают как своеобразные «пришельцы» из другой цивилизации, взрывающие изнутри само уютное метафизическое поле, выгороженное для себя либеральной идеологией, вскрывают оболочку оптимистического рационализированного космоса метафизики просвещения. И Шопенгауэр, и Ницше откровенно отрицательно относятся к любой форме философии XIX в., справедливо считая их следствием просвещенческой идеологии XVII–XVIII вв. Собственно, это и был пафос самой формирующейся философии жизни, пафос разрушения идеологических конструкций прошлого во имя реконструирования подлинных основ бытия в интерпретации «философии жизни». И существующее еще с XVII в. противопоставление либерализма и консерватизма в этом контексте переосмысливается в некое новое базисное противопоставление негативной (читай: рационалистической, исходящей из картезианской веры в автономного субъекта) философии и позитивной, – исходящей из процесса реальной жизнедеятельности субъекта. Именно поэтому этот новый консерватизм, или неоконсерватизм, принципиальным образом отличается от трех предшествующих форм консерватизма – реставрационного, консерватизма «Status quo», и, наконец, консерватизма реформистского типа.

Новый консерватизм или, как мы уже определили его, неоконсерватизм, не реставрирует прошлое, не консервирует его и, тем более, – не пытается его реформировать, но целиком и полностью отказывается от самой этой действительности во имя своеобразного возвращения к подлинным, действительным первично-примордиальным основам бытия, которые игнорируют и либералы, и их консервативные современники. У А. Шопенгауэра этот неоконсерватизм принимает форму некоего мистического романтического консерватизма, т.е. интерпретируется им самим как некое мистическое романтическое чудо возвращения бытийного архетипа «воли», дар осознания, самим философом воспринимаемый как «чудо». Для Ф. Ницше таким «чудом» явилась сама «жизнь», – изменчивая и непостоянная «жизнь – женщина», но имеющая, тем не менее, некие константы, вроде «воли к власти», находящейся в процессе «вечного возвращения того же самого», как некоего бытийного архетипа самой жизни.

Немецкая «философия жизни» представляет собой весьма интересную главу политической философии XIX в. Так, всегда стороня-

щийся людей мизантроп и создатель образа «мерзнущих дикобразов», Шопенгауэр, весьма любезно предложил во время революционных событий 1848–1949 гг. свой театральный бинокль прусскому офицеру для лучшего наведения артиллерийского огня по восставшим, а все свое состояние завещал героям, которые погибли на стороне императорской армии. Его активный последователь Ницше – специалист по классической филологии, профессор Базельского университета в Швейцарии, – оставляет свое научное поприще для того, чтобы сражаться санитаром – добровольцем на стороне немецкой армии против революционной Франции в 1870 г.

В силу обстоятельств отброшенные на обочину политической жизни своего времени, все эти представители «философии жизни» оказались политически ангажированными мыслителями, далекими от чисто метафизической деятельности профессоров философии. Более того, саму философскую деятельность они представляли как некоторый суррогат политической, общественной деятельности. Именно поэтому наивны предпринятые позже попытки своеобразного освобождения философов от политической злобы дня, от их ангажированности тем или иным политическим, чаще всего, – консервативным, направлением: в их работах еще слишком много содержалось не излитой «политической желчи». Не случайно А. Розенберг – теоретик национал-социализма – в своем программном произведении «Миф XX века» весьма охотно включил в родословную истории национал-социализма и Шопенгауэра, и Ницше, сделав, однако, исключение для близко стоящего к нему по времени Шпенглера. «Из песни слова не выкинешь»: в тщательно препарированной истории национал-социализма, каковой представляется «Миф XX века» А. Розенберга, сохранена частная, личная, психопатологическая неоконсервативно-традиционалистская заряженность текстов «философов жизни». «Включение» данной философии в определенный исторический контекст многое проясняет...

## МИСТИК ПОЛИТИЧЕСКОГО РОМАНТИЗМА

В истории развития политической философии начало XIX в. характеризуется двумя основными направлениями: просвещенческим рационализмом, идущим от идей французского Просвещения XVII–XVIII вв., и набирающим силу мистическим политическим романтизмом. Как заметит позже в своей «Философии откровения» Г.В. Шеллинг, само это разделение превратится в антитезу негативной (читай – рационалистической) и позитивной философии. Центральной темой собственно политического романтизма «философии жизни» является культ «возвращения домой»: возвращения к бытийным, испытанным временем, базисным ценностям жизни. Нача-

тая еще Шопенгауэром попытка синтеза кантовской философии с учением Платона как бы продолжена Ницше в его обращении к доплатоновской философии и О. Шпенглером, пытавшимся создать своеобразную «мифологию жизни», базисные механизмы, циклы ее функционирования.

Вопреки общепринятому мнению, не Кант и Гегель, а Гете и Шопенгауэр, стоящие у истоков «философии жизни», по-своему определяли эпохи, следовавшие за революционной волной во Франции в XVIII в. Стиль самой «философии жизни» определяли во многом не просвещенческий рационализм Дж. Локка и Р. Декарта, а скептицизм Д. Юма, язвительность Вольтера и возвышенный мистицизм Я. Бема и немецкой теологии. В частности, этот стиль, весьма характерный для Шопенгауэра, присущ также и Ницше в оценке развития не только западноевропейской политической и философской мысли, но и достижений предшествующих мыслителей. Более того, пытаясь в конце своей философской эволюции дать общую оценку философской деятельности предшественников, Ницше, например, писал: «История философии – это *скрытая ярость* против основных предпосылок жизни, против чувств, ценности жизни, против всего, что становится на сторону жизни»<sup>474</sup>. Вместе с тем сам философ ясно сознавал свою зависимость от философских предшественников, ощущал традицию и политическую составляющую. «Мои предтечи – Шопенгауэр: поскольку я углубил пессимизм и лишь путем установления его крайней противоположности почувствовал его до конца. Затем – высшие европейцы, предвестники *великой политики*. Затем – греки и их возникновение» (ВВ, 216)\*.

Итак, А. Шопенгауэр, при жизни стоявший особняком, вечный аутсайдер в своей философии, отражает не только противоречия своих непосредственных предшественников, но и все основные противоречия господствовавшей до середины XIX в. постреволюционной эпохи реакции и застоя. Последователь И. Канта, юный поклонник Гете, Шопенгауэр прошел сложную эволюцию в становлении политической и философской позиции, с точки зрения которой, собственно, и началась переоценка всей предшествующей социально-политической и философской традиции. Ближайшими по времени к самому Шопенгауэру были Кант, Гегель, Фихте, Шеллинг. И хотя Канту посвящено отдельное сочинение, содержащее всю сумму несовпадений философии Шопенгауэра с философией кенигсбергского мыслителя, его основной критический запал обращен в сторону философии Гегеля как главного представителя рационалистической просвещенческой философии XIX в., непосредственно противостоящей, конкурирующей с идеями и взглядами самого Шопенгауэра.

---

\* *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1984 (далее по тексту эта работа цитируется как «ВВ». – Ред.).

И если философия Гегеля строилась как своеобразная философия тождества, – тождества бытия и мышления, – а точнее говоря, мышления, конструирующего из себя бытие и потому обретающего в нем тождество, как бытие помысленное, рационально сконструированное, то философия Шопенгауэра с самого начала задавалась как философия тождества «бытия и воли», как волюнтаристическая метафизика, противостоящая тождеству «бытия и мышления».

Шопенгауэр родился в Пруссии в городе Данциге в 1788 г., в семье купца, выходца из Голландии. Получив разносторонние, но весьма отрывочные знания, в совершенстве овладев французским и английским языками, Шопенгауэр продолжил обучение в гимназии Тотти, где давали хорошее классическое образование по греческому и латинскому языкам. Затем – два года на медицинском факультете в Геттингене (1809–1811), где, заинтересовавшись философией, он становится восторженным неопитом Канта, философию которого изучает вместе со взглядами Платона. Краткое знакомство с философией Фихте в Берлине (1811) разочаровало Шопенгауэра, хотя именно благодаря ей понятие воли обрело конкретные очертания, окрасившие в свой цвет взгляды молодого философа. В 1813 г. Шопенгауэр закончил свое обучение в Берлинском университете. Выход в свет и последующая защита Шопенгауэром работы «О четвертом корне закона достаточного основания» (1813) означали, что появился новый доктор философии, отрицающий само занятие философией и, в особенности, философией академической, преподаваемой в Университете. Это убеждение особенно окрепло после неудачного соперничества молодого философа с Гегелем: студенты предпочли маститого, опытного и даже знаменитого философа молодому, плохо излагающему материал никому не известному лектору. Шопенгауэру и этого было достаточно для того, чтобы навсегда забыть об академической карьере и потерять всякого почтения к самой академической публике. Случилось это в 1818 г., который явился и годом выхода основного труда философа «Мир как воля и представление», в названии которого уже таилась не только загадка, но и разгадка всей последующей метафизической системы. В дальнейшем (во втором томе, вышедшем под тем же названием, и в работе «О воле в природе» (1836), в которой он применил основные принципы своей метафизики к естественным наукам, и самое главное, – распространил принципы своей метафизики на область морали, в работе «Об основах морали» (1839), удостоенной премии Норвежской Академии наук), он только дополнял, уточнял и развивал те немногие основные идеи, которые были изложены в этом произведении.

Успех у публики пришел неожиданно, в 1851 г., после опубликования Шопенгауэром своих «*Parerga und Paralipomena*», которые в афористической форме содержали всю квинтэссенцию его филосо-

фии. Весьма знаменательно и другое обстоятельство: этот успех пришелся на годы, когда немецкое общество переживало потрясение, связанное с революционными событиями 1848–1849 гг. Именно тогда философия А. Шопенгауэра становится выражением духовных переживаний немецкого бюргера. Спрос на такого рода философию полностью совпал с предложением. «Иван нашел свою Марию» – духовный брак был заключен на долгие годы.

Не останавливаясь на собственно метафизических принципах философии Шопенгауэра более подробно, рассмотрим учение философа о морали, пройдя тем самым путь, некогда проделанный самим философом к сердцам «общественно мыслящей публики». Время сделало эту философию не только необходимой, но и общественно значимой, т.е. *политической* по своему содержанию. Моральная философия Канта явилась изложением идей просвещенческой философии применительно к запросам немецкой образованной публики, для которой достаточным оказался «категорический императив», содержащий в себе «золотое» правило нравственности, накладывающее запрет на негативные действия по отношению к другому – или, иначе говоря, «поступай так, как все и тогда другие будут по отношению к тебе поступать также». А как иначе можно истолковать правило нравственного императива Канта, гласящее: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла иметь характер всеобщего законодательства»?

Если моральная философия Канта сохранила при этом общий просвещенческий лозунг: «*Sapere aude*», – обращенный к разуму обывателя, то моральная философия Гегеля оправдала само действие, связав его необходимость с разумностью, – неразумие относится к сфере случайного, а не всеобщего. Один философ Просвещения дополнил другого, а обыватель и в том, и в другом случае получил «золотое правило» нормативного общественно благопристойного поведения, в котором нет места «неразумию» или своеволию. Если воля индивида и реализует себя, то только в рамках категорического императива (как все, и все – как задано): все необходимо разумны и только разум – критерий и гарант выживания. Именно против этого и выступил Шопенгауэр в своей теории морали, всецело связав ее не с разумом, а с волей, хотением индивида при помощи разума, все того же разума кантовской философии, освобождающего себя от необходимости принятия разумности сконструированного либерально оптимистического бытия. И если рационально организованное общество просвещенческих философов Канта и Гегеля было «предчувствием», предвосхищением будущего общества тоталитарного типа, то в теории морали, морали волюнтаристической, намечается совсем другой тип социальной организации, может быть, более иррациональный, органичный, но тем не менее обладающий большей степенью свободы, чем предлагали просвещенческие рациональные конструкции.

В нашем изложении последовательность определяется тем, как этические взгляды А. Шопенгауэра воспринимал просвещенческий интеллигент 50-х годов XIX в. Соответственно, и анализ начинается с основных рассуждений философа на этическую тему, содержащихся в «Parerga und Paralipomena» под заголовком: «К этике» (глава VIII). Уже в первых афоризмах этого раздела намечается весьма важное отличие шопенгауэровской этики от этики просветителей, рационалистов, много рассуждающих о свободе воли, достоинстве человека, праве, долге и послушании. С первых же строк постулируется не автономия морали и морального чувства как такового, а утверждается то, что в дальнейшем станет квинтэссенцией отношения к морали, присущего и Ницше, и Шпенглеру. Шопенгауэр пишет: «Что миру присуще лишь физическое, а не моральное значение, это – основное, величайшее, пагубнейшее заблуждение, это – совершенное *извращение* истины, это по существу дела то самое, что вера воплотила в антихристе»<sup>475</sup>.

«Если задать вообще вопрос, – продолжает Шопенгауэр, – на чем основывается это мнимое человеческое достоинство, то ответ не замедлит свестись к тому, что оно основывается на нравственности человека. Следовательно, нравственность основывается на достоинстве, а достоинство – на нравственности. Но и помимо этого, мне кажется, что понятие достоинство только иронически можно применить к такому греховному волей, ограниченному духом, хрупкому и хилому телом существу, как человек» (Ш, 3, 612)\*.

Создавая свою этику «мерзнущих дикобразов» и, вообще говоря, чрезвычайно низко оценивая само существование человека, Шопенгауэр предлагает конструировать ее на другом основании, нежели достоинство человека и его нравственность. Что такое для Шопенгауэра человек? «Человек, в сущности говоря, – дикое, ужасное животное. Мы знаем его лишь в укрощенном и ручном состоянии, которое именуется цивилизацией: поэтому-то и приходим мы в такой ужас, когда истинная его природа иной раз прорвется» (Ш, 3, 621). И именно поэтому свою этику Шопенгауэр задумывает как этику не достоинства, не нравственности, якобы изначально присущей человеку как виду, а этику «сострадания», которая только и может быть основанием для этики рода человека. Или, как пишет философ: «Чтобы не возбуждать в себе ненависти и презрения к человеку, следует смотреть на него исключительно с точки зрения сострадания, а не вдаваться в поиски мнимого его достоинства» (Ш, 3, 613).

Итак, «этика сострадания», густо замешанная на мизантропии, становится тем самым основанием новой антропологии формирую-

---

\* Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1903 (далее по тексту эта работа цитируется как «Ш». – Ред.).

щейся в дальнейшем «философии жизни», которую разделяли его последователи и ученики, вроде Эд. ф. Гартмана, Ю. Банзена, Я. Буркхардта и, наконец, Ф. Ницше. Осуществленный А. Шопенгауэром под видом «осознания и углубления» понимания природы человека отказ от всего наследия послекантовской философии, его постоянная полемика с представителями так называемой рационалистической, несущей в себе просвещенческий пафос философии, определили и у последователей «франкфуртского отшельника» яростный дух борьбы со всей предшествующей рационалистической традицией.

Основной упор в критике кантовской философии, кантовской теории морали делается на «свободу воли» и «категорический императив», а также на пустоту значений выделенного Кантом так называемого практического нормативного разума. Для А. Шопенгауэра – это все «*petitio principii*» и схоластическое, теологическое мудрствование под видом философии, которое строится на центральном постулате *долженствования*, выхватываемом из кантовской теории практического разума. «В практической философии, – цитирует Шопенгауэр Канта, – дело идет не о том, чтобы указать основание того, что совершается, а о том, чтобы дать законы того, *что должно совершаться, хотя бы этого никогда не совершалось*» (Ш, 4, 128). Упрекая Канта и его нормативную этику в бестактном нравственном педантизме, допускающем моральную ценность поступка по обязанности, уважение перед законом, общеобязательность исполнения закона исключительно из страха, Шопенгауэр неустанно повторяет, что само происхождение этой либеральной кантовской этики возникает из теологии «...из рабской морали...» (Ш, 4, 140), из «мерзкой» морали «...париев, чандалов и мелекхов...» (Ш, 4, 164).

Во многом схоластический спор о возможности «свободы воли» становится своего рода ареной философской борьбы между просвещенчески ориентированной рационалистической философией Канта, Шеллинга, Гегеля и формирующейся «философией жизни». И следует отметить, что меткая, подчас чрезмерно агрессивная критика Шопенгауэром идеализма рационалистической философии – не столько Канта, сколько его последователя Фихте, – объективно справедлива и верна. Шопенгауэр, следуя Канту, полностью отвергает попытки построения какого-либо объекта мысли, объекта исследования из одного только самосознания, из его феноменологии. Для него так называемое самосознание представляет собой всего лишь «...сознание *собственного* я, в противоположность сознанию *других* вещей, которое есть познавательная способность» (Ш, 4, 34). «Таким образом, – считает А. Шопенгауэр, – *самосознанием* будет то только, что останется за вычетом этой далекой значительнейшей части всего нашего сознания. Уже отсюда видно, что область его не может быть велика, – ...» (Ш, 4, 35). А сам этот остаток самосозна-

ния, то, что называется «Я», понимается и раскрывается А. Шопенгауэром как нечто прежде всего нерациональное, не разум, а, прежде всего, – «воля». Или, как об этом пишет философ: «...что же содержится в самосознании? – или: в какой форме человек непосредственно сознает свое собственное “я”? Ответ: непременно как нечто *волящее*» (Ш, 4, 36). И, подводя итог своим рассуждениям на тему воли и самосознания, А. Шопенгауэр резюмирует: «Там *снаружи*, следовательно, перед сознанием все очень светло и ясно: но *внутри* его темно, как в хорошо зачерченной зрительной трубе: никакие априорные положения не освещают ночь его собственной глубины, – эти маяки направляют лучи лишь вовне» (Ш, 4, 45).

Таким образом, все попытки построения метафизики, метафизических систем, которые на перебор предложили последователи Канта, – это своеобразные схоластические игры, лишённые и предмета исследования, и содержания. Эта, казалось бы отвлеченная критика, касалась не только теории познания, самосознания, но и самой возможности построения абстрактных (а потому – пустых, бессодержательных) систем как метафизики, так и истории, методологии познания социальных процессов и т.д. Методология исследования, изложенная Шопенгауэром, строилось как конкретное исследование конкретных отношений, изучающих взаимодействие индивидов в их реальной, конкретно осязаемой, форме, свободной от метаморфоз абсолютного духа и глубин самосознания и классового сознания вообще. Именно в этом контексте чрезвычайно интересно проследить, что же смогла предложить эта свободная от метафизических спекуляций философия в области политики и методологии социальных наук.

Каков же подход Шопенгауэра к политике? Прежде всего, философ стремится избежать той ошибки, в которую, по его мнению, впадают профессора философии. Или, как пишет Шопенгауэр: «Характерная для немцев ошибка искать в облаках того, что у них под ногами. Поразительным примером этого может служить трактовка профессорами философии *естественного права*. Для объяснения простых отношений человеческого общежития, образующих материал естественного права, т.е. право и его нарушения, собственность, государство, уголовное право и т.д., пускаются в ход расплывчатые, наиболее отвлеченные и, следовательно, наиболее отдалённые и бессодержательные понятия, из которых затем, то на один лад, то на другой, смотря по личной фантазии различных профессоров, воздвигается вавилонская башня до самого неба» (Ш, 3, 646). Сам же «философ жизни» строит свою систему понятий из простых и ясных положений. Что такое, например, право, как его определить? «Если кто, исходя из предвзятой мысли, задумает определить понятие *права*, как неизбежно *положительное*, то потерпит неудачу, ибо он стремится поймать тень, преследует призрак, ищет

nonsense. Понятие *права* – отрицательно, как и понятие *свободы*: содержанием его служит чистое отрицание» (Ш, 3, 646). И далее: «Отсюда легко определить *права человека*: каждый имеет право делать все, что не наносит вреда другому. Иметь на что-либо право – значит не что иное, как быть в состоянии делать, брать что-либо, или пользоваться чем-либо, не причиняя тем вреда никому другому: Simplex sigillum veri» (Ш, 3, 647). Хотя силы людей, их происхождение, их социальный статус различны, но, по Шопенгауэру, права людей равны, поскольку они основаны не на силе и праве рождения: «...а – по моральному характеру права – на том, что в каждом из нас проявляется тождественная воля к жизни на одинаковой ступени своей объективации» (Ш, 3, 647). Соответственно и «...государство, – пишет философ, своеобразно повторяя Гоббса, – представляет собой просто охранительное учреждение против внешних нападений на все государство и внутренних, – отдельных лиц друг на друга» (Ш, 3, 647). Попутно философ замечает, прямо обращаясь к господствующей в то время гегелевской теории апофеоза государства, прусского государства, как воплощения, последнего и наивысшего воплощения абсолютного духа: «С этой точки зрения вполне раскрывается вся ограниченность и плоскость тех горе-философов, которые в напыщенных выражениях изображают государство как высшую цель и цвет человеческого бытия; учение их – апофеоз филистерства» (Ш, 3, 647). Продолжая дальше цепочку рассуждений, Шопенгауэр дает определение политики: «Право само по себе бесследно: от природы господствует *сила*. Привлечь ее к *праву* так, чтобы с помощью силы господствовало право, – такова проблема политики» (Ш, 3, 647). И если вспомнить, следуя шопенгауэровской антропологии, что человек изначально эгоистичен, зол, враждебен по отношению к другому, то сама проблема государственного строя, выбора этого строя, – является искусством, в котором удовлетворяются права индивидов, принимая при этом в расчет: «...и данный в виде сырого материала народ с его национальными особенностями...» (Ш, 3, 655).

Отвергая либеральные попытки построения правового государства, воздвигнутого на законе, Шопенгауэр, исходя все из той же антропологии, замечает: «Государственный строй, в котором воплощалось бы чистое абстрактное право, – прекрасная вещь, но для иных существ, чем люди, ибо большинство их в высшей степени эгоистичны, несправедливы, беспощадны, лживы, иногда даже злы и к тому же еще одарены умственными способностями крайне неважного достоинства...» (Ш, 3, 657). Отсюда само собой вытекает проблема наилучшего управления людьми. Сравнивая и перебирая различные формы правления, Шопенгауэр останавливается на монархии. Только эта форма правления, считает он, как бы биологически присуща человеку. «...монархическая форма правления от природы

свойственна человеку почти так же, как, в еще большей мере свойственна она пчелам и муравьям, перелетным журавлям, бродячим слонам, соединяющимся для хищнических набегов волкам и другим животным, которые все выбирают главу в своих предприятиях» (Ш, 3, 658). По Шопенгауэру, даже планетная система монархична. «Напротив, республиканская система в равной мере и противопоставлена людям, и неблагоприятна для высших проявлений духовной жизни, т.е. для искусств и наук» (Ш, 3, 659).

Характеризуя республиканскую форму правления, Шопенгауэр в основном опирается на факты, которые ему были известны из жизни США, где «... мы видим попытку обойтись без всяких подобных (имеется в виду – монархических. – А.М.) искусственно созданных основ и предоставить полное и нераздельное господство чистому и абстрактному праву. Однако результаты получились мало привлекательные» (Ш, 3, 857). К числу последних философ относит засилье утилитаризма. «...При полном материальном благополучии низменный утилитаризм в качестве господствующего мировоззрения, рука об руку с неизменным его спутником, невежеством, проложившим дорогу нелепому американскому ханжеству, тупоумному чванству и животной грубости в связи с глупым преклонением перед женщиной. Там в порядке вещей даже многое и похуже того: – вопиющее рабство негров, соединенное с крайней жестокостью по отношению к рабам, беззаконнейшее притеснение вольных чернокожих, lynchlaw, обычные и подчас безнаказанные убийства, неслыханно-зверские дуэли, часто явное издевательство над правом и законами, отказ от уплаты общественных долгов, возмутительное политической мошенничество по отношению к соседним богатым областям и, как следствие этого, алчные, хищные на них набеги...» (Ш, 3, 657).

Для себя философ оговаривает право на мечту, своего рода политическую утопию: «Если пригодны на что-либо утопические планы, то я выскажусь за то, что единственным решением задачи была бы деспотия мудрых и благородных, избранных из истинной аристократии, из истинной знати; а это достижимо *путем подбора*, от браков благороднейших мужчин с наиболее умными и деловитыми женщинами; это предложение – *моя утопия*, моя Платоновская республика!» (Ш, 3, 660). Реакционно-реставрационный мотив звучит и в политических рекомендациях философа, рассыпанных им в виде отдельных замечаний: «По моему мнению, если Германия не хочет испытать судьбу Италии, то она должна восстановить, с возможной большей действительной властью, императорское достоинство, отмененное заклятым ее врагом Бонапартом I. От этого зависит немецкое единство, которое в противном случае навсегда останется номинальным и сомнительным» (Ш, 3, 660). Мечту Шопенгауэра реализовала Пруссия в 1870 г., провозгласив создание Германской империи с Пруссией во главе.

И еще одно реакционно-средневековое предубеждение пытается реставрировать философ: это неприязнь к евреям, вытекающая из своего рода ксенофобии самого мыслителя. Философ даже подводит под свое предубеждение метафизическую базу: «Вечный жид Агасфер – не что иное, как олицетворение целого еврейского народа. За то, что он тяжело согрешил пред Спасителем и Искупителем мира, он никогда не освободится от земной жизни и ее бремени и, лишенный отчизны, будет скитаться на чужбине. ... А пока он живет паразитом на других народах и на их земле, но, тем не менее, одушевлен при этом живейшим патриотизмом к своей нации, проявляющимся в тенденции сплоченности, в силу которой все стоят за одного и один за всех, так что этот патриотизм *sine patria* вдохновляет более, чем всякий другой» (Ш, 3, 665). А отсюда, по мнению философа, следуют вполне конкретные политические выводы: нелепость желания «открыть им доступ в участие в правительстве или в управлении каким-либо государством» (Ш, 3, 665).

Круг политических вопросов, поставленных Шопенгауэром, был бы не полон, если бы в век бесчисленных войн и революционных потрясений он не предложил бы «обывателю», «филистеру» свою, построенную на метафизике воли, теорию своеобразного спасения, – теорию личного бессмертия, своеобразный метафизический суррогат религиозного спасения. Сам же философ, словно забывая о том, что он является критическим, но все же последователем Канта, создает свое учение «о нерушимости нашего истинного существа смертью».

Если апостол Павел после мифического воскресения Христа восклицал: «Смерть, где твое жало?», то и Шопенгауэр, исходя из своего критического, отрицающего идеализм метафизического искания истины, мог бы сформулировать подобный вопрос, правда, с многими критическими оговорками. По сути своей позиция Шопенгауэра является своеобразной реконструкцией средневекового учения о «*Nunc Stans*», «великом настоящем», воспроизведенным через призму кантовской онтологии. «Если мы представим себе существо, – пишет А. Шопенгауэр, – способное все познать, понять и предвидеть, то, вероятно, для него не будет иметь никакого смысла вопрос о том, будем ли мы продолжать существование после смерти; ибо за пределами нашего временного индивидуального существования понятия продолжения и прекращения были бы лишены всякого смысла и даже различать их стало бы невозможным» (Ш, 3, 671). Из-под шапочки франкфуртского отшельника, как иногда называли Шопенгауэра, выглядывает вполне реальная ряса средневекового монаха-схимника. Но это, так сказать, эзотерическое учение, учение для «посвященных» в тайны философии Шопенгауэра.

Сохраняя резко отрицательное отношение к истории вообще, к культурным явлениям Шопенгауэр применял синхронистски-диакронический метод, позволявший ему давать удивительно меткие

оценки отдельных явлений далекого прошлого. Для Шопенгауэра сама историческая наука лишена предмета исследования, она – продолжение другой, более объективной науки: «...на историю можно, пожалуй, смотреть и как на продолжение зоологии. В самом деле, тогда как при изучении животных вполне достаточно изучить черты данного животного вида, изучение человека, – в виду того, что существует еще и индивидуальный человеческий характер, – требует ознакомления и с индивидуумами, а также и с индивидуальными событиями, их обуславливающими» (Ш, 3, 764). Этого же подхода к истории придерживались и многие ученики и последователи Шопенгауэра, в частности, не только Ницше, но и его старший коллега Я. Буркхардт. Направленные против телеологизма мировой истории, развиваемого гегелевской философией истории, крупнейшие произведения Я. Буркхардта построены на шопенгауэровском подходе к истории, где существуют отдельные индивидуальные события прошлой истории, есть крупные личности-индивидуальности, выдающиеся исторические персоны, но мировой истории, истории как телеологии, нет. Историк культуры Буркхардт, вполне солидарен с Шопенгауэром, который писал: «...муза истории Клио так же насквозь заражена ложью, как уличная проститутка – сифилисом» (Ш, 3, 765). Именно поэтому его собственные исторические сочинения напоминают суждения антиквара, коллекционера исторических анекдотов и небылиц, знатока древностей, перебирающего четки, россыпи исторических фактов, мнений и суждений исторических лиц. В произведениях по истории ушедших культур намеренно нет фабулы, движения – чего-либо, хотя бы отдаленно напоминающего телеологию истории Гегеля.

Характерной особенностью теории Шопенгауэра, направленной против панлогизма Канта и его непосредственных последователей, является противопоставление, но не интеллекта – разуму, не рассудка – интеллекту, а – разума и воли, – причем воли, взятой в ее прямой противоположности разуму, – воли как полового влечения. Это открытие Шопенгауэра, хотя и шокировало современников, зато явилось хорошим опровержением многих теорий просветительской философии, – выпадом против самого просвещенческого рационализма. Не тождество мышления и бытия, а, скорее, тождество воли и бытия, в котором сам разум, свергнутый с пьедестала, является лишь подчиненным орудием воли, средством обеспечения «воли к жизни». Собственно, этому и посвящена так называемая «метафизика половой жизни» Шопенгауэра, а также теория, развиваемая им в труде «О воле в природе» (1835). Вступая как неоламаркист, А. Шопенгауэр по-своему пишет о всемогуществе воли как «воли к жизни» и само понятие «воли к жизни» интерпретирует не как понятие физическое, а, скорее, как метафизическое, предшествующее интеллекту, из которого у Ламарка выводилась «воля». «Но *де Ламарк*, – пишет философ, – никогда не мог напасть на мысль, что воля

животного, как вещь в себе, может находиться вне времени и в этом смысле быть изначальнее, чем само животное» (Ш, 3, 56). Основной посылкой этого труда является подчеркивание той мысли, что «...повсюду мы находим интеллект в качестве начала вторичного, подчиненного, предназначенного служить исключительно целям воли».

Вот этот круг представлений, связанных с «волей к жизни» в той форме, в которой она предстала в «Метафизике половой любви» и «Воле в природе» во многом определили, собственно метафизическое представление юного Ф. Ницше («Гомеровское соревнование» (1871)), а также многие прозрения основателя психоанализа – З. Фрейда. Именно эти, насквозь пропитанные идеями Шопенгауэра, биологические волюнтаристические оценки звучат в высказываниях Ницше даже позднего периода, – периода «Воли к власти», когда он напишет о морали и добродетели: «Все добродетели суть физиологические *состояния*, а именно главнейшие из органических функций, которые ощущаются как необходимые, как хорошие. ... Сострадание и любовь к человеку как известная степень развития полового влечения» (ВВ, 106).

И если восторженность по отношению к учению Шопенгауэра впоследствии сменилась на столь же полное отрицание его идей, то сама проблематика, духовный фон и пафос отрицания просвещенческой философии, усвоенный Ницше, остаются неизменными на протяжении всей его жизни. Можно даже сказать, что и сам Ницше, и Шпенглер – это инвертированные двойники самого Шопенгауэра, его эманации в различные исторические периоды. Вместе с тем существует принципиальное отличие Шопенгауэра как основателя движения от учеников и последователей. Философия франкфуртского отшельника, хотя и является «романтическим возвращением домой», но сам этот базисный уровень покоится на некоем мистическом основании не только и не столько на древнегреческом, а, скорее, на древнеиндийском, на этике раннего буддизма, учении санкхья, метампсихозе древних религиозных представлений.

Шопенгауэр на закате своей жизни мечтал, как бы выдавая пафос всей своей философской деятельности: «Моей величайшей славой было бы, если бы обо мне когда-нибудь сказали, что я решил ту загадку, которую загадал Кант» (Ш, 4, 561).

## ПОЛИТИК ПЕРСПЕКТИВНОГО МИРА

Философия Ницше (1844–1900) прямо и непосредственно наследует основные установки философии Шопенгауэра, но делает это, основываясь на других социально политических реалиях, чем те, из которых исходил «отец-основатель» учения. Поэтому, несмотря на общий пессимистический пафос, роднящий его с Шопенгауэром, фи-

лософия Ницше является «инверсией» философии Шопенгауэра, звучащей подчас как ее опровержение и отрицание, хотя сам пафос, духовные устремления мыслителей невероятно схожи. Правда, схожи они с точностью до наоборот, почти буквальное «отрицание-перевооруживание», в том же самом предметном поле, в том же направлении, – полярность знаков, расставляемых философами одним и тем же явлениям, – прямо противоположна. Это заметно, начиная с самого первого философского произведения Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки» (1871) и заканчивая подготовительными материалами к *magnum opus* философа – «Воля к власти», где, уже komponующий свою философию абсолютного утверждения, Ницше напишет: «Шопенгауэр истолковывал высокую интеллектуальность как *освобождение* от воли; он не *желал* замечать того процесса освобождения от моральных предрассудков, который связан с раскрепощением великого духа, не хотел замечать типичной *безнравственности* гения; то, перед чем он единственно преклонялся, именно моральную ценность, он произвольно сделал *условием* также и высшей формы духовной деятельности объективного созерцания». И в качестве заключительного аккорда: «*Вершиной* развития духа в представлении Шопенгауэра было постижение того, что все лишено смысла, короче говоря, – постижение того, что хороший человек уже инстинктивно *делает* ...Он отрицает, что могут существовать *более высокие* формы интеллекта, – он смотрел на свое понимание как на *pop plus ultra*» (ВВ, 165). Задача подвергнуть сомнению оценки «отца-основателя», переоценить ценности – основная для Ницше.

Родившись в глубоко религиозной семье, с обеих сторон которой находилось не одно поколение протестантских пасторов, Ф. Ницше быстро проделал путь от провинциального набожного мальчика к всемирной известности. Уже в двадцать четыре года за выдающиеся заслуги в области филологии Ницше был рекомендован крупнейшим филологом Германии того времени Ричлем на должность профессора в Базельском университете в Швейцарии. Важным духовным событием для Ницше стало случайное знакомство с философией Шопенгауэра, в дальнейшем во многом определившее не только всю его сознательную творческую жизнь, но и основной пафос, и направление, и смысл жизни. По крайней мере, все восемнадцать лет творчества Ф. Ницше, – с 1870 по 1888 г., – прошли не только в борьбе с пессимизмом франкфуртского отшельника, но и в активной духовной переоценке самой философии, преломленной через призму Шопенгауэра. Дружба Ницше с Р. Вагнером и Я. Буркхардтом только усилила страстность самой этой переоценки, распространила ее на мир античной культуры – мир древности, на современное ему искусство, саму действительность, окружающую философа. Борьба была неравномерной, проходящей стадии: увлечения, критики и полного отрицания, и распадалась на три шести-

летних периода, первый из которых длился с 1870 по 1876 г.; второй, соответственно, – с 1876 по 1882 г. и, наконец, третий, заключительный, – с 1882 г. по 1888 г. Оставшиеся двенадцать лет жизни – это полное безумие, как следствие тяжелого органического поражения мозга.

И если на закате своей жизни Шопенгауэр мечтал: когда-нибудь скажут, что он разгадал загадку, предложенную Кантом, разгадал, что таинственная, неуловимая «вещь в себе» является «волей», а мир – это только ее представление перед самой собой (не случайно основное произведение Шопенгауэра озаглавлено «Мир как воля и представление»), то Ницше, подхватывая тему разгадывания, идет еще дальше и стремится понять, не что такое этот мир и как он нам дан, задан, а как он работает, как он возможен до определенного человеческого существования. Философ хочет осмыслить сам базисный архетип жизни после череды революционных потрясений XVIII–XIX вв., понять, что произошло, и почему эти революционные катаклизмы стали возможны. Понять, чтобы устранить, исправить, предложить некое метафизическое лекарство от политического недуга, охватившего Европу.

Не случайно уже в предисловии от 1870 г. молодой философ не скрывает свои политические намерения, побудившие его к столь своеобразным метафизико-эстетическим штудиям. Обращаясь к современникам, Ницше пишет: «...при действительном прочтении этой книги им (читателем. – *А.М.*) станет до изумительности ясным, с какой строго немецкой проблемой мы здесь имеем дело, поставленной нами как раз в средоточие немецких надежд, как точка апогея и поворота»<sup>476</sup>, того самого метафизического «поворота», возвращения назад, к первичным, примордиальным формам жизни, которыми некогда обладали древние греки, и который был «утрачен» в процессе исторического развития, в процессе своеобразного вырождения бытийного архетипа. Для философа античный мир, далеко отстоящий от современности, представляется классическим образцом становления, развития и вырождения бытийного архетипа. Но Ницше уверен, что процесс способен двигаться и в обратном направлении и привести в конечном итоге к реставрации в современности этого архетипа. Как пишет в этой ранней работе философ: «Ибо для нас, стоящих на рубеже двух различных форм существования, эллинский прообраз сохраняет ту неизмеримую ценность, что в нем в классически поучительной форме отчеканены и все упомянутые переходы и битвы; разве что мы переживаем главнейшие эпохи жизни эллинского духа как бы в обратном порядке и теперь как бы переходим из александрийского периода назад, к эпохе трагедии» (НС, 1, 136)\*. Напомним, что эти слова писались Ниц-

---

\* Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990 (далее по тексту эта работа цитируется как «НС». – *Ред.*).

ше в 1870 г., когда после объединения Германии и провозглашения империи во главе с Пруссией перед немцами действительно стояла проблема выбора исторического пути: назад, к реконструкции империи по модели, предлагаемой канцлером Бисмарком, или вперед, в сторону еще большей демократизации и капитализации по примеру Соединенных Штатов Америки (чего боялся Шопенгауэр).

Это действительно была точка перелома, политического и социального. Уроки Парижской коммуны были настолько впечатляющими, что Ницше напишет слова обвинения сократической культуре, не осознающей, какого, по его мнению, монстра она несет в себе под аккомпанемент речей «о достоинстве человека» и «достоинстве труда»: «Нет ничего страшнее варварского сословия рабов, научившегося смотреть на свое существование как на некоторую несправедливость и принимающего меры к тому, чтобы отомстить не только за себя, но и за все предшествовавшие поколения» (НС, 1, 127). Именно поэтому критика сократовской, александрийской культуры по своей сути является критикой не только и не столько самого сократизма, но порожденного им «духа Просвещения» – философии XVII–XVIII в., практическим завершением которой стала Французская революция конца XVIII и первой половины XIX в. И не случайно весь первый, так называемый романтический, период эволюции философии Ф. Ницше (1871–1876) – это попытка описать сам классический образец, дать представление о «правильном» развитии, моделируя которое можно избежать в дальнейшем «повторения» революционных катастроф. Ницше пишет в дополнении к «Происхождению трагедии из духа музыки» (1871) еще пять предисловий к пяти ненаписанным книгам, в которых как бы реконструирует древнегреческий образец, пытается оказать влияние на образование юношества в правильном направлении («О будущности наших образовательных учреждений» (1872)). Знания в области истории и классической филологии служат ключом к последующему правильному развитию не древнегреческого, а современного ему немецкого общества.

Однако развитие пошло другим путем: мечты и упования на метафизику Шопенгауэра не сбылись, – первоначальное капиталистическое накопление, стимулированное годами «грюндерства», окончательно разрушит все грезы романтика-идеалиста. И если Шопенгауэр в начале века активно выступал против просвещенческой рационалистической философии, то после крушения надежд и упований на философию «франкфуртского отшельника» у Ницше произошел резкий отказ от философии вообще. Попытка рассуждать о «пользе и вреде» истории для жизни обернулась тем, что жизнь в очередной раз опровергла умозрительные схемы, исходящие из философии истории Шопенгауэра. Но вместе с тем прививка шопенгауэровской философии осталась, и весь так называемый позитив-

ный период философии – период «Человеческого слишком человеческого» (1876–1882) – занят мучительным поиском новой, более адекватной методологии анализа окружающей действительности, критики предшествующих философских метафизических доктрин на пути создания своей собственной, методологии, сочетающей в себе философские и естественнонаучные знания. В этой методологии все еще остается шопенгауэровская воля, но уже раздробленная на атомный вихрь сталкивающихся и противоборствующих «воль-квантов», обладающих двумя основными характеристиками: притяжением и отталкиванием, находящихся в циклическом процессе становления.

Этот период 1882–1888 гг. характеризуется, с одной стороны, отказом от прежних романтических попыток с помощью метафизики лечить политические проблемы; с другой – своеобразным синтезом все той же шопенгауэровской метафизики, обогащаемой физикализированными представлениями естествоиспытателей того времени. Появляется своего рода экспериментальная философия, перспективная, функционалистская, допускающая применения различных интерпретационных схем.

И как следствие из этой философии перспективизма вырабатывается новый критерий оценки различных, в том числе и социальных, явлений. «Я понял, – пишет Ницше, – во всякой оценке дело идет об определенной перспективе: о сохранении индивида, общины, расы, государства, церкви, веры, культуры. Благодаря забвению того факта, что нет никакой другой оценки, кроме основанной на перспективах, все кишит противоречивыми оценками, а следовательно и противоречивыми влечениями в человеке. ... Но это столь противоречивое сознание обладает в самом существе своем великим методом познания: оно может ощущать разнообразные за и против, оно возвышается до справедливости – до понимания лежащего по ту сторону оценок добра и зла. Самым мудрым человеком был бы самый богатый противоречиями, который обладал бы, так сказать, органами осязания для всех видов человека и для которого возможны были бы от времени до времени великие минуты грандиозного созвучия – редкая случайность и для нас. Род планетоподобного движения» (НС, 1, 136). И словно расставаясь со своим вторым периодом, когда господствующий интерес лежал в сфере естественных наук, ориентированных на факты научного знания как на последние и окончательно найденные истины, Ницше пишет: «Против позитивизма, который не идет далее феноменов, «существуют лишь факты» сказал бы я, нет именно фактов не существует, а только интерпретации. ... Поскольку вообще слово “познание” имеет смысл, мир познаваем: но он может быть истолкован и на иной лад, он не имеет какого-нибудь одного смысла, но бесчисленные смыслы. – Перспективизм» (НС, 1, 127).

С позиций этой перспективной методологии анализа социальных явлений Ницше стремится заново пересмотреть устоявшиеся представления социальной науки, применив к ней, помимо перспективизма, метафизику «воли к власти» и концепцию «вечного возвращения того же самого». Вместо «социологии» Ницше предлагает учение о формах и образах государства. Вместо «общества» – культурный комплекс – как предмет моего главного интереса (как бы некоторое целое, соотносительное в своих частях). Вместо «теории познания» – перспективное учение об аффектах (для чего необходима иерархия аффектов: преобразованные аффекты, их высший порядок, их духовность). Вместо метафизики и религии – учение о вечном возвращении (в качестве средства воспитания и отбора) (ВВ, 107). Перспективный подход диктует Ницше и новый анализ ближайшего и отдаленного будущего, динамики развития различных стран Европы и России, позже оформленный в некую принципиальную перспективную теорию «великой политики». Теория эта не закончена, имеются только своеобразные «наброски», перспективные проекты того, как будут или могут в дальнейшем развиваться события соответственно не только перспективизму, но и динамике «воли к власти», выраженной в той или иной стране. В основном, эти эскизы, наброски сформулированы в работе «По ту сторону добра и зла», где Ницше, исходя из метафизики «воли к власти» в международных отношениях и применяя геополитические критерии к анализу развития различных стран пишет: «Способность хотения и именно хотения всею волею уже несколько сильнее в Германии, и опять-таки в северной Германии сильнее, нежели в средней; значительно сильнее она в Англии, Испании и на Корсике; там в связи с религиозностью, здесь с твердостью черепов – не говоря уже об Италии, которая слишком молода, чтобы знать, чего ей хочется, и которая сперва еще должна доказать, может ли она хотеть...» (ВВ, 107).

Необходимо отметить, что, проводя свои геополитические экскурсии в европейскую политику, Ницше оценивает события как бы с позиций космополита, не связанного ни с одной определенной страной, – поскольку, покинув Германию в 1870 г., философ почти двадцать лет своей сознательной жизни проводит вне родины. Именно эта непривязанность к какой-либо политической фракции, партии, стране позволяет Ф. Ницше сохранить позицию «над схваткой», позицию беспристрастного свидетеля эпохи. Вместе с тем уже приведенные отрывки его перспективного видения показывают специфику подхода, в который включаются разнофакторные и разноплановые феномены, вроде «флегматичности» одних и «крепости черепов» других. Все разнообразие психологических, физиологических факторов в сочетании с темпом и скоростью исторического движения, степенью цивилизованности народов, геополитическими факторами

включается в анализ, что обеспечивает широту охвата факторов самого перспективного анализа. Психологические, расовые особенности без затруднения сопоставляются с страной, материком, наличием или отсутствием традиций определенного развития. Так, рассуждая о накоплении силы воли, – воли как энергетического потенциального фактора, – Ницше вдруг обращается к примеру России. Он пишет: «...величайшей и удивительной силы достигает она в том огромном срединном государстве, где как бы начинается отлив Европы в Азию – в России. Там сила воли откладывается и накапливается с давних пор, там воля – и неизвестно, воля отрицания или утверждения, – грозно ждет того, чтобы по излюбленному выражению нынешних физиков освободиться» (ВВ, 215). И это не только физикализация геополитических процессов, но и своего рода перспективный анализ – видение ближайшего исторического будущего.

И не удивительно, что в продолжение этого анализа Ницше предупреждает: грозное усиление, накопление потенциальных сил в России должно побудить Европу к формированию собственной «великой политики»: «Чтобы, наконец, закончилась затяжная комедия ее маленьких государств, а также ее династическое и демократическое многоволие. Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие несет с собою борьбу за господство над всем земным шаром – понуждение к великой политике» (НС, 2, 331). Именно с позиций этого геополитического перспективизма Ницше весьма отрицательно относится к шовинизму, национализму, сформировавшемуся в европейских странах и особенно в Германии, призывая к тому, чтобы вновь возродился «добрый европеизм», утерянный его современниками. «Да, я мог бы представить себе, – пишет Ницше, – тупые и инертные расы, которым даже в нашей расторопной Европе понадобилось бы полвека, чтобы превозмочь также атавистические признаки патриотщины и привязанности к клочку земли и снова вернуться к разуму, я хочу сказать к “доброму европеизму”» (НС, 2, 360). В другом месте: «Приходится мириться с тем, что если какой-нибудь народ страдает и хочет страдать национальной горячкой политическим честолюбием, то его постигает порой некоторое умственное расстройство, его ум завлакивают тучи, словно он испытывает небольшие приступы одурения: например, у современных немцев появляется то антифранцузская глупость, то антиеврейская, то антипольская, то романτικο-христианская, то вагнеровская, то тевтонская, то прусская (стоит только обратить внимание на этих Зибелей и Трейчке и их туго забинтованные головы), – их не перечтешь, всех этих маленьких помрачений немецкого ума и совести» (НС, 2, 369). Особенно же неприязненное отношение вызывает у Ницше цветущий пышным цветом в Германии того времени антисемитизм. «Евреи же без всякого сомнения, самая сильная, самая цепкая, самая чистая раса из всего теперешнего населения Европы...» (НС, 2, 370).

Оглядываясь на прошлое Европы, Ницше ретроспективно оценивает нации и расы, которые уже проявили себя в истории, оказали существенное влияние на исторические события в прошлом. Историзм оценок при отказе от единой, в гегелевском духе, истории показывает угол зрения, с позиций которого происходит оценка. Например, Англия и Франция оцениваются с позиций либерализма, формирование которого в Англии породило, по подражанию, революцию XVIII в. во Франции: «В конце концов не следует забывать, — пишет Ф. Ницше, — того, что англичане с их глубокой посредственностью уже однажды были причиной общего понижения умственного уровня Европы: то, что называют “новейшими идеями” или идеями восемнадцатого века, или также “французскими идеями”, — то, следовательно, против чего с глубоким отвращением восстает немецкий дух — было английского происхождения, в этом не может быть сомнения» (НС, 2, 372). Более того, перспективизм оценок Ф. Ницше дает ему возможность так сказать «с птичьего полета» оценивать современность в ее основных проявлениях, говорить о господствующих тенденциях, которые не замечали многие его современники, в том числе — и политические деятели различных стран. «Благодаря болезненному отчуждению, — пишет философ, — порожденному и еще порождаемому среди народов Европы националистическим безумием, благодаря в равной степени близоруким и быстроруким политикам, которые нынче с его помощью вызывают наверх и совершенно не догадываются о том, что политика разъединения, которой они следуют, неизбежно является лишь политикой антракта, — благодаря всему этому и кое-чему другому, в наше время совершенно невыразимому, теперь не замечаются или произвольно и ложно перетолковываются несомненнейшие признаки, свидетельствующие о том, что Европа стремится к объединению» (НС, 2, 376).

Анализ, в основном культурологический, почти всегда предлагает метафизическую интерпретацию в терминах «воли к власти», а также новой, намеченной им, антропологии, ориентированной на противопоставление человека современного и высшего человека, образцы которого в своей совокупности дают, по мнению Ницше, лучшие представители европейской культуры того времени. «Они были сынами своего отечества только с внешней стороны или в минуты слабости, — пишет Ницше об этих людях, — как, например, в старости — они отдыхали от самих себя, становясь “патриотами”. Я имею в виду таких людей, как Наполеон, Гете, Бетховен, Стендаль, Генрих Гейне, Шопенгауэр: да не зачтется мне в упрек, если я причислю к ним также и Рихарда Вагнера, насчет которого нас не должно вводить в заблуждение его собственное самонепонимание — гениям этого рода редко бывает дано понимать самих себя» (НС, 2, 376). И как бы суммируя этот совокупный образ, перспективный об-

раз высшего человека, Ницше пишет: «В общем это отважно-смелая, великолепно-мощная, высоко парящая и высоко-стремящаяся порода высших людей, которые впервые преподали своему веку – а ведь это век толпы! – понятие высший человек» (НС, 2, 377). Собственно, этот «перспективизм оценок» позволяет Ницше выделить и в самом обществе два основных типа морали, – два основных типа отношения к «воле к власти». «Есть мораль господ и мораль рабов, – пишет Ницше, – спешу прибавить, что во всех высших и смешанных культурах мы видим так же попытки согласовать обе морали, еще чаще видим, что они переплетаются одна с другою, взаимно не понимая друг друга, иногда же упорно существуют бок о бок даже в одном и том же человеке, в одной душе» (НС, 2, 376).

Более подробно проблема двух моралей разобрана им в работе «Генеалогия морали» (1888), где дается детализированное перспективное видение формирования типов морали с последующим экстраполированием их первичных установок (положительной и отрицательной «воли к власти») на всю западноевропейскую культуру, на господствующие социальные движения современности: христианство, либерализм, социализм, консерватизм и т.д. Более того, перспективизм лежит и в основе типологии различных существующих прежде культур, ранговой структуры, его иерархии, деления на различные расы, религии и т.д. Подобный подход к морали, рассматриваемой в перспективистском варианте, полностью порывает с «моралью сострадания», провозглашенной Шопенгауэром основой морали вообще. Сострадание имеет свою цену только в том случае, по мнению Ницше, когда его проявляет «прирожденный господин»: «Если такой человек обладает состраданием, ну, тогда это сострадание имеет цену» (НС, 2, 401).

Под влиянием этой перспективной оптики Ницше переоценивает практически почти все господствующие ценности и категории своей собственной философии: «нигилизм», «смерть Бога», «сверхчеловек», «воля к власти», «вечное возвращение того же самого». Эта же перспективная оценка не позволяет ему формулировать «окончательные истины»: все утверждения носят как бы условный характер, являются предположениями или, иначе говоря, «фикциями», сохраняют пафос дистанции, «иронию», чтобы не застывать в качестве догматического суждения. Оттого и философия этого позднего перспективистского периода носит характер вероятностной, возможной, принципиально не верифицируемой, но имеющий характер мнения, гипотезы, – короче говоря, носит характер бога метаморфоз и превращений: характер дионисийский. Не случайно Ницше писал о себе в этот период: «Я последний ученик и посвященный бога Диониса, – так не имею ли я, наконец, права дать вам моим друзьям, насколько мне дозволено, отведасть кое-что из этой философии?» (НС, 2, 403).

Словно продолжая критику «разума» в философии, начатую Шопенгауэром, Ницше своеобразно подхватывает ее в работе «Сумерки идолов» (1888) в разделе так и названном: «Разум в философии». Ведущим орудием критики здесь выступает перспективизм, позволяющий как бы извне оценивать почти двухтысячелетний опыт развития европейской философской традиции, – традиции выработки философских понятий и категорий, традиции философского видения мира. При этом следует отметить, что Ницше по первой своей профессии и базовой подготовке – классический филолог и, следовательно, хороший специалист в области античной философии, с современной европейской философией был знаком из «вторых рук»: в пересказе Шопенгауэра, Е. Дюринга, А. Ланге и других «философов-комментаторов». Насколько серьезно Ницше знаком с Декартом, Спинозой, Кантом, Гегелем – вопрос чрезвычайно спорный, по крайней мере, философ всегда говорит о них в целом, никогда не пускаясь в изложение конкретных концепций современных ему философов, исключая Шопенгауэра.

Именно поэтому и критика «разума в философии» ведется Ницше как бы с плеча, в целом, не вдаваясь в частные подробности. «Вы спрашиваете меня, – пишет философ, – что же является идиосинкразией у философов? Например, отсутствие у них исторического чувства, их ненависть к самому представлению становления, их египтизм. Они воображают, что делают честь какой-нибудь вещи, если деисторизируют ее, *sub spine asterui*, – если делают из нее мумию. Все, что философы в течение тысячелетий пускали в ход, были мумии понятий, ничто действительно не вышло живьем из их рук...» (НС, 2, 568). И это не призыв к отказу от понятий вообще, а запрос на некую стихийную диалектику, которая, помимо разума, включает в себя и данные чувств, включает в себя движение, становление бытия, именно поэтому с глубоким почтением относится к Гераклиту. «Если прочая философская публика отвергала свидетельство чувств, потому что последние говорили о множественности и изменении, то он отвергал их свидетельство, потому что они показывали, будто вещи обладают постоянством и единством. Гераклит был так же несправедлив к чувствам» (НС, 2, 568). И далее: «Разум является причиной того, что мы исключаем свидетельства чувств. Поскольку чувства говорят о становлении, об исчезновении, о перемене, они не лгут. Но Гераклит останется вечно правым в том, что бытие есть пустая фикция. Кажущийся мир есть единственный: “истинный мир” только прилган к нему» (НС, 2, 568–569).

Что это значит? Да именно то, что этот кажущийся мир, т.е. – перспективный мир, мир как наше представление о нем, и есть истинный мир, что же касается существующего в понятиях – понятий-

ного, а не перспективного мира, то он «приложен» к перспективному миру. Отсюда следует, что «истинный» мир – это мир перспективный, кажущийся, как сказал бы философ, и только он – истинный, чтобы нам не говорили понятия о нем. По сути дела – это извращенное шопенгауэровское утверждение: «мир как воля и представление», шопенгауэровский феноменализм, но только доведенный о своего логического конца, до абсурда. Но что же осталось в «воле к власти» Ницше от «воли к жизни» шопенгауэровской метафизики? Вот что пишет Ницше: «В начале стоит великое, роковое заблуждение, что воля есть нечто действующее – что воля есть способность. Нынче мы знаем, что она только слово...» (НС, 2, 570).

Ревизия шопенгауэровской философии закончилась тем, что она была подвергнута почти полному отрицанию на пути выстраивания собственной философии. Ничего не осталось от коренной разгадки кантовской философии Шопенгауэром – воли, замещенной на «волю к власти». Ничего не осталось от сострадания – этого фундамента шопенгауэровской теории морали, ничего – от закона окончательного основания, причинности, детерминизма, за исключением, пожалуй, одного: «мир как представление» не только уцелел, но, собственно, остался одной-единственной реальностью философии уже самого Ницше. Мир стал перспективным видением мира. Подход, который в силу его универсальности, перспективности самих обозреваемых горизонтов бытия позволяет Ницше заключить: «Что только и может быть нашим учением? – Что никто не дает человеку его качеств, ни Бог, ни его общество, ни родители и предки, ни он сам. Никто не ответственен за то, что он вообще существует, что он обладает такими-то и такими-то качествами, что он находится среди этих обстоятельств и в этой обстановке» (НС, 2, 584). И далее: «Он не есть следствие собственного намерения, воли, цели, в лице его не делается попытка достигнуть “идеала человека” или “идеала счастья”, или “идеала нравственности” – абсурдно желать свалить его сущность в какую-нибудь цель» (НС, 2, 584). И это, так сказать, – метафизический итог, состоящий в том, что сама метафизически понимаемая нагруженность человека отбрасывается, и он остается свободной от всего: родового, целевого, смыслового.

В одном из поздних фрагментов «Веселой науки» (пятая книга написана в 1887 г.) Ницше так характеризует свою политическую и социальную позицию: «Мы, дети будущего, как смогли бы мы быть дома в этом настоящем! ...Мы ничего не “консервируем”, мы не стремимся так же обратно в прошлое, мы нисколько не “либеральны”, мы не работаем на “прогресс”, нам вовсе не нужно затыкать уши от базарных сирен будущего – то, о чем они поют: “равные права”, “свободное общество”, “нет больше господ и нет рабов”, не

манит нас! – мы просто считаем нежелательным, чтобы на земле было основано царство справедливости и единодушия (ибо оно при всех обстоятельствах стало бы царством глубочайшей посредственности и китайщины), мы радуемся всем, кто не дает себя уговорить, уловить, умиротворить, оскотить, мы причисляем самих себя к завоевателям, мы размышляем о необходимости новых порядков, так же и нового рабства – ибо по всякому усилению и возвышению типа “человек” принадлежит и новый вид порабощения – не правда ли?» (НС, 2, 702). И как своеобразный вывод из большой и весьма критической тирады по поводу национализма в Германии в 1887 г.: «Мы, одним словом, – и пусть это будет нашим честным словом! – добрые европейцы, наследники Европы, богатые, перегруженные, но и обремененные чрезмерным долгом наследники тысячелетий европейского духа: как таковые, мы вышли из-под опеки и христианства и чужды ему, именно потому, что мы выросли из него и что наши предки были самыми беспощадно честными христианами христианства, жертвовали во имя веры имуществом и кровью, сословием и отечеством. Мы – делали то же, но во имя чего? Во имя нашего неверия? Нет, вам это лучше известно, друзья мои! Скрытое “да” в вас сильнее, чем любые “нет” и может быть, которыми вы больны вместе с вашим веком; и когда вам придется пуститься по морям, вы, невозвращенцы, то и вас вынудит к тому вера!...» (НС, 2, 703).

Это – социально-политическая позиция Ницше периода «абсолютного утверждения», позиция, в которой еще не звенят мегаломанические черты, ярко выраженные в «Ессе homo» («Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будут связываться воспоминания о чем-то чудовищном...»), а утверждается некая традиционалистская консервативно-революционная установка «доброго европейца», присутствующего на безумном пиру шовинизма и национализма всех мастей, не только Германии того времени, но и других европейских стран. Аристократический радикализм, так громко звучавший в раннем периоде, приглушен; вместо него – своего рода «пафос дистанции», гордое одиночество человека, желающего остаться «трезвым» на пиру шовинистических страстей. Непонятый ближайшим к нему интеллектуальным окружением, Ницше вынужден обращаться к «дальним», к будущим поколениям в надежде быть, наконец, услышанным, понятым, оцененным, как бы предчувствуя, спеша выговориться перед вскоре накрывшей его завесой безумия.

Земная жизнь Ницше, законченная на рубеже веков, стала пьедесталом посмертной славы и признания, последовавших в XX в. Перспективизм в социальных науках современности позволил анализировать социальные объекты по многим основаниям сразу: вместо двумерной логики «исключенного третьего» появляется многомер-

ность, многофакторность оценки, понимания явления безотносительно к временной составляющей процесса анализа: синхронический и диахронический срезы совмещаются. Та или иная перспектива рассмотрения социального объекта стала, говоря языком современной нетрадиционной логики, аттрактором, который организует периферию анализа под углом заданной перспективы, позволяя вместе с тем свободный выбор самих точек зрения, самих перспектив. Представление философа о том, что мир – это бесконечная сумма интерпретаций, перспектив, бесконечное количество разбиений по самым различным основаниям дает специалистам в самых различных социальных областях возможность весьма неожиданных обобщений, выводов и находок.

- <sup>1</sup> См.: *Skinner Q.* The Foundations of Modern Political Thought. Cambridge (U.K.), 1978. См. также: *Wolin S.* Politics and Vision. Boston, 1960. Chap. 7; *Strauss L.* Thoughts on Machiavelli. Chicago, 1984.
- <sup>2</sup> *Becker C.L.* The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 2003. P. 30.
- <sup>3</sup> См.: *Ralston J.* Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West. N.Y., 1992.
- <sup>4</sup> См.: *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.
- <sup>5</sup> См.: *Benjamin W.* Theses on the Philosophy of History // Illuminations / Ed. H. Arendt. N.Y., 1978. P. 263.
- <sup>6</sup> См.: Общественно-политическая мысль европейского Просвещения. М., 2002. С. 47, 126 и след.
- <sup>7</sup> См.: *Bentham's* Political Thought. L., 1973. P. 269.
- <sup>8</sup> *Pope A.* Essay on Man and Other Poems. N.Y., 1994. P. 19.
- <sup>9</sup> «Народ должен либо быть свободен, либо верить, что он свободен. Тот, кто разрушает эту национальную иллюзию, – преступник. Эта иллюзия – паучья сеть, на которой нарисован образ свободы... – то, чему доверены фундаментальные законы государства». (*Diderot D.* Observations sur le nakaz // *Diderot D.* Political Writings. Cambridge, 1992. P. 91).
- <sup>10</sup> *Gray J.* Liberalisms: Essays in Political Philosophy. L., 1989. P. 262. Более подробный анализ логики «деконструкции» либерализма см.: *Капустин Б.Г.* Алгоритмы и варианты западного либерализма // Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы. М.: РОССПЭН, 1999. С. 47–49.
- <sup>11</sup> *Oz-Salzberger F.* New Approaches towards a History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture? // Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte. Gerlingen, 2000. Bd. 29. S. 171. «Нет особого смысла в попытках доискаться до общего определения этого движения». (*Hampson N.* The Enlightenment: An Evaluation of Its Assumptions and Values. Harmondsworth, 1990. P. 10).
- <sup>12</sup> См.: *Bronner S.E.* Reclaiming the Enlightenment. N.Y., 2004. P. XII, 41.
- <sup>13</sup> См.: *Ibid.* P. X, XII, 7–8, 12.
- <sup>14</sup> «...Свобода – украшение гражданского общества, однако власть должна быть признана существеннейшей для самого его существования: в том соперничестве, которое так часто случается между ними, последняя – на этом основании – может бросить вызов предпочтению [первой]» (*Hume D.* Of the Origin of Government // Essays: Moral, Political, and Literary. Indianapolis, 1987. P. 41).

- <sup>15</sup> См.: *Rousseau J.-J. Rousseau, Judge of Jean-Jacques // The Collected Writings of Rousseau. Hannover, L., 1990. Vol. 1. P. 213.*
- <sup>16</sup> «...Вероятно, Юм дает нам единственное целостное изложение той правовой и политической философии, которая позднее стала известна как либерализм». Демократическая традиция является по своему происхождению преимущественно французской, и в XIX веке вступает с индивидуалистическим либерализмом в антагонистические отношения» (*Hayek F.A. The Legal and Political Philosophy of David Hume // Studies in Philosophy, Politics, and Economics. Chicago: Univ. of Chicago press, 1967. P. 109.*).
- <sup>17</sup> См.: *Ibid. P. 120–121.*
- <sup>18</sup> См.: *Макинтайр А. После добродетели. М., 2000. С. 57.*
- <sup>19</sup> По существу это признают и современные защитники «рационального обоснования» морали. «Моральная теория больше не претендует на знание цели хорошей жизни и должна оставить вопрос “зачем быть моральным?” без ответа... Нет причин, по которым теории должны были бы иметь силу мотивировать людей действовать в соответствии с их [нравственными] взглядами, если то, что морально необходимо, вступает в противоречие с их интересами» (*Habermas J. Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism // Justification and Application. Cambridge (Mass.), 1993. P. 127–128.*).
- <sup>20</sup> *MacIntyre A. Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. L., 1990. P. 172–173.*
- <sup>21</sup> *Грэй Дж. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности. М.: Практикс, 2003. С. 279.*
- <sup>22</sup> См.: *Грэй Дж. Агональный либерализм // Там же.*
- <sup>23</sup> См., напр.: *Gaus G.F. Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project. L., 2003. P. X, 18–27.*
- <sup>24</sup> *Юм Д. Трактат о человеческой природе. М., 1995. С. 215.*
- <sup>25</sup> См.: *Федералист. М., 2000. С. 339.* Казалось бы, безупречный в плане его демократизма и приверженности рационализму Просвещения Томас Джефферсон писал по сути о том же: «...Выбор самого народа обычно не отличается своей мудростью» (*Jefferson T. A Letter to Edmund Pendleton, August 26, 1776 // Political Writings. Cambridge, 1999. P. 336.*).
- <sup>26</sup> *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 2. С. 240–241.*
- <sup>27</sup> См.: *Voegelin E. From Enlightenment to Revolution. Durham, 1975. P. 11, 13–14, 29–30, 51, 67–68, 93.*
- <sup>28</sup> См.: *Ibid. P. 79, 111, 118.*
- <sup>29</sup> *Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2000. С. 377.*
- <sup>30</sup> Анализ «Альманаха бедного Ричарда» под этим углом зрения см.: *Lerner R. Revolutions Revisited: Two Faces of the Politics of Enlightenment. Chapel Hill, 1994. Chap. 1.*
- <sup>31</sup> См.: *Commager H.S. The Empire of Reason. L., 2000. P. XI: «Старый Свет воображал, изобретал и формулировал Просвещение; Новый Свет – несомненно, англо-американская его часть, – реализовал и воплотил его».*
- <sup>32</sup> *Becker C.L. The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 2003. P. 29–30. 1st ed., 1932.*
- <sup>33</sup> *Anchor R. The Enlightenment Tradition. Berkeley, 1967. P. 1.*

- 34 См. блестящий анализ Джона Локка Джоном Данном: *Dunn J. Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*. L., 1969.
- 35 *Cassirer E. The Philosophy of the Enlightenment*. Boston, 1955. P. VI.
- 36 *White H.V. Editor's Introduction* // *Anchor R. Op. cit.* P. IX. (курсив мой. – Б.К.).
- 37 См.: *Anchor R. Op. cit.* P. 2–3.
- 38 Апологетичность и зависимость этики современного либерализма от капитализма, как пишет Хартмут Роза, «приведут к полному предательству того, в чем некогда видели стержневой идеал либерализма и Просвещения», а именно – автономии человека, свободы его самоопределения, ныне втискиваемых в жесткие рамки логики воспроизводства капитализма и подчиненных этой логике». *Rosa H. On Defining the Good Life: Liberal Freedom and the Capitalist Necessity* // *Constellations*, 1998. Vol. 5, N 2. P. 202.
- 39 *Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия*. М., 1995. С. 115.
- 40 См. главы 21 и 22 указанного выше произведения Шумпетера.
- 41 *Marcuse H. Repressive Tolerance* // *Wolff R.P., Moore B.Jr., Marcuse H. A Critique of Pure Tolerance*. Boston, 1965. P. 82–83.
- 42 *Hardt M., Negri A. Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. L.: Penguin Books, 2004. P. 273.
- 43 См., напр.: *Talmon J.L. The Origins of Totalitarian Democracy*. N.Y.: Praeger, 1960; *Kotkin S. Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: Univ. of Calif. press, 1995. P. 364.
- 44 Подробнее см.: *White H.V. Op. cit.* P. IX–X.
- 45 *McMahaon D.M. Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford, 2001. P. 32.
- 46 Цит. по: *Hampson N. Op. cit.* P. 256.
- 47 См. подборку статей о «популяризации Просвещения»: *Darnton R. The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge (MA): Harvard Univ. press, 1982; а также: *Eisenstein E. On Revolution and the Printed World* // *Revolution in History*. Cambridge, 1986.
- 48 Коббан убедительно документирует: вплоть до конца 1780-х годов «Общественный договор» Руссо оставался одним из *наименее* популярных и читаемых его произведений, не сопоставимым в этом плане с «Новой Элоизой» или «Эмилем». См.: *Cobban A. In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History*. N.Y., 1960. P. 168. Но и в прочтении самого «Общественного договора» происходит резкое смещение акцентов с идей прямой демократии и «самоконституирования» справедливого общества к созидательной роли мудрого законодателя и фундаментальному значению «гражданской религии». Тенденции перетолкования Руссо в таком духе, конечно, достигают своей кульминации в период якобинской диктатуры. См.: *Hampson N. Op. cit.* P. 258–259.
- 49 Об этих двух главных источниках современных представлений о Просвещении см.: *Liedman S.-E. The Crucial Role of Ethics in Different Types of Enlightenment* // *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*. Amsterdam: Rodopi, 1997. P. 45. Кантовская отстраненная рефлексия Революции, которую можно трактовать в качестве саморефлексии Просвещения при его отождествлении с Революцией, в наиболее «чистом» виде дана в «Споре факультетов». См.: *Кант И. Спор факультетов* // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 102–103.

- <sup>50</sup> Немецкий исследователь Ульрих Им Хоф посвящает отдельную главу своей книги рассмотрению того, как «классическое» Просвещение перетолковывало унаследованную от 17-го века и того, что мы называли Предпросвещением, идею «права на сопротивление» власти. Такое перетолкование состояло преимущественно в том, чтобы показать, «как это право может быть использовано, не приводя к революции и анархии». Ориентиром здесь служило знаменитое вольтеровское «peuples libres sous les rois». См.: *Hof U.Im. The Enlightenment. Oxford, 1994. P. 187, 190; и всю главу 5 части V данной книги (курсив мой. – Б.К.).*
- <sup>51</sup> Вся эта аргументация опирается на ту концепцию связи традиции и разума, которую убедительно развил Ханс-Георг Гадамер: «Безусловной противоположности между традицией и разумом не существует... В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует согласия, принятия, заботы... Такое сохранение есть акт разума...». (*Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 334–335*). Описанная ситуация конфликта традиций может быть интерпретирована в свете этой формулировки Гадамера как кризис традиции, при котором ей отказано в «согласии, принятии и заботе» со стороны части тех, от кого все это ожидается в логике самосохранения традиции. Преодоление кризиса становится возможным на основе формулы «сохранение традиции через ее перестроение». В качестве последнего и нужно понять Просвещение XVIII в. и Революцию.
- <sup>52</sup> Более подробно об этом см.: *Porter R. The Enlightenment. Basingstoke (U.K.), 1990. P. 6* etc.
- <sup>53</sup> Такую ориентацию Просвещения Йохан Хейзинга вообще считал определяющей для него в целом. См.: *Hof U.Im. Op. cit. P. 159.*
- <sup>54</sup> Подробнее об образовании и конструкции этого идеологического модуля Современности см.: *Капустин Б. Что такое консерватизм? // Свободная мысль – XXI. 2004. № 2.*
- <sup>55</sup> Цит. по: *Jullian E. Extraits des historiens français du XIX s. P., 1922. P. 462.*
- <sup>56</sup> *Кондорсе Ж.-А. Эскиз картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 237.*
- <sup>57</sup> *Staël G. Considérations sur les principaux événements de la révolution française. P., 1845. P. 287.*
- <sup>58</sup> *Lamartine A. Lettre de 19 août 1919 à marquise de Raigecourt // Correspondance de Lamartine. P., 1873. Vol. II. P. 399.*
- <sup>59</sup> *Кант И. О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 78.*
- <sup>60</sup> *Гумбольдт В. Идеи конституционного государственного устройства в связи с новой французской революцией // О Свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Наука, 1995. С. 188.*
- <sup>61</sup> Там же. С. 184.
- <sup>62</sup> *Гумбольдт В. Опыт о границах деятельности государства. М., 1899. С. 34.*
- <sup>63</sup> Цит. по: *Ростиславлева Н.В. Зарождение либерализма в Германии: Карл фон Роттек. М., 1999. С. 32–33.*

- 64 Там же. С. 40, 37.
- 65 Там же. С. 51.
- 66 Там же. С. 46.
- 67 *Сталь А.-Л.-Ж.* О влиянии страстей на счастье народов // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 363.
- 68 *Constant B.* Commentaire sur Filangieri. P., 1822. Vol. 1. P. 41.
- 69 Ibid. P. 9–10.
- 70 *Констан Б.* Об узурпации // Антология западноевропейской классической либеральной мысли. С. 198.
- 71 *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой современных людей // Полис. 1993. № 2. С. 101.
- 72 Там же. С. 105, 102.
- 73 *Гизо Ф.* Политическая философия: о суверенитете // Классический французский либерализм. М., 2000. С. 509.
- 74 *Гизо Ф.* О средствах правления и оппозиции в современной Франции // Там же. С. 415.
- 75 *Guisot F.* De la peine de mort. P., 1871. P. 281–282.
- 76 *Гизо Ф.* О средствах правления и оппозиции в современной Франции // Классический французский либерализм. С. 343.
- 77 *Lamartine A.* La politique rationnelle // La politique de Lamartine: choix de discours et des écrits politiques: T.1–2. P.: Hachette, 1878. T. 1. P. 25.
- 78 *Констан Б.* Принципы политики // Классический французский либерализм. С. 27, 33.
- 79 Там же. С. 64.
- 80 Там же. С. 60.
- 81 *Токвиль А.* Демократия в Америке. М., 1991. С. 375.
- 82 *Констан Б.* Принципы политики. С. 176.
- 83 *Лефор К.* Политические очерки (XIX–XX вв.). М., 2000. С. 220.
- 84 *Mazzini G.* Scritti scelti. Firenze, 1964. Vol. 3. P. 63, 65.
- 85 *Freeden M.* The New Liberalism. Oxford, 1978. P. 26.
- 86 См.: *Robbins L.* The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy. L., 1952. P. 5.
- 87 Ibid. P. 3.
- 88 «Друзья человечества не могут не желать, чтобы во всех странах трудящиеся классы имели бы вкус к комфорту и удовольствиям и чтобы достижение этого состояния стимулировалось всеми легальными средствами... Лучшей гарантии против перенаселения не существует» (Давид Рикардо); «Ограничение уровня рождаемости путем повышения зарплат принесет осуществление всех наших целей без каких-либо неудобств и вмешательств» (Джеймс Милль).
- 89 «На деле в конце 1880-х о приверженности кредо laissez-faire гораздо чаще заявляли консерваторы...» – пишет М. Фриден, защищая либералов от обвинений в насаждении индивидуализма, см.: *Freeden M.* Op. cit. P. 33.
- 90 О продолжающейся теоретической жизни laissez-faire см., напр.: «Бентамовский проект» Международного общества изучения утилитаризма (<http://www.utilitas.org.uk/links.shtml>).
- 91 *Freeden M.* Op. cit. P. 18.
- 92 *Allen G.* Individualism and Society // Contemporary Review. 1889. Vol. 55. P. 731–732.

- 93 Викторианская эпоха – годы правления королевы Виктории (1837–1901).
- 94 Публиковались в Приложении к 4-му, 5-му и 6-му изданиям «Британники» (1815–1824) и были первыми авторскими (подписанными) статьями в данной знаменитой энциклопедии.
- 95 Ibid. § 14.
- 96 Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч.: В 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 334.
- 97 Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 9.
- 98 Ibid. § 19.
- 99 Милль уточняет некоторые параметры электората. Это возраст, имущественный статус, профессия или образ жизни. Возрастной ценз устанавливается им на уровне 40 лет.
- 100 Robbins L. Op. cit. P.113.
- 101 Речь шла о всеобщем избирательном праве для мужчин, установлении равновеликих избирательных округов, тайном голосовании, ежегодных выборах в парламент, оплате работы членов парламента, отмене имущественного ценза.
- 102 Mill J.S. Autobiography. Brighton, 2000. Pt 1. P.1.
- 103 См.: Berger F.R. Happiness, Justice and Freedom. Berkeley, 1984. P. 226.
- 104 См.: Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. N.Y., 1989.
- 105 См.: Clayes G. Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism // International Review of Social Theory. Amsterdam, 1982. Vol. 27, pt 2. P. 123.
- 106 См.: Милль Дж.С. Основы политической экономии. М., 1981. Т. 4. С.76–83.
- 107 См, напр.: Stewart R.S. Art for Argument's Sake: Saving Mill from the Fallacy of Composition // Journal of Value Inquir. Dordrecht, 1993. Vol. 27, N 3–4. Статья посвящена демонстрации того, что миллевское доказательство принципа полезности является одним из самых неудачных в истории философии.
- 108 «Такова привилегия человека и свойство его человечности, что с достижением зрелости своих способностей он понимает и употребляет по-своему то, что ему сообщает опыт других людей» (ОС, 338).
- 109 «Тот, кто поступает известным образом потому только, что таков обычай, тот не делает выбора, не упражняет практически своей способности различать, что хорошо и что дурно, не питает в себе стремлений к лучшему» (ОС, 338).
- 110 Токвиль А. Демократия в Америке. С. 374–375.
- 111 В этой части цитирование пойдет по оригиналу – OL – (см.: Mill J.S. On Liberty // Harvard Classics. 1909. Vol. 25) ввиду неадекватности имеющегося русского перевода.
- 112 Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- 113 Токвиль А. Демократия в Америке. С. 497.
- 114 Там же.
- 115 См.: Mill J.S. De Tocqueville on Democracy in America. I // London Review. 1835. Vol. 1, October. P. 85–129; в переработанном виде: De Tocqueville on Democracy in America II. «Appendix». Dissertations and Discussions. II.
- 116 Подробнее об этом пойдет речь в разделе о социал-либерализме.

- 117 Милль Дж.С. Утилитарианизм: О свободе. СПб., 1866–1869. С. 99.
- 118 См., напр.: *Millgram E.* Mill's Proof of the Principle of Utility // *Ethics*. 2000. Vol. 110, N 2. P. 282–310; *Cohen E.D.* Mill's Qualitative Hedonism // *Southern Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 18, N 2. P. 151–158; *Schmidt-Petri Ch.* Mill on Quality and Quantity // *Philosophical Quarterly*. 2003. Vol. 53, N 210. P. 102–104; *Harris G.W.* Mill's Qualitative Hedonism // *Southern Journal of Philosophy*. 1983. Vol. 21, N 4. P. 503–512.
- 119 *Mill J.S.* Considerations on Representative Government // *Collected Works*. L., 1999. Vol. 19. P. 14–15. Курсив мой. – И.М.
- 120 См.: *Holyoake G.J.* John Stuart Mill as some of the Working Classes Knew Him. L., 1873. P. 24–25.
- 121 *Mill J.S.* Further Reply to the Debate on Population // *Archive fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Bd 62. S. 228–231.
- 122 *Ibid.* S. 227.
- 123 *Ibid.* S. 232–235.
- 124 *Mill J.S.* Autobiography. P. 141–142.
- 125 *Ibid.*
- 126 *Mill J.S.* Essays on England, Ireland and Empire // *Collected Works*. Toronto, 1982. P. 190–191.
- 127 *Mill J.S.* The Claims of Labour // *Edinburgh Review*. Vol. 81. P. 516.
- 128 *Claeys G.* Justice, Independence and Industrial Democracy // *The Journal of Politics*. 1987. Vol. 49. P. 129.
- 129 Милль Дж.С. О собственности // ОПЭ. М., 1981. Т. 3. С. 350.
- 130 Об этом см. в главе «Роберт Оуэн».
- 131 Милль Дж.С. О состоянии застоя // ОПЭ. Т. 4. С. 82–83.
- 132 См., напр.: *Stimson Sh.C., Milgate M.* Mill, Liberty and the Facts of Life // *Political Studies*. Vol. 49, N 2. P. 231–248.
- 133 *Mill J.S.* Of Property // *Principles of Political Economy*. Kitchener, 1999. Book 2, chap. 1. Имеющийся русский перевод неадекватен.
- 134 Милль Дж.С. О вероятной будущности трудящихся классов // ОПЭ. Т. 4. С. 90.
- 135 Там же. С. 141.
- 136 *Claeys G.* Justice, Independence... P. 137.
- 137 *Ibid.* P. 137–138; см. также: *Robbins L.* The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy. L., 1978. P. 167.
- 138 *Gray J.* John Stuart Mill and the Theory of Property. Waterloo, 1979. P. 727–728.
- 139 Данные главы были впервые опубликованы: *Fortnightly Review*. N.S. 1879. Vol. 25, February. P. 217–37; March. P. 373–82; April. P. 513–30.
- 140 *Claeys G.* Justice, Independence... P. 144.
- 141 *Mill J.S.* On Socialism // *Collected Works*. Toronto, 1967. Vol. 18. P. 730.
- 142 *Lord Acton (Dahlberg J.E.E.).* The History of Freedom and Other Essays. L., 1907.
- 143 См., напр.: *Самюэль Г.* Либерализм (Опыт изложения принципов и программы современного либерализма в Англии) // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX в.). М., 2000. С. 79–82.
- 144 *Himmelfarb G.* Lord Acton: A Study in Conscience and Politics. L., 1952. P. 73.
- 145 *Lord Acton Nationality* // *The History of Freedom and Other Essays*. P. 298.

- 146 См.: Хайек Ф. Индивидуализм истинный и ложный // О свободе: Антология мировой либеральной мысли... С. 245–270.
- 147 Tyler C. Thomas Hill Green // Dictionary of Literary Biography. Columbia (S.C.), 2002. Vol. 262: British Philosophers, 1800–2000. P. 95.
- 148 Green T.H. On the Different Senses of «Freedom» as Applied to Will and the Moral Progress of Man. Cambridge, 1886. P. 16.
- 149 Green T.H. Prolegomena to Ethics. Oxford, 1883. P. 318.
- 150 Такого мнения придерживается М. Димова-Куксон, см.: *Dimova-Cookson M.* T.H. Green's Moral and Political Philosophy. Houndsmill, 2001.
- 151 См.: Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография. М., 1980. С.331 и след.
- 152 В том смысле, в каком «свобода» выражает состояние души – в отличие от гражданского отношения (примеч. Грина).
- 153 Nicholson P.P. A Moral View of Politics: T. H. Green and the British Idealists // Political Studies, 1987. Vol. 35. P. 78.
- 154 Green T.H. Lectures on the Principles of Political Obligation. Kitchener, 1999. P. 7.
- 155 См.: *Freeden M.* The New Liberalism: An Ideology of Social Reform. Oxford, 1978. P. 27.
- 156 Именно такой состоятельный человек, как Дж. Чемберлен (в прошлом – успешный бизнесмен) начал свою политическую карьеру с того, что стал пионером в области реформы образования, расчистки трущоб, улучшения жилищных условий бедняков и муниципализации коммунальных служб.
- 157 Chamberlain J. The Radical Platform. Edinburgh, 1885. P. 43.
- 158 *Freeden M.* The New... P. 27.
- 159 См.: Nineteenth Century. 1889. August. P. 192.
- 160 См.: Ibid. September. P. 496.
- 161 Rae J. Contemporary Socialism, L., 1884. P. 11.
- 162 *Freeden M.* The New... P. 27.
- 163 Уильям Юарт Гладстон (1809–1898) – выходец из консервативных кругов, позднее – бессменный лидер «новых либералов», проводивший политику социал-либерализма в качестве премьер-министра Великобритании в 1868–1874, 1880–1885, 1886 и 1892–1894 гг.
- 164 *Freeden M.* The New... P. 28.
- 165 Фактически законодательная деятельность, направленная на улучшение положения беднейших слоев общества, не прекращаясь, велась парламентом страны на протяжении всего XIX в., в результате чего тяжелые условия существования трудящихся масс в конце века были все же несопоставимы с тем, что наблюдалось сто и более лет назад.
- 166 Dyer H. The Evolution of Industry. L., 1895. P. 363.
- 167 Robertson J.M. The Meaning of Liberalism. L., 1912. P. 64.
- 168 Allen G. Individualism and Socialism // Commonwealth Review. 1889. Vol. 55. P. 738.
- 169 См.: *Freeden M.* The New... P. 31.
- 170 Laski H. The Rise of European Liberalism. L., 1936. P. 119.
- 171 См.: Plamenatz J.P. Consent, Freedom and Political Obligation. Oxford, 1968. P. 67, 72, 81.
- 172 Richter M. The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age. L. P. 207

- 173 *Freedon M.* The New... P. 56.
- 174 *Hobson J.A.* The Philosophy of the State // *Economic Weekly*. 1900. N 1. P. 9.
- 175 *Ritchi D.G.* The Moral Function of the State. L., 1887. P. 143.
- 176 *Ritchi D.G.* The Principles of State Interference. L., 1889. P. 187.
- 177 *Ibid.* P. 188.
- 178 *Ibid.* P. 189.
- 179 The Columbia Encyclopedia. 6th ed. N.Y., 2001–2005.
- 180 См.: The Library of Economics and Liberty. Biographies in Brief. Liberty Fund, Inc. 1999–2004. (<http://www.econlib.org/library/briefbios.html>).
- 181 *Hobson J.A.* Economics and Ethics: A Study of Social Values. N.Y., 1929.
- 182 *Ibid.* P. 5–6.
- 183 См.: *Hobson J.A.* The Influence of Henry George in England // *Forthnight Review*. 1897. Vol. 62. P. 212.
- 184 *Hobson J.A.* Problems of Poverty. L., 1891. P. 230.
- 185 *Ibid.* P. 231.
- 186 *Hobson J.A.* The Ethics if Industrialism // *Ethical Democracy: Essays in Social Dynamics*. L., 1900. P. 104.
- 187 *Hobson J.A.* The Social Problem. L., 1901. P. 130.
- 188 *Hobhouse L.T.* The Metaphysical Theory of the State. Kitchener, 1999. P. 97.
- 189 См.: *Гегель Г.В.Ф.* *Философия права*. М., 1990. С. 479.
- 190 «Нет никакого другого счастья, кроме счастья конкретных мужчин и женщин, нет никакой общей сущности, вбирающей в себя души отдельных людей, а есть общества, в которых самостоятельные личности могут развиваться гармонично».
- 191 См.: Internet Modern History Sourcebook (<http://www.fordham.edu/halsall/mod/1911hobhouse.html>).
- 192 *Пустарнаков В.Ф.* Либерализм в России. Казань, 2002. С. 132.
- 193 *Кавелин К.Д., Чичерин Б.Н.* Письмо к издателю // *Голоса из России: Сборник А.И. Герцена и Н.Г. Огарева*. М., 1974. Вып. 1. С. 18.
- 194 *Медушевский А.Н.* Демократия и авторитаризм: российский конституционализм в сравнительной перспективе. М., 1998. С. 89.
- 195 *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. М., 1939–1950. Т. 5. С. 65.
- 196 Там же. Т. 13. С. 134.
- 197 Там же. Т. 13. С. 140.
- 198 *Ковалевский М.М.* Конституция графа Лорис-Меликова и его частные письма. М., 1950. С. 60.
- 199 *Арсеньев К.К.* Новый обличитель русского либерализма // *Вестник Европы*. 1886. Май. С. 358.
- 200 См.: *Русская мысль*. 1880. № 2. С. 34.
- 201 См.: Там же. С. 31.
- 202 *Арсеньев К.К.* Внутреннее обозрение (ответ на вопрос: «есть ли программа у русских либералов?») // *Вестник Европы*. 1882. Март. С. 799.
- 203 Там же. С. 804–805.
- 204 См.: *Грамиш А.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1957–1959. Т. 3. С. 38.
- 205 *Карпович М.М.* Два типа русского либерализма // *Опыт русского либерализма: Антология*: М., 1997. С. 6.
- 206 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.26, ч. III. С. 270.
- 207 См., напр.: *Марксистская философия в XIX в.* М., 1979. С. 126–127.
- 208 *Бабев Г.* Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 60.

- 209 *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. М., 1938. С. 82.
- 210 *Буонарроти Ф.* Заговор во имя равенства. М., 1963. Т. 1. С. 319.
- 211 Там же. С. 353.
- 212 Там же. С. 367.
- 213 Там же. С. 391.
- 214 Там же. С. 347–348.
- 215 *Бланки О.* Избр. произведения. М., 1952. С. 114.
- 216 Там же. С. 221–222.
- 217 Там же. С. 257.
- 218 *Кабе Э.* Путешествие в Икарию. Ч. 2, 3. М.; Л., 1948. С. 245.
- 219 Там же. С. 294.
- 220 *Святловский В.В.* Предисловие // Сен-Симона А. де. Собр. соч. М.; Пг., 1923. С. V–VI.
- 221 *Волгин В.П.* Сен-Симон и сенсимонизм. М., 1961.
- 222 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25, ч. II. С. 154.
- 223 *Сен-Симон А.* Собр. соч. С. 200.
- 224 *Сен-Симон А.* Избр. соч. М.; Пг., 1923. С. 46.
- 225 *Маркс К., Энгельс Ф.* Полн. собр. соч. Т. 19. С. 196.
- 226 Изложение учения Сен-Симона. М.; Пг., 1923. С. 52.
- 227 ИУС, 131. Вера в стабилизирующую и организующую роль банков и в их потенциальные возможности сильно отличает доктрину сенсимонистов от прочих социалистических учений того времени, направленных против институтов обмена, денег и, естественно, банков.
- 228 *Волгин В.П.* Сен-Симон и сенсимонизм. С. 133.
- 229 Там же. С. 19.
- 230 *Фурье Ш.* Теория четырех движений и всеобщих судеб. М., 1938. С. 292.
- 231 *Фурье Ш.* Новый промышленный и общественный мир. М., 1939. С. 138.
- 232 См.: *Оукиот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 90.
- 233 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 265.
- 234 *Оуэн Р.* Из книги о новом нравственном мире // Избр. соч.: В 2 т. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 73.
- 235 Там же. С. 78–79.
- 236 См.: *Оуэн Р.* Доклад графству Ленарк о плане облегчения общественных бедствий и устранения недовольства путем предоставления постоянных производительных занятий бедным трудящимся, притом в таких условиях, при которых значительно улучшатся условия их жизни, сократятся издержки производства и расходы и создадутся рынки, соответствующие уровню производства // Избр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 180.
- 237 Там же. С. 202.
- 238 Там же. С. 193.
- 239 *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. М.: РОССПЭН, 2000. С. 351–358 и след.
- 240 См.: *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1881–1883. Т. 2. С. 392.
- 241 *Оуэн Р.* Замечания о влиянии промышленной системы // Избр. соч.: В 2 т. С. 70.
- 242 *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. М., 2000.

- 243 Оуэн Р. Замечания о влиянии промышленной системы // Избр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 70.
- 244 Оуэн Р. Из книги о новом нравственном мире // Там же. С. 202.
- 245 Руссо Ж.-Ж. Рассуждение об основаниях неравенства между людьми // Об общественном договоре. Трактаты. М., 1999. С. 69.
- 246 Там же. С. 68.
- 247 Там же. С. 71.
- 248 «Религия предписывает нам верить, что так как сам Бог вывел людей из естественного состояния,... то они не равны, потому что он хотел, чтобы они не были равными; но религия не запрещает нам, на основании одной только природы человека... строить предположения о том, во что он мог бы превратиться, если бы он был предоставлен самому себе» (Там же. С. 72).
- 249 Там же. С. 69.
- 250 «Противно воле, которая сама над собою не властна, брать какие-либо обязательства на будущее; можно, конечно, обязаться сделать, но нельзя обязаться желать... Таким образом нынешний Закон не должен быть актом вчерашней общей воли» (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или Опыт о форме республики (Первый набросок) // Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 335).
- 251 Там же. С. 308–309.
- 252 Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права // Трактаты. М., 1998. С. 230.
- 253 Там же. С. 231.
- 254 Оуэн Р. Из книги о новом нравственном мире // Избр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 131–132.
- 255 Там же. С. 139.
- 256 Там же. С. 140.
- 257 Wooler T.J. Black Dwarf. Цит по: *Claeys G. Paternalism and Democracy in the Politics of Robert Owen // International Review of Social History. Amsterdam, 1982. Vol. 27, pt. 2. P. 161.*
- 258 Sherwin Register. 1817. Apr. 26. P. 59–62.
- 259 См., напр.: Подмарков В.Г. Роберт Оуэн – гуманист и мыслитель. М., 1976; Волгин В.П. Очерки по истории социалистических идей. М., 1975.
- 260 Mr. Owen's Discourse on a New System of Society // New Harmony Gazette, 1826. Aug. 23.
- 261 Оуэн Р. Из книги о новом нравственном мире // Избр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 198.
- 262 Robert Owen's Report of the Proceedings at the Several Public Meetings Held in Dublin. Dublin, 1823. P. 14–15.
- 263 *Claeys G. Paternalism and Democracy... P. 180.*
- 264 Классик деонтического либерализма Рональд Дворкин посвящает этой теме специальный раздел своей книги, который так и называется «Нет права на свободу» (См.: Дворкин Р. О правах всерьез. М., 2004. С. 358–365).
- 265 См., напр.: *Sargant W.L. Robert Owen and His Social Philosophy. L., 1860.*
- 266 *Podmore F. Robert Owen: A Biography. L., 1923; Webb S., Webb B. Socialism in England. L., 1899.*
- 267 *Cole G.D.H. The Life of Robert Owen. L., 1930.*

- 268 См.: *Noyes J.H.* History of American Socialisms. N.Y., 1870; *Lockwood G.B.* The New Harmony Movement. N.Y., 1905; *Tyler A.F.* Freedom's Ferment. N.Y., 1944; *Bestor A.E.* Backwoods Utopias: the Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663–1829. Philadelphia, 1950.
- 269 См.: *Беер М.* История социализма в Англии. М.; Пг., 1923–1924; *Harrison J.F.C.* Robert Owen and the Owenites in Britain and America. L., 1969.
- 270 Основателем общества принято считать шотландского философа Т. Дэвидсона. В числе первых его членов были писатель Бернард Шоу, барон Пассфилд (Сидней Вебб), Анни Безант, Эдвард Пиз и Грэм Уоллис. Бесменными лидерами общества на протяжении многих десятилетий оставались Б. Шоу и супруги Вебб. Авторами первых «Фабианских эссе» являлись Б. Шоу, Сидней Вебб, С. Оливер, Г. Уоллис, А. Безант и Х. Блэнд.
- 271 *Pease E.R.* History of the Fabian Society. L., 1825. P. 241.
- 272 Об этом см.: *Frei H.* Fabianismus und Bernstein'scher Revisionismus, 1884–1900. Bern etc., 1979.
- 273 Основатель Демократической федерации Генри Майерс Гайндман в 1881 г. предпослал первому съезду этой организации книгу «Англия для всех» (*Hyndman H.M.* England for All), став первым (после Р. Оуэна) пропагандистом социалистических идей. Также см. его же Historical Basis of Socialism. L., 1883.
- 274 *Williams F.* Fifty Years March. L., 1950. P. 84.
- 275 *Barker E.* Political Thought in England from Herbert Spencer to the Present Day. Oxford, 1915. P. ix.
- 276 См.: *Podmore F.* Robert Owen: A Biography. P. 179.
- 277 *Pease E.R.* Op. cit. P. 216. (Курсив мой – И.М.).
- 278 См.: *Freeden M.* The New Liberalism: An Ideology of Social Reform. Oxford, 1978.
- 279 *Mill J.S.* Chapters on Socialism // Essays on Economics and Society...
- 280 Ibid. P. 707.
- 281 См.: *Hobhouse L.T.* Sociology and Philosophy. Cambridge (Mass), 1966. P. 1.
- 282 Ibid. P. 23.
- 283 *Webb S.* Labour in the Longest Reign (1837–1897) // Fabian Tracts N 75. L.: Fabian Society, 1897. P. 2.
- 284 *Freeden M.* Op. cit. P. 33.
- 285 *Капустин Б.Г.* Что такое либерализм? // Свободная мысль. 2004. № 9. С. 24.
- 286 Уильям Юарт Гладстон (1809–1898).
- 287 См.: *Гобхаус Л.Т.* Либерализм // О свободе... С. 94.
- 288 *Webb S.* Socialism True and False // Fabian Tracts N 51. L.: Fabian Society, 1909. P. 4.
- 289 *Гобхаус Л.Т.* Либерализм. С. 122.
- 290 *Webb S.* Socialism True and False. P. 5.
- 291 *Гобхаус Л.Т.* Либерализм. С. 122.
- 292 См.: *Метен А.* Социализм в Англии. СПб., 1898. С. 23.
- 293 *Dell A.* Strange Eventful History of Democratic Socialism in Britain. L., 1999. P. 18–19.
- 294 *Fabian Essays in Socialism.* L., 1948. P. 194.

- 295 Webb S. Socialism True and False. P. 5.
- 296 Имеется в виду Джеймс Милль с единомышленниками.
- 297 Webb S. Socialism True and False. P. 4.
- 298 Fabian Essays in Socialism. L., 1889.
- 299 См.: The Webbs and Their Work. L., 1974. P. 2.
- 300 См.: Cliff T., Gluckstein D. The Labour Party – a Marxist History. L., 1988. P. 18–20.
- 301 Ibid. P. 20.
- 302 Fabian Essays in Socialism. L., 1948. P. 100.
- 303 Правда, Б. Шоу предлагал оставлять одаренным индивидам *ренту способности* – в качестве стимула к использованию своих талантов (см.: Shaw G.B. Socialism and Superior Brains // Essays in Fabian Socialism. L., 1932. P. 262–265).
- 304 См.: Webb S. Socialism in England. L., 1890. P. 10.
- 305 См.: Токвиль А. Демократия в Америке. С. 495–498.
- 306 Капустин Б.Г. К вопросу о социальном либерализме // Логос. 2004. № 6 (45). С. 78.
- 307 Shaw G.B. Early Days // The Webbs and Their Work. L., 1974. P. 5.
- 308 Freeden M. Op. cit. P. 145–146.
- 309 Fabian Essays... P. 169.
- 310 Подробнее о политической теории как «преображении повествования о господстве в объективное знание о реальности» см.: Капустин Б.Г. Либерализм и просвещение // Логос. 2005. № 3; Он же: К понятию политического насилия // Моральный выбор в политике. М.: КДУ: Изд-во МГУ, 2004. С. 277–319.
- 311 См.: Fabian Essays... P. 173–174.
- 312 Shaw G.B. The Illusions of Socialism // Selected Non-Dramatic Writings of Bernard Shaw. Boston, 1965. P. 423.
- 313 См.: Freeden M. Op. cit.. P. 148: «В плане идеологии у либералов имелись и программы, и идеалы, способные удовлетворить основную часть рабочих – захоти они только всем этим воспользоваться». См. также: Adelman P. The Decline of the Liberal Party, 1910–1931. Harlow, 1981. P. 59; Morgan K.O. The New Liberalism and the Challenge of Labour: the Welsh Experience, 1885–1929 // Essays in Anti-Labour History. L., 1974; Pelling H. Labour and the Downfall of Liberalism // Popular Politics and Society in late Victorian Britain. L., 1968.
- 314 См., напр.: Cliff T., Gluckstein D. The Labour Party... P. 72.
- 315 New Fabian Essays / Ed. by R.H.S. Crossman. L., 1953. P. 1.
- 316 Ibid.
- 317 Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произведения. М., 1990. С. 645.
- 318 См.: Годвин У. О собственности // Исследования о политической справедливости Годвина. М., 1958. С.10.
- 319 Возьмем эти слова в кавычки с обязательством вернуться к ним вновь.
- 320 Прудон П.-Ж. Что такое собственность? М., 1998. С. 190.
- 321 Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. СПб., 1999. С. 112.
- 322 Как обозначит данную проблематику Неттлау: «Всякое определенное выражение анархизма вырастало на этой почве — на почве чувства, что

- существуют более высокие права и более высокие взаимные обязательства между людьми, чем привилегии и предписанные законом отношения людей» (*Nettlau M. A Short History of Anarchism. L., 1996. P. 2.*)
- 323 Годвин У. О собственности // Исследования о политической справедливости. М., 1958. С. 54.
- 324 Там же. С. 42.
- 325 Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 30.
- 326 *Nettlau M. A Short History of Anarchism. P. 12.*
- 327 Много позже Арендт укажет на то обстоятельство, что нравственность античности не нуждалась в одном принципиальном для современного права компоненте договора – исполнении. В этом смысле главной принудительной силой античного договора между свободными и равными была честь как одна из кардинальных политических добродетелей.
- 328 «Тот, кто живет для великой идеи, ради доброго дела, ради какого-нибудь учения или системы, возвышенного призвания, не должен допускать в себе мирских страстей, своекорыстных интересов» (*Штирнер М. Единственный и его собственность. М., 2001. С. 101.*)
- 329 Бакунин М. Федерализм, социализм и антитеологизм // Философия–социология–политика. М., 1989. С. 17.
- 330 Там же. С. 35.
- 331 См.: Бакунин М. Наука и насущное революционное дело // Там же. С. 166.
- 332 См.: Бакунин М. Государственность и анархия // Там же. С. 341, 342.
- 333 Бакунин М. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 42.
- 334 Данную работу Бакунин написал, когда ему было уже 53 года, поэтому, возможно, уместнее слово *ранняя* взять в кавычки, однако с точки зрения становления и развития анархистской теории Бакунина это именно первая работа такого масштаба.
- 335 Подробнее см.: Бакунин М. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 17–19.
- 336 Блэк Б. Анархизм и другие препятствия для анархии. М., 2004. С. 74.
- 337 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3: Философия духа, § 523.
- 338 Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. § 182.
- 339 Там же. § 532. С. 349.
- 340 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. 2. С. 284.
- 341 Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 268.
- 342 См.: Гегель Г.В.Ф. Отчеты сословного собрания королевства Вюртемберг // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1972. Т. 1.
- 343 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 31.
- 344 Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. М., 1987. Т. 6. С. 63.
- 345 Эти слова цитирует Э. Бернштейн в статье «Фердинанд Лассаль, его жизнь и значение для рабочего класса», помещенной в русском издании первого тома сочинений Лассаля. См.: Лассаль Ф. Соч. СПб., Б.г. Т. 1. С. XI.
- 346 Плеханов Г.В. Философско-литературное наследие. М., 1973. С. 23–24.
- 347 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 437.

- 348 *Каутский К.* Аграрный вопрос. Харьков, 1899. С. 185.
- 349 *Лафарг П.* Соч. М.; Л., 1928. Т. 2. С. 310.
- 350 *Бернштейн Э.* Проблемы социализма и задачи социал-демократии. М., 1901. С. 246–247.
- 351 *Каутский К.* Этика и материалистическое понимание истории. Пг., 1918. С. 54.
- 352 *Бернштейн Э.* Проблемы социализма и задачи социал-демократии. М., 1901. С. 98.
- 353 *Бернштейн Э.* Возможен ли научный социализм? С. 16–17.
- 354 *Бернштейн Э.* Очерки из истории и теории социализма. СПб., 1902. С. 282–283.
- 355 *Бернштейн Э.* Проблемы социализма и задачи социал-демократии. С. 244.
- 356 *Каутский К.* К критике теории и практики марксизма: Антибернштейн. М.; Пг., 1923. С. 74.
- 357 *Люксембург Р.* Социальная реформа или революция. М., 1959. С. 46.
- 358 Там же. С. 18.
- 359 Там же. С. 57–58.
- 360 *Берти Д.* Демократы и социалисты в период Рисорджименто. М., 1965. С. 11.
- 361 *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1965.
- 362 См.: *Капустин Б.Г.* Что такое консерватизм? // Свободная мысль. 2004. № 2. С. 47.
- 363 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 438–439.
- 364 *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. М., 1939–1950. Т. 3. С. 180.
- 365 *Н.Г. Чернышевский* в воспоминаниях современников. Саратов, 1959. С. 135.
- 366 Там же.
- 367 *Короленко В.Г.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1953–1956.
- 368 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 31. С. 181.
- 369 *Бакунин Н.А.* Полн. собр. соч. Б.м., Б.г. Т. 2. С. 28.
- 370 Цит. по: *Итенберг И.Г.* Движение революционного народничества: Народнические кружки и хождение в народ в 70-х годах XIX в. М., 1965. С. 222–223.
- 371 Революционное народничество 70-х годов XIX в.: Сборник документов и материалов: В 2 т. М., 1964–1965. Т. 1. С. 43.
- 372 Там же. С. 45.
- 373 Народное дело. 1869. № 7/10. С. 143.
- 374 Там же. С. 24.
- 375 Там же. С. 25.
- 376 Там же. С. 28.
- 377 Революционное народничество 70-х годов XIX в. Т. 1. С. 29.
- 378 *Ткачев Г.Н.* Избранные сочинения на социально-политические темы: В 4 т. М., 1932. Т. 3. С. 214.
- 379 Литература партии «Народная воля». М., 1930. С. 23.
- 380 Там же. С. 162.
- 381 *Плеханов Г.В.* Соч. М., 1959. Т. 2. С. 40–41.
- 382 Там же. С. 349.
- 383 *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма. М., 2004. С. 191.

- 384 Там же. С. 68.
- 385 Гердер И.Г. Идея к философии истории человечества. М., 1977. С. 229–230.
- 386 См.: Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994.
- 387 Ремизов М. Опыт консервативной критики. М., 2002.
- 388 См.: Chevalier J.-J. Histoire des institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à nos jours. P., 1985.
- 389 Берк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993. С. 72.
- 390 Местр Ж. Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 527.
- 391 Шатобриан Ф.Р. Гений христианства // Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982. С. 151.
- 392 Местр Ж. Санкт-Петербургские вечера. С. 510–513.
- 393 Шатобриан Ф.Р. Гений христианства. С. 142.
- 394 Местр Ж. Санкт-Петербургские вечера. С. 161.
- 395 Maistre J. Essai sur le principe générateur des constitutions politiques // Oeuvres compl. P., 1924. Т. 1. P. 243.
- 396 Мангейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 193–194.
- 397 Берк Э. Размышления... С. 72.
- 398 Schmitt C. Political Romanticism. Cambridge, 1986. P. 134–144.
- 399 Берк Э. Размышления... С. 86.
- 400 Местр Ж. Рассуждения о Франции... С. 135.
- 401 Там же. С. 88.
- 402 Rivarol A. Discours sur l'homme intellectuel et moral. Цит. по: Dimier L. Les maîtres de la contre-revolution au XIX s. P., 1907. P. 110–111.
- 403 Шатобриан Ф.Р. Гений христианства. С. 199, 202.
- 404 Цит. по кн.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 181.
- 405 Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. СПб., 2001. С. 14.
- 406 Местр Ж. Рассуждения о Франции... С. 88.
- 407 Цит. по кн.: Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. С. 41.
- 408 Maistre J. Etude sur la souverainete // Oeuvres. Vol. 1. P. 316–318, 321.
- 409 Bonald L. Oeuvres. P., 1829. Т. 2. P. 30.
- 410 Ibid. P., 1843. Т. 4. P. 9.
- 411 Bonald L. Theorie du pouvoir politique et religieux. P., 1966. P. 3.
- 412 Ibid. P. 1.
- 413 Bonald L. Oeuvres. Т. 14. P. 132.
- 414 Берк Э. Размышления... С. 52.
- 415 См.: Там же. С. 70, 45.
- 416 Там же. С. 90–91.
- 417 Colridge S.T. The Constitution of the Church and State According to the Idea of Each. L., 1830. P. 117.
- 418 Мангейм К. Консервативная мысль // Диагноз нашего времени. С. 627.
- 419 Там же. С. 630.
- 420 Дегтярева М.И. Традиция: модель или перспектива? // Полис. 2003. № 5. С. 97.
- 421 Brunschvicg L. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. P., 1927. Т. 2. P. 523–525.
- 422 Maistre J. Etude sur la souveraineté // Oeuvres compl. Vol. 1. P. 325.

- 423 Ibid. Liv. II, chap. II.
- 424 Цит. по: *Faguet E.* Politiques et moralistes du XIX s. Ser. I. P., 1891. P. 27.
- 425 *Шатобриан Ф.Р.* Опыт об английской литературе... С. 221–222.
- 426 *Новалис.* Христианство или Европа // Гимны к ночи. М., 1996. С. 162, 172–173.
- 427 Там же. С. 157.
- 428 *Новалис.* Указ. соч. С. 186–187.
- 429 *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. 2. С. 18–19.
- 430 Там же. С. 36.
- 431 Там же. С. 364.
- 432 *Мангейм К.* Консервативная мысль. С. 625.
- 433 *Берк Э.* Размышления... С. 71.
- 434 *Müller A.* Elements of Political Art // Political Thought of German Romantics: Texts. Oxford, 1955. P. 136, 139.
- 435 *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 238.
- 436 *Местр Ж.* Рассуждения о Франции... С. 199–200.
- 437 *Colridge S.T.* The Constitution... P. 117.
- 438 *Müller A.* Elements of Political Art. P. 129.
- 439 *Colridge S.T.* The Constitution... P. 15.
- 440 *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 39.
- 441 *Maistre J.* Etude sur la souverenaite. P. 325.
- 442 Ibid. P. 376.
- 443 *Lamennais F.R.* Du Catholicisme dans ses rapports avec la société politique. Цит. по: *Clement N.H.* Romanticism in France. N.Y., 1939. P. 2.
- 444 *Arnim L.A.* Von Volksliedern // Sammlische Werke. Т. II. S. 460, 479.
- 445 *Шатобриан Ф.Р.* Опыт об английской литературе. С. 221.
- 446 *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. С. 47.
- 447 *Gerres I.Y.* Pecht // Rheinischer Merkur. 1814. N 91.
- 448 *Gerres I.Y.* Die Künftige deutsche Verfassung // Ibid. N 104–106.
- 449 *Gerres I.Y.* Der Kaiser und das Reich // Ibid. 1815. N 175–181.
- 450 *Arendt H.* La crise de la culture. P., 1972. P. 220.
- 451 *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. Düsseldorf; Köln, 1951–1962. Bd. 15. S. 350.
- 452 Ibid. Bd. 35. S. 231.
- 453 *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 24–25.
- 454 Там же. С. 20.
- 455 *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1965. Т. 1. С. 54.
- 456 *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. Bd. 33. S. 115.
- 457 *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 129.
- 458 *Kierkegaard S.* Entweder – Oder. Dresden, 1909. S. 514.
- 459 *Кьеркегор С.* Единичный // Быховский Б.Э. Кьеркегор. М., 1972. Приложение. С. 228.
- 460 Там же. С. 227.
- 461 *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. С. 384.
- 462 Цит. по: *Роде П.П.* Серен Кьеркегор. Челябинск, 1998. С. 179.
- 463 Там же. С. 182 – 183.
- 464 *Левит К.* От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX в. СПб., 2002. С. 300.

- <sup>465</sup> Там же. С. 301.
- <sup>466</sup> Там же. С. 302.
- <sup>467</sup> Цит. по: *Роде П.П.* Серен Кьеркегор. С. 214.
- <sup>468</sup> *Kierkegaard S.* Das Eine was not tut. München, 1927. S. 7.
- <sup>469</sup> *Jaspers K.* Aneignung und Polemik. München, 1968. S. 302.
- <sup>470</sup> *Kierkegaard S.* Die Lilien auf dem Felde. Wien, 1947. S. 425.
- <sup>471</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М., 2001. С. 200.
- <sup>472</sup> *Левит К.* От Гегеля к Ницше. С. 414–415.
- <sup>473</sup> *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. Abt. 8. S. 99.
- <sup>474</sup> *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994. С. 214.
- <sup>475</sup> *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч.: В 4 т. М., 1903. С. 612.
- <sup>476</sup> *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 57.

# СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> <i>И.К. Пантин</i> .....	3
<b>I. ЛИБЕРАЛИЗМ</b>	
1. Спор о начале: Просвещение и либерализм. <i>Б.Г. Капустин</i> .....	11
2. Либерализм первой половины XIX в. <i>М.М. Федорова</i> .....	30
3. Великобритания: от либерализма экономического к социал- либерализму. <i>М.А. Абрамов, И.И. Мюрберг</i> .....	67
4. Идеология русского либерализма. <i>И.К. Пантин</i> .....	145
<b>II. СОЦИАЛИЗМ</b>	
1. Европейский социализм XIX в. <i>Е.А. Самарская</i> .....	157
2. Сен-Симон и сенсимонизм. <i>Е.А. Самарская</i> .....	176
3. Гедонистический социализм Шарля Фурье. <i>Е.А. Самарская</i> .....	194
4. Роберт Оуэн. Оуэнизм как предвосхищение британского социализма. <i>И.И. Мюрберг</i> .....	204
5. Фабианский социализм. <i>И.И. Мюрберг</i> .....	220
6. Анархизм: теоретические истоки и концепция. <i>И.А. Ерохов</i> .....	237
7. Политическая философия от Гегеля до Маркса. <i>А.Б. Баллаев</i> .....	251
8. Политическая философия Карла Маркса. <i>А.Б. Баллаев</i> .....	273
9. Марксизм в конце XIX в. <i>Е.А. Самарская</i> .....	295
<b>III. СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ И ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ</b>	
1. Социально ориентированная демократия. <i>И.К. Пантин</i> .....	319
2. А.И. Герцен: начало либерального социализма. <i>И.К. Пантин</i> .....	323
3. Основы политико-философского мировоззрения Н.Г. Чернышевско- го. <i>И.К. Пантин</i> .....	341
4. Действенное народничество. <i>И.К. Пантин</i> .....	358
5. Появление марксизма в России. <i>И.К. Пантин</i> .....	378
<b>IV. КОНСЕРВАТИЗМ</b>	
1. Западноевропейский консерватизм первой половины XIX в. <i>М.М. Федорова</i> .....	382
2. Формирование экзистенциально-консервативного направления. <i>А.Г. Мысливченко</i> .....	423
3. Консерватизм в Германии XIX в. <i>А.Н. Мочкин</i> .....	441
<b>ПРИМЕЧАНИЯ</b> .....	468

Научное издание

**ЕВРОПЕЙСКАЯ  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ  
XIX ВЕКА**

*Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института философии РАН*

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*

Редактор *Н.В. Ветрова*

Художник *Т.В. Болотина*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технический редактор *Т.В. Жмелькова*

Корректоры *Г.В. Дубовицкая,*

*Е.А. Желнова, Т.А. Печко*

Подписано к печати 30.11.2007  
Формат 60 × 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура Таймс. Печать офсетная  
Усл.печ.л. 30,5. Усл.кр.-отг. 31,0. Уч.-изд.л. 35,5  
Тираж 800 экз. (РГНФ – 300 экз). Тип. зак. 3178

Издательство «Наука»  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: [secret@naukaran.ru](mailto:secret@naukaran.ru)  
[www.naukaran.ru](http://www.naukaran.ru)

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ГУП Типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12